

Introducción

El 10 de octubre de 1990, *The Journal of the American Medical Association (JAMA)* publicó un curioso artículo del neuroanatomista Frank Lynn Meshberger sobre el fresco del genial Michelangelo Buonarroti, conocido como *La creación de Adán*, que se encuentra en la bóveda de la Capilla Sixtina, en el Vaticano. Meshberger la sometió a un exhaustivo análisis y *descubrió* que la imagen de Dios con los ángeles representa, con gran detalle, un cerebro y su unión con la columna vertebral. Una vez encontrado este singular mensaje en clave, surgió la pregunta acerca de cómo debía ser interpretado. Según el mismo Meshberger, Michelangelo pretende enseñar que lo que Dios da a Adán es, principalmente, su intelecto, a través del cual el hombre “es capaz de ‘planificar lo mejor y lo más alto’ y ‘poner a prueba todas las cosas recibidas’” (1990). Por esta razón, Meshberger afirma que el artista parecía ser muy consciente de que su inigualable talento para la escultura y la pintura no estaba en sus manos sino en su cerebro.

Sin embargo, son numerosas las conclusiones que se podrían extraer de semejante obra. El teólogo Michael Blume se pregunta, por ejemplo, si Michelangelo pretende capturar el momento en que Dios da al hombre el cerebro, es decir, la habilidad para reco-

nocerlo a Él; o si pretende expresar que cualquier imagen humana de Dios (incluyendo su propio trabajo artístico) está naturalmente restringida por las capacidades de nuestro cerebro y debería ser comprendida como la tímida reconstrucción de una realidad trascendente que no se encuentra por completo al alcance de nuestro entendimiento. Yendo en dirección opuesta, Blume incluso se pregunta si *La Creación de Adán* no simboliza un soterrado ateísmo por parte del artista, queriendo representar que es el cerebro de Adán el que crea a Dios, y no Dios el que crea el cerebro de Adán (2011).

Casi cinco siglos después de *La Creación...*, más precisamente en el año 1991, la artista conceptual inglesa Helen Chadwick desarrolló una transparencia fotográfica en la que se ven las dos manos de una mujer sosteniendo un cerebro, y que lleva el sugestivo título de *Self-Portrait* (Autorretrato). En este caso, el significado de la obra parece ser más claro: el cerebro constituye el centro de nuestra identidad. En otras palabras, nuestro *yo* es, esencialmente, nuestro cerebro. Todas nuestras percepciones, nuestros sentimientos, nuestras creencias y nuestros pensamientos son producciones de nuestro cerebro. De esta manera, las preguntas que Blume se formulaba con relación al fresco de Michelangelo, encuentran en la obra de Chadwick una respuesta palmaria: Dios es una creación del cerebro.

Dejando de lado la posición que cada uno de los artistas tenía respecto al cerebro y su relación con Dios, lo que me interesa destacar es que el análisis neuroanatómico de Meshberger en torno a la obra de Michelangelo y las preguntas que de él se derivan, como así también el trabajo de Chadwick, son un fiel reflejo del impacto que la neurociencia ha venido teniendo en la cultura durante las últimas décadas. De hecho, transitamos una época en que la neurociencia se ha hecho con el liderazgo que antes tuvieron la física y la genética entre las disciplinas científicas. La abrumadora canti-

dad de nuevos hallazgos en la investigación neurocientífica ha generado un nivel de expectación en cuanto a su capacidad explicativa como pocas veces se ha visto (tanto en la comunidad científica como en la opinión pública). Dichos éxitos están directamente relacionados con los avances en matemáticas, física, biología e informática, pero sobre todo, con el desarrollo de las nuevas técnicas de neuroimagen. En fin, la neurociencia ha experimentado, desde los años ochenta, una auténtica revolución tecnológica¹.

Y desde aquellos años, se ha abierto un vasto horizonte de posibilidades para las investigaciones sobre el Sistema Nervioso Central. De hecho, difícilmente encontremos un aspecto de la naturaleza humana que haya permanecido ajeno a ese campo de investigación². Prueba de ello ha sido la aparición de líneas de investigación que apenas cuarenta años atrás hubieran resultado inimaginables: neuroeconomía, neuroeducación, neuroarte, neuropolítica, neurohistoria, neurofilosofía, neuromarketing, neuroantropología y, desde luego, neuroteología (entre muchas

1. La neurociencia se vale hoy de herramientas tecnológicas que permiten a los investigadores realizar un amplio abanico de observaciones que van desde el nivel molecular hasta el cerebro humano *in vivo*. Para ello emplea técnicas como la TME (*transcranial magnetic stimulation*), la SPECT (*single photon emission computed tomography*), la PET (*positron emission tomography*) o la FMRI (*functional magnetic resonance imaging*), entre otras. De este modo, la neurociencia ha arribado a una situación absolutamente novedosa pues con anterioridad a la invención de dichas técnicas, la única forma en que los investigadores podían realizar sus experimentos era utilizando animales u observando las pautas de comportamiento de personas con lesiones o alteraciones cerebrales.

2. Por ejemplo, el sociólogo Scott Vrecko ha creado una lista que incluye, para sorpresa de mucha gente, fenómenos psicológicos supuestamente explicados por la neurociencia. Esa lista incluye el altruismo, la conducta criminal, la toma de decisiones, la esperanza, el juicio, el amor (en sus diferentes acepciones), las motivaciones, el prejuicio racial, la confianza, la violencia, la sabiduría, y el entusiasmo religioso, entre otros fenómenos (2010).

otras). No es casual, por otra parte, que actualmente casi todas las universidades importantes posean un departamento, instituto o centro dedicado a la investigación en neurociencias y, lo que es más significativo, que la Unión Europea cuente con una comisión especialmente destinada al seguimiento de los avances realizados en este campo (Jeeves, 2009).

La neurociencia ha generado tan alto impacto y expectación, que gran parte de la literatura desarrollada en torno a ella parece centrarse en la creencia de que todo lo que acontece en el mundo humano se encuentra implicado y determinado por la organización cerebral. Se ha dado forma, así, a un nuevo modelo antropológico: el modelo del sujeto cerebral (*cerebral subject*). El reconocido neurólogo holandés Dick Swaab, lo propugna sin ambages al decir que “somos nuestro cerebro [y que la investigación cerebral] no se reduce, pues, a indagar las causas de las enfermedades mentales, sino que constituye en sí misma una búsqueda de por qué somos como somos, una búsqueda de nuestra propia identidad” (2010: 27). En este contexto, la neurociencia viene a presentarse como un sustituto de la antropología filosófica y la psicología. Bajo esta premisa es inevitable pensar que todo aquello que forma parte de la vida humana tanto individual como social, puede encontrar en la neurociencia su mejor fuente de explicación. Pero, ¿es esta una idea razonable?

El presente trabajo pretende responder a dicha pregunta con relación a un tipo de fenómeno muy concreto: las experiencias religiosas. Este tipo de experiencias se encuentran en el núcleo de todas las tradiciones religiosas y se han producido a lo largo de toda la historia. A pesar de eso, generaciones de psicólogos y psiquiatras clínicos con presunciones naturalistas las han infravalorado y/o patologizado. Pues incluso admitiendo que dichas experiencias transforman positivamente la vida de aquellos que las han tenido y que, por eso mismo, quedan automáticamente autovalidadas para

el experimentador en cuestión, no les han reconocido significado objetivo ni capacidad probatoria con respecto a las verdades asociadas a ellas (Kelly *et. al.*, 2008).

Pero la situación ha cambiado, la actual *neurocultura* ha tomado las riendas del asunto y ha reconocido la importancia de estudiar este tipo de experiencias humanas tan radicales como decisivas. La principal razón para ello, por cierto nada nueva, podría expresarse en palabras de Huxley: “La circunstancia de que tantos filósofos y místicos pertenecientes a tantas culturas diferentes hayan estado convencidos, por inferencia o por intuición directa, de que el mundo posee significación y valor, es un hecho suficientemente llamativo como para que por lo menos valga la pena investigar la creencia en cuestión” (2000-2002, V.4: 372). Lo que sí resulta novedoso es que sea la neurociencia la que haga suya esa cuestión, dando lugar a una nueva sub-disciplina bautizada con el provocativo nombre de *neuroteología*.

Ahora bien, ¿es razonable suponer que el estudio neurocientífico de las experiencias religiosas (o *neuroteología*) constituye la *mejor fuente* de explicación de dichas experiencias? ¿Cómo se define esta disciplina? ¿Qué aporta de interesante y qué peligros entraña? ¿Qué configuración epistemológica y metodológica debería poseer para no incurrir en fáciles reduccionismos? ¿Qué disciplinas científicas deberían tomar parte en sus investigaciones? ¿Sólo la neurociencia, o también podrían incluirse otras? ¿Deberían las humanidades (incluso la teología), tener alguna participación en esas investigaciones? Si la respuesta fuese afirmativa, ¿cómo tendrían que interactuar esos saberes con las ciencias naturales que la integren? ¿Cuáles serían sus fines?

El modo que he elegido para afrontar dichas preguntas, consiste en tomar como marco de referencia la obra de Aldous Huxley, un autor que ha gozado de una posición histórica privilegiada en el desarrollo científico-tecnológico del siglo XX y que ha examinado

—con particular profundidad y extensión— el tema de las relaciones entre religión, ciencia y tecnología. Elegir a Huxley para redactar un trabajo de estas características implica riesgos. No siendo un filósofo de escuela *stricto sensu*, obsesionado por la rigurosidad lógico-conceptual, por el uso de un lenguaje pródigo en tecnicismos, ni por la ambición de desarrollar un sistema filosófico sólidamente estructurado, sino un pensador proveniente del mundo de la literatura, no ha sido infrecuente que colegas y conocidos escucharan con sospecha (e incluso con desdén) mis explicaciones sobre el presente trabajo. Todo lo cual ha generado en mí, por momentos, desazón e incertidumbre —inevitablemente—, pero sobre todo, muchas preguntas y una necesidad imperiosa de autojustificación. En efecto, para aquellos que son reacios a aceptar una investigación prioritariamente filosófica sobre un autor que no reúne algunas de las características recién mencionadas, la obra de Huxley podría situarse, a su manera, dentro de la *historia del pensamiento* y no de la *filosofía*. El primer campo es más amplio, más cercano a la práctica y menos técnico que el segundo, según una distinción propuesta por el filósofo Tzvetan Todorov (1999).

Sin embargo, también podría decirse que, en algún sentido, el pensamiento de Huxley es profundamente filosófico. En la historia de la filosofía hay probablemente tantas definiciones de filosofía como filósofos y escuelas. El concepto de filosofía es, probablemente, uno de los más equívocos y conflictivos de la historia de la filosofía. Si Karl Jaspers tenía razón al afirmar que todo hombre es por naturaleza un filósofo, sería inadmisible no adscribirle ese título a quien fuera uno de los escritores más destacados y quizás más prolíficos del siglo XX (algo que es aceptado, incluso, por sus críticos más acérrimos). Ciertamente, alguien podría pensar que Huxley no es filosóficamente exigente, y que por tanto no es un autor al que merezca la pena dedicar un trabajo sobre un tema tan espinoso.

Pues bien, todo depende de la hondura con que se lo desee estudiar. Los escritos de Aldous Huxley han recibido la influencia de algunas de las más vigorosas filosofías de los siglos XIX y XX (Maine de Biran, William James, Henri Bergson, C. D. Broad, Alfred N. Whitehead y Emile Meyerson). Para comprender los entresijos de su pensamiento se requiere un estudio meticuloso de las ideas centrales que vertebran esas filosofías (particularmente las de James, Bergson y Whitehead). “Bien, pero al fin y al cabo, Huxley es un literato, no un filósofo de profesión”, podría espetar alguno. Lo cual es muy cierto, del mismo modo que James y Jaspers eran psicólogos; que Peirce era químico; que Duhem era físico; que Husserl, Bergson, Whitehead y Russell eran matemáticos; que Wittgenstein era ingeniero aeronáutico; y que Baudrillard era filósofo (al igual que Nietzsche)³.

¿Cómo establecer, entonces, criterios universalmente válidos que permitan discernir entre quiénes son verdaderos filósofos y quiénes no? Según creo, no hay modo de establecer tales criterios, pues todos son pasibles de recibir objeciones, dependiendo del ángulo desde el que se los examine. ¿Eran Protágoras, Gorgias, Trásmaco, Critias y Calicles propiamente *filósofos*? Sin dudas que no lo eran para Sócrates, Platón y Aristóteles. Pese a ello, hoy resultaría imposible adquirir un conocimiento acabado de la filosofía griega sin el estudio de aquellos *sofistas*, “mercaderes de todas las cosas de que se alimenta el alma” (Protágoras, 312a). Paradójicamente, muchos de los pensadores que siguen la estela de la sofística, se han llamado y actualmente gustan llamarse a sí mismos, *filósofos*. Aporías como éstas, hacen que la filosofía resulte tan problemática e impredecible como apasionante.

3. Cito ejemplos de filósofos que han sido más o menos coetáneos a Huxley y sólo a modo de muestreo, pues hay muchos más, desde luego.

¿Es Huxley un filósofo? No estoy seguro de si cabe aplicársele esa etiqueta, y tampoco estoy seguro de que él mismo tuviera interés en que así fuera, aunque muchos, como he podido comprobar, se muestren convencidos de que no merece formar parte de esa selecta élite. Personalmente, creo que Huxley tenía demasiadas inquietudes como para considerar que valiera la pena perder el tiempo cavilando acerca de su *ser* o *no ser* filósofo. Su interés pasaba más bien por buscar respuestas a esas inquietudes y transmitir las a la mayor cantidad de personas como fuera posible. De allí que considere —como insistiré a lo largo del trabajo—, el uso de los géneros poético, novelístico y ensayístico (muy especialmente la novela y el ensayo) como vehículos idóneos para experimentar con sus ideas y darlas a conocer. Repregunto entonces, ¿es Huxley un filósofo? Sólo responderé diciendo que su preocupación última —aquel problema de fondo en el que convergen todas sus preguntas y al que se ordenan todos sus escritos—, se podría sintetizar en dos palabras que le conectan con una tradición de pensamiento que se extiende desde Sócrates hasta la contemporaneidad: *cómo vivir*, o mejor, *cómo vivir de la manera más plena posible*.

Y porque le preocupaba *cómo vivir*, le cautivaba sobremanera el estudio del fenómeno religioso. Aquí es donde vuelvo a la relación de Huxley con la neuroteología. Su amplia erudición, su perfil conciliador, y la actualidad de sus ideas (independientemente de las carencias o desaciertos que contengan) le convierten, según creo, en un autor idóneo para ofrecer un marco de referencia desde el cual aproximarse a esta disciplina. Pero un marco de referencia distinto, puesto que, salvando contadas excepciones, la neuroteología ha sido principalmente examinada y comentada por científicos. Así, esta peculiar articulación entre autor y tema constituye, a mi juicio, uno de los aspectos más originales de la investigación que aquí presento. En resumidas cuentas, el presente trabajo se centra en el estudio de la experiencia religiosa tomando

la obra de Aldous Huxley como eje vertebrador, y procura describir su particular modo de vincular a las ciencias naturales con las humanidades y la religión, como así también, explicar sus aportes a los principales problemas de la neuroteología (especialmente a los que tienen que ver con la neuroteología *en tanto que disciplina científica*).

El armazón de la investigación se compone de una introducción, dos capítulos y una conclusión. El primer capítulo presenta las tesis fundamentales de Huxley sobre la experiencia religiosa (la idea de una filosofía perenne, la naturaleza y el impacto social de la experiencia mística, los tipos de experiencia mística, el lugar de dichas experiencias en el surgimiento y desarrollo de las religiones, etc.). Y el segundo capítulo desarrolla su propuesta neuroteológica (si es que puede hablarse de una *propuesta* huxleyana en sentido estricto): la noción de neuroteología, su carácter interdisciplinar, el lugar que Huxley otorga a la literatura en estudios que integran múltiples enfoques, el valor de la neuroteología en el desarrollo de una concepción científico-mística del mundo (es decir, no reductiva), la neuroteología y las experiencias farmacológicamente inducidas, y la posibilidad de perfilar un nuevo modelo de neuroteología.

Quiero concluir expresando mi agradecimiento a todos los que de manera directa o indirecta me han ayudado con la realización de este trabajo, especialmente a mi esposa, a mis padres, y al profesor Luis Echarte Alonso. También deseo agradecer a los profesores Antoni Gomila, José Manuel Giménez Amaya, José Ignacio Murrillo, Emilio García Sánchez y Jesús Isaías Gómez López por sus sugerencias y comentarios.