



LA RELIGIÓN COMO INSTINTO, PROPUESTAS INNATISTAS EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

RELIGION AS INSTINCT, INNATIST APPROACHES IN THE PHILOSOPHY OF RELIGION

M^a PILAR QUIROGA MÉNDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

Recibido: 04/07/2022 Aceptado: 22/09/2022

RESUMEN

El fenómeno religioso va a tener una presencia incuestionable en el nuevo paradigma de conocimiento hacia el que nos encaminamos porque supone la única resistencia al reduccionismo científico que se ha dado en occidente en las últimas décadas. Este trabajo explora las confluencias en el pensamiento sobre la religión en la obra de Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto y Jaspers. Dichas confluencias muestran la vivencia personal, emocional e intuitiva de la religiosidad, aportando la finalidad trascendente, el valor de lo místico y la idea de lo religioso como disposición latente. Todo ello nos permite establecer una descripción del fenómeno religioso característica y con múltiples elementos comunes y compatibles con una perspectiva innatista, que recupera su actualidad alejándose de los elementos racionales y materialistas, que son revisitados en importantes figuras de la filosofía de la religión.

Palabras clave: religión, filosofía, paradigma, innatismo, instinto.

ABSTRACT

The religious phenomenon will have an unquestionable presence in the new paradigm of knowledge towards which we are heading, because it represents the resistance to the imposition of scientific reductionism for the understanding of the world that has occurred in the West in recent decades. The purpose of this exploration is to obtain the confluences between the religious thought of Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto and Jaspers. These confluences show the personal, emotional and intuitive experience of religiosity, providing the transcendent purpose, the value of the mystical and the idea of the religious as a latent disposition, allow us to establish a description of the religious phenomenon, with multiple common elements compatible with an innatist perspective, which recovers its relevance by moving away from the rational and materialist elements that are revisited in important figures in the philosophy of religion.

Keywords: religion, philosophy, paradigm, innatism, instinct.

I. INTRODUCCIÓN

“Este instinto es religioso, quiere hacerse claro a sí mismo por medio de movimientos, por la formación de representaciones, por la producción de ideas cada vez más adelantadas y al fin lo consigue merced a la evolución acabada de las oscuras ideas a priori, de dónde se engendró”¹

Nos encaminamos sin duda hacia un nuevo paradigma de conocimiento, en el cual la religión va a tener una presencia incuestionable. Lo religioso es uno de los pocos aspectos que ha resistido el empuje de la ciencia, que con su procedimiento de “divide y domina” al estilo de Descartes, ha impuesto un reduccionismo salvaje para la comprensión del mundo como señala Skolimowsky en su propuesta de cambio de paradigma². El planteamiento de la religión y de otros procesos desde un enfoque innatista vuelve a ser actual y

¹ Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 153.

² Henrik Skolimowsky, *La mente participativa* (Gerona: Editorial Atalanta, 2016), 195. El discurso del método a pesar de ser un pequeño ensayo ha dado forma a las estrategias analíticas y reduccionistas que se encuentran en el enfoque atómico y analítico del conocimiento del mundo subjetivo. La esperanza de resolver los problemas dividiéndolos en otros más pequeños es compatible con la ciencia, pero esa misma división aleja la obtención del sentido y el alcance cuando el problema no tiene una resolución mecánica. La estrategia reduccionista analítica se basa en la creencia de que la comprensión de lo más elemental nos hará comprender lo general, pero no se puede entender la naturaleza del cosmos analizando su polvo, ni tampoco revelará la naturaleza del hombre el análisis de la estructura química de sus huesos.

encaja en los postulados de los nuevos paradigmas que, como presenta Kastrup, se alejan de los elementos racionales y materialistas³ y entroncan con las aportaciones de importantes figuras de la filosofía de la religión.

El instinto al que se refiere este trabajo es aquella cualidad esencial que remite a lo religioso, y que, sin poseer una forma precisamente determinada, se despliega en intuiciones, actitudes, pensamientos, sentimientos y comportamientos individuales en todo tiempo y lugar, a la vez que se configura en su dimensión social. Al estar presente en la mayoría de los seres humanos en el transcurso de la historia, desde el paleolítico hasta el presente, es muy posible que estos comportamientos deban su existencia a algún tipo de configuración preexistente⁴. El término instinto, aplicado a la experiencia religiosa, es un concepto equivalente al que Pinker⁵ denominó el instinto del lenguaje. El punto de inflexión surge con el descubrimiento de la gramática universal, que logra explicar desde una perspectiva generativa transformacional el lenguaje humano. Chomsky describió la adquisición de la lengua desde la existencia de una capacidad innata de manejo de las reglas que subyace a todos los lenguajes humanos. Chomsky⁶ en conversaciones con Foucault, describe el conocimiento instintivo señalando que quizás no está operando solamente en el lenguaje: “supongo que debe ocurrir algo similar en otras esferas de la inteligencia humana, de la cognición y de la conducta humana (...) existen un conjunto de esquemas o principios de organización innatos que guían nuestro comportamiento social, intelectual e individual. Esta hipótesis se aplicó a diferentes contenidos como al estudio de la moral, donde se investiga sobre la gramática moral universal

3 Bernardo Kastrup, *¿Por qué el materialismo es un embuste?* (Gerona: Editorial Atalanta, 2021), 19-29. Este autor propone un cambio de paradigma basándose en el agotamiento de lo que él define como materialismo metafísico occidental que ha llevado a proyectar un valor y un significado numinoso en las cosas. El mundo científico ha comenzado a creer que la ciencia puede sustituir a la filosofía, ya que gracias al éxito tecnológico cosechado por nuestra civilización muchos científicos han comenzado a creer que el método científico se basta para proporcionarnos una información completa de la naturaleza de la existencia, esto es una ontología completa, ignorando que la capacidad de predecir cómo se comportan las cosas en su relación mutua, dice poco de lo que son en sus fundamentos. La sobrerrepresentación de los científicos en la élite intelectual reconocida de nuestra sociedad en detrimento de artistas filósofos, poetas o psicólogos ha ocasionado un perjuicio enorme a nuestra cultura por el avance de una peligrosa combinación de ignorancia y arrogancia.

4 William R. Klemm, “God Spots in the Brain: Nine Categories of Unasked, Unanswered Questions”. *Religions* 11(9), (2020):468

5 Steven Pinker, *El instinto del lenguaje* (Madrid: Alianza Ensayo, 2003)

6 Noam Chomsky, Michel Foucault and Fons, Elder, *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder, Un debate* (Buenos Aires: Katz, 2006), 12.

utilizando un esquema similar al de la gramática generativa destacando sus aspectos innatistas⁷.

No estaría desencaminado pensar que, del mismo modo que ocurre con el lenguaje o con la moral, en las que bajo una misma estructura aparecen miles de variaciones, pudiera suceder con la religión, donde tendríamos igualmente un esquema repetido, una presencia atemporal y una enorme multiplicidad de credos. Afirmaba Pinker, para asentar el concepto de innatismo verbal, que nunca se contactó con ningún pueblo que no tuviera lenguaje; lo mismo podríamos señalar respecto a la religión, nunca se ha contactado con ningún pueblo que no haya tenido un pensamiento religioso.

Plantear lo religioso desde una perspectiva preexistente o innata es de máxima actualidad. Una posición que, por influencia de la ilustración y del cientifismo imperante se contemplaba como atrasada, acientífica o ligada a doctrinas metafísicas incompatibles con la ciencia, se ha visto recuperada por la influencia de un nuevo paradigma que asume la existencia de estructuras genéticamente heredadas, que se configuran, como señala Kelemen⁸, de forma emergente a través de períodos críticos. En medio de las afirmaciones que postulan la imposibilidad de la perspectiva innatista⁹ diferentes disciplinas están confluyendo en este paradigma para el estudio de la religión. Incluso la moderna neurociencia ha encontrado correlaciones entre pensamientos religiosos y áreas cerebrales activadas, habiéndose descubierto pruebas generales de innatismo en un grupo de neuronas que transmiten señales, previamente a haber tenido ninguna experiencia, como señala el grupo de Perin en 2011¹⁰. Desde la psicología se realizan descubrimientos en este sentido, sobre todo desde la especialidad cognitiva y neuropsicológica con Barrett¹¹ ¹² y también desde la psicología del desarrollo con Bloom¹³ y Tomasello¹⁴. Sin olvidar los precedentes teóricos de

7 M Pilar Quiroga, “El Innatismo Moral, un nuevo Paradigma de Desarrollo Moral, aportaciones desde la Cognición y la Neurociencia”. *Acción Psicológica*, 10(2), (2013): 191-209.

8 Deborah Kelemen, “Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature.” *Psychological Science* 15, 5 (2004): 295–301. doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x

9 Guillermo J. Lorenzo, “El innatismo y la ciencia: una historia de naufragios y una isla desierta”. *ENDOXÁ*, (46), (2020): 413–426.

10 Rodrigo Perin, Thomas Berger y Henry Markram, “A synaptic organizing principle for cortical neuronal groups”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(13), (2011): 5419–5424. <https://doi.org/10.1073/pnas.1016051108>

11 Justin Barrett, “Exploring the natural foundations of religion”. *Trends in cognitive sciences*, 4(1), (2000): 29–34. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(99)01419-9).

12 Justin Barrett, “Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?” . *Religion Compass* 1, 6. (2007): 768–786. doi:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x.

13 Paul Bloom, “Religion is natural”. *Developmental Science*, 10(1), (2007): 147–151.

14 Michael Tomasello, *Why we cooperate?* (Boston: Review Books. 2009)

la psicología analítica, que situaba los polos instinto-espíritu como extremos equilibradores de la energía psíquica del psicoanalista CG Jung¹⁵. También desde la sociología, encontramos tendencias semejantes en Stark¹⁶, en Berger¹⁷ Bellah¹⁸ y Abrutyn¹⁹, con las importantes aportaciones de Luckmann²⁰, quien hace varias décadas afirmaba que la religión ayuda al ser humano a trascender su naturaleza biológica construyendo universos simbólicos, y definiendo lo religioso como elemental, apriorístico, y encarnado de forma histórica mediante representaciones.

La filosofía, una disciplina especialmente cercana a la religión, aporta reflexiones y teorías definitivas para la comprensión del fenómeno religioso desde el siglo XVIII. No existe ninguna otra materia con un bagaje de conocimientos tan amplio, específico y sostenido a través de los siglos. Por ello sería muy significativo analizar si desde un área de pensamiento tan importante como la filosofía de la religión, al igual que sucede desde otras áreas de conocimiento, se podrían proponer aspectos compatibles con el innatismo. Para ello realizamos una exposición de las propuestas de autores de la filosofía de la religión en los primeros cien años de la disciplina. De todos los posibles, elegimos para nuestro análisis aquellos cuya temática y contenido filosófico ha sido fundamentalmente religioso. No incluimos autores que hayan explicado la religiosidad desde una perspectiva reduccionista, como Marx, Feuerbach o Freud, ni tampoco a figuras relevantes de la filosofía como Hume, Kant o Hegel, cuyas aportaciones a la filosofía de la religión, siendo de gran importancia, podríamos considerarlas derivadas de sus teorías generales, ni tampoco tomaremos autores de épocas anteriores a la fundación de la disciplina como delimita Fraijo²¹ en su gran obra.

La finalidad de esta investigación es obtener una perspectiva desde la cual sea posible observar las confluencias entre Schleiermacher, Kierkegaard, Bergson, Scheler, Otto y Jaspers, que nos permitan establecer unos contenidos descriptivos del fenómeno religioso. A partir de ese análisis se considerará la

15 Carl Gustav Jung, *La dinámica de lo inconsciente* (Barcelona: Trotta, 2004).

16 Rodney Stark, "Micro Foundations of Religion: A Revised Theory". *Sociological Theory*, 17(3), (1999): 264-289. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00080>

17 Peter Berger, *El dosel sagrado, para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona: Kairos, 1999).

18 Robert N. Bellah, *La religión en la evolución humana* (Madrid: CIS, 2017).

19 Seth Abrutyn, "Religious Autonomy and Religious Entrepreneurship: An Evolutionary Institutional's Take on the Axial Age." *Comparative Sociology*. 13(2), (2014):105-134.

20 Thomas Luckmann, *La religión invisible* (Salamanca: Sígueme, 1973) 36.

21 Manuel Fraijo, "Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad", en *Filosofía de la religión*, ed. por Manuel Fraijo, (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 12-46.

posibilidad de interpretar estos hallazgos con la descripción de la religiosidad desde una perspectiva innatista.

1. AUTORES PARA UNA DESCRIPCIÓN EN FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Aunque nuestro trabajo se refiere al componente denominado innato del fenómeno religioso, estrictamente no podríamos llamar innatistas a los autores de filosofía que presentamos.

La palabra innatismo, referida al fenómeno religioso incorpora una licencia que se refiere a la presencia de un impulso religioso de gran significación, que en cada autor adquiere un dinamismo característico. Rigurosamente la idea del innatismo no aparecería en la filosofía hasta la llegada del vitalismo europeo y en oposición a las explicaciones mecanicistas, sin embargo, entendido de un modo amplio, esta exposición se refiere al análisis de los contenidos que explican el impulso religioso en sus múltiples variantes tomadas desde los siguientes autores como referentes para este análisis.

1.1. F. Schleiermacher, el instinto que emociona.

Schleiermacher es un autor de máximo interés para la filosofía de la religión porque en contra de la revolución kantiana alejado del idealismo y de la ilustración que situaba al hombre-razón en el centro, piensa que la esencia de la religión está en el sentimiento y en la sensibilidad. Con la propuesta emocional este autor pone un contrapunto al marco ideológico de toda una época repleta de figuras tan importantes como Hume, Kant, o Hegel, con las que este autor manifestó su desacuerdo. Como señala Ginzo²², su formación original en el seno de una corriente pietista influyó en la importancia del papel del individuo y de la comunidad en la experiencia religiosa, así como en el carácter vivencial e intimista de la religión, que se aparta de aspectos dogmáticos y de prácticas ritualistas. Schleiermacher “no quería conocer a Dios sino sentirlo”²³, y la religión, “más que algo que cabría enseñar, sería algo que habría que suscitar”²⁴. Es destacable la inclinación mística de Schleiermacher: “que me resulta tan esencial y que me ha salvado y mantenido a flote en medio de todas las

22 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 239-264.

23 Manuel Fraijo, “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 12-46.

24 Ernest Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos, 1990), 18.

conmociones del escepticismo”²⁵. La confrontación con la filosofía de Kant en vez de llevarle hacia la vía racional, provoca en él una mayor “tendencia a la subjetivización, a la que ya le inclinaba su herencia pietista”²⁶, acercándole a la filosofía de Spinoza, que estaba revitalizándose en este momento. También se señala la afinidad de este autor con el movimiento romántico, observable en ese primer cuestionamiento radical de la cultura moderna, afín a la mística y adversario natural de la ilustración, según afirma Hartmann.²⁷

Schleiermacher se separa del camino primordialmente racional e inaugura otro, en el cual lo importante era la propia experiencia religiosa, fundada lejos del pensamiento y en completa cercanía al sentimiento y a la intuición. En ese contexto, las pruebas para la existencia de Dios no son necesarias: “es suficiente con la presencia inmediata y con el sentimiento espontáneo para comprobar su existencia”²⁸, todo ello dentro de una relación personal sobre la que construye toda su filosofía de la religión:

La religión fue el cuerpo maternal, en cuya sagrada oscuridad se alimentó mi vida juvenil y se preparó para el mundo que todavía constituía para ella una realidad no descifrada; en la religión ha respirado mi espíritu antes de que él hubiera hallado sus objetos externos (...), ella me ha enseñado a mantenerme a mí mismo como algo sagrado, con mis virtudes y mis defectos en mi existencia indivisa, y solo mediante ella he realizado el aprendizaje de la amistad y del amor²⁹.

Schleiermacher aspira a una concepción de la religión como una realidad autónoma, capaz de auto fundamentarse en sí misma, opuesta al racionalismo y cercana a la vivencia del misterio: “(...) es definida como sentido y gusto por lo infinito, es una actitud que se caracteriza por su pasividad infantil ante el misterio inefable del universo”³⁰. Existe además una predilección por la contemplación, por la admiración, y por el sobrecogimiento, alejándose de cualquier reduccionismo y considerando lo religioso como: “Un sentimiento de

25 Cf. Schleiermacher, 1990, 20.

26 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 242.

27 Ernest Schleiermacher, *Sobre la religión* (Madrid: Tecnos. 1990), 25.

28 Manuel Fraijo, “Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad”, en *Filosofía de la religión*, ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010) 26.

29 Cf. Schleiermacher, 1990, 12.

30 Cf. Schleiermacher, 1990, 52.

dependencia con el infinito”³¹ este es un concepto que podría ser fácilmente compartido con Kierkegaard.

1.2. S. Kierkegaard, el instinto apasionado

La filosofía de la religión del pensador Kierkegaard contrasta con los grandes autores de su época respecto a los cuales él mismo manifiesta sus divergencias. Kierkegaard critica duramente la vertiente antropológica de Feuerbach, entendiendo que sus aportaciones en filosofía de la religión destruyen la fe, debido a su proceso de racionalización. Frente a Schleiermacher, se muestra afín, aunque le reprocha los intentos de conciliación entre ciencia y fe, que para él son irreconciliables, como señala Larrañeta³². Desencantado con Kant, teme, respecto a Hegel, que su extraordinario proceso racionalizador pueda echar abajo la esencia del cristianismo. Afirma admirar a este último intelectualmente, pero señala qué ha construido un gran palacio intelectual para luego vivir en una choza, refiriéndose a que su pensamiento desvirtúa el cristianismo perdiéndose de este lo más esencial y valioso.

Frente a todas las corrientes idealistas, Kierkegaard destaca la necesidad de la recuperación de la existencia individual y de la subjetividad propia para así transformarse cada hombre en un verdadero pensador, auténticamente personal y genuinamente apasionado de sí mismo³³. En ese camino describirá estados de verdadera agonía existencial:

El resultado de mi vida es cero (...) mi alma está tan pesada que ningún pensamiento puede llevarla, ningún aletazo puede elevarla (...) si se mueve, se arrastra a ras del suelo igual que vuelan los pájaros cuando barruntan tormenta. Sobre mi ser íntimo se incubaba un abatimiento, una angustia que sospecha un temblor de tierra³⁴.

A partir de esa realidad radicalmente agónica e individual, la conciencia se amplía mediante la presentación y la relación con Dios. Ese Dios que se

31 Arsenio Ginzo, “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”, en *Filosofía de la religión* ed. Manuel Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 26.

32 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Søren Kierkegaard”, *Contrastes, Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 147-167

33 Leonardo Rodríguez, “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”, *Cauriensia* 17 (2022): 473-493.

34 Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia* (Barcelona: Espasa Calpe, 1977)

relaciona con el hombre de existencia a existencia, y sin pruebas racionales, ya que la razón es incapaz de probar que algo sea real y existente³⁵

El hombre completo aparece únicamente en su relación con Dios: “El hombre es definido como una síntesis del alma y cuerpo sostenida por el espíritu”³⁶. Antes de que se produzca este momento de plenitud, Kierkegaard, describe tres etapas y tres posibilidades de existencia, la estética, la ética y la religiosa. Solo en la última se encontrará el hombre completo. La primera, concentrada en el placer y en el estado poético e irresponsable, dará lugar a la desesperación. La segunda, comprometida y moral, se basa en la libertad del que se da a sí misma su propia ley, y llevará al arrepentimiento³⁷. Sin embargo, tras la tercera se encuentra la alegría, hallada como síntesis del infinito y de lo finito. El verdadero yo es el que acepta estar destinado a la entrega total. Así llega el salto³⁸, en el que el creyente se zambulle, llevado por su pasión:

La aparición de Dios siempre se da en un lugar diferente al de la razón, la aparición de Dios produce sin embargo un efecto singular, el sujeto pensante cambia, se trastorna se muda, su vida cambia, aunque no pueda explicarlo y ante esa realidad es necesario mantener esa contradicción de la razón y sostener la paradoja saltando por encima de la propia razón y creyendo, haciendo de esa creencia el dominio de la fe.³⁹

Kierkegaard cuenta con un deseo de infinito al que debe su completud, una pasión absoluta de interioridad, a la que accede mediante un acto de voluntad y el enérgico movimiento de un salto capaz de sostener las dudas para caer en un dominio de potencialidad creadora: “la fe es la contradicción entre la pasión infinita de la interioridad y la incertidumbre objetiva”⁴⁰.

1.3. H. Bergson, el instinto creador

Bergson, un filósofo tranquilo y moderado, fue también el responsable de una verdadera transformación de la conciencia, la más radical que haya

35 José María Valverde, “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo”, en *Filosofía de la religión* ed. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 265-295.

36 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Soren Kierkegaard”, *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 156.

37 Soren Kierkegaard, *Diapsalmata* (Madrid: Aguilar, 1978), 20.

38 Soren Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo* (Madrid: Trotta, 2009), 16.

39 Rafael Larrañeta, “Razón y religión en Soren Kierkegaard”. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3 (1998): 156.

40 Cf. Larrañeta, 1998, 161.

conocido la modernidad. A una velocidad apacible pero constante, la vida del filósofo francés discurrió en una lucha inquebrantable contra el mecanicismo, el naturalismo, el empirismo, el positivismo, y todo aquello que no respete la independencia del espíritu, y el carácter libre de la conciencia, además de ser un destacado anti-kantiano. El método positivo que reinaba en su época, y también en la nuestra, es criticado frontalmente por Bergson: “ese vicio de la época, que no es capaz de dar cuenta de nada genuino, solo sabe de restos o fragmentos (...) que no es navegación sino naufragio”⁴¹.

Para mostrar la independencia del espíritu, Bergson describió el concepto de *duración*, como aquello que se le escapa al mecanicismo en cuanto se remite a la consciencia íntima del paso del tiempo. La evolución creadora posee “las mismas características que definen a la conciencia y al espíritu, la novedad, la creatividad y la irreductibilidad a lo dado”⁴². La creación, la evolución creadora, el impulso vital, y la idea de un universo creador, serían las claves con las que Bergson, construye su modelo antropológico de filosofía vitalista: “A la idea de libertad y de creación vendrían a asociarse sentimientos de alegría y de fuerza, el hombre sentiría ser arrastrado por el optimismo, adquiriendo una mirada gozosa y transfiguradora del mundo”⁴³.

Para Bergson el Dios que presentan las tradiciones racionalistas de la filosofía no tiene nada que ver con el que aparece y sienten la mayoría de los hombres. La religión se divide en estática, determinada por las exigencias de la, estructura social; y en dinámica, manifestada a través de los místicos y de sus experiencias de transcendencia⁴⁴. También la moral tiene dos formas, una que se corresponde con la obligación y tiene carácter social, denominada *cerrada*, y otra *abierta*, que es referida a la aspiración ambas derivan de la vida y deben de ser entendidas como manifestaciones de esta. Bergson define la religión como acción, una especie de instinto en funcionamiento capaz de resolver de forma natural todos los problemas que el uso de la inteligencia ha creado al ser humano.

Pero es desde la mística donde se comprenden mejor las características de la religión porque, el Dios de la evolución creadora se convierte en un Dios cósmico. La experiencia mística supone una coincidencia parcial con el esfuerzo creador de la vida, un empeño que no pertenece a Dios, sino que “es Dios

41 Juan Arnau, *La invención de la libertad* (Gerona: Atalanta, 2016), 97.

42 Pedro Chacón, *Bergson* (Madrid: Editorial Cincel, 1988), 405.

43 Cf. Chacón, 1988, 406.

44 Pedro Chacón, “Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson”, en *Filosofía de la religión*, ed. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 370-402.

mismo”⁴⁵. En el místico aparecerían con claridad las grandes líneas que resuelven el problema de Dios: “el gran místico sería una individualidad que franquearía los límites materiales asignados a la especie, y que continuaría y prolongaría así la acción divina”⁴⁶.

1.4. Max Scheler, o el instinto irreductible.

El gran filósofo y fenomenólogo alemán, presenta su teoría en lo que se ha denominado su triple interés cognoscitivo: dominar la naturaleza, contemplar o filosofar, y salvarse. Es este tercer interés el que conecta con un hipotético impulso religioso. Las líneas de confluencia con Otto se basan en su descripción del análisis del acto o experiencia religiosa, del cual se seguiría la existencia de un Dios personal⁴⁷.

El hombre de Scheler pertenece al mundo y además pertenece al espíritu, siendo este segundo irreductible a la vida o a algún principio natural, introduciendo una crítica a cualquier forma de naturalismo o reduccionismo. Critica la reducción del hombre a impulsos económicos como en el marxismo, sexuales como en la teoría freudiana, o de adaptación natural como los principios de Darwin. Lo religioso se aparta radicalmente de la explicación funcionalista, y de ahí la reprobación de cualquier fundamento natural. Aunque a lo que Scheler se opone en realidad parece ser a un reduccionismo de lo religioso, más que a una posición opuesta a la naturaleza.

El espíritu se sublima porque carece de energía propia y la obtiene de los impulsos vitales, la misión del hombre se imbrica en un proyecto dinámico, en el que el espíritu se llena de vida y determina plenamente al hombre, produciendo al mismo tiempo una cierta fractura vital entre lo puramente instintivo y lo espiritual, conducido a través de los valores.

Un contemporáneo suyo CG Jung, con el que aparentemente no tuvo relación aunque pertenecían al mismo universo cultural, y también influido por Nietzsche, Von Hartman, Schopenhauer y Bergson, estaba describiendo al ser humano, en franca y directa oposición a Freud, como un ser llevado por fuerzas reguladas desde dos polos, el instinto y el espíritu, este último el más esencialmente presente en los seres humanos, e irreductible a la materia. Scheler podría

45 Juan Arnau, *La invención de la libertad* (Gerona: Atalanta, 2016), 102.

46 Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y la religión* (Buenos Aires: Sudamericana, 1962), 285.

47 Max Scheler, *De lo eterno en el hombre* (Madrid: Encuentro, 2007).

estar de acuerdo con este principio, aunque Jung va más allá, al afirmar que el espíritu tiene fuerza vital por sí mismo, equilibrándose ambos extremos en una regulación a la que da el nombre de enantiodromia, un principio energético que responde a principios de entropía.

1.5. R. Otto, *el instinto reconocido (a partir del a priori)*

El fenomenólogo de la religión R Otto publicaba un texto sobre lo sagrado en 1917, que se convertía en uno de los libros más leídos y traducidos del mundo⁴⁸ durante el siglo XX. Lo santo aparece como la categoría esencial de lo religioso, y es analizada desde sus componentes racionales e irracionales, numinosos, místicos, fascinantes, expresivos, históricos, y de manifestación. El autor se refiere a lo sagrado como una experiencia que no es racional, ni siquiera es sensorial, y cuyo centro principal provoca en los seres humanos situarse fuera de la propia identidad.

Este autor, que fue a un tiempo filósofo, teólogo, e historiador de las religiones, describe Lo Santo como una categoría a priori: “tenemos que prescindir aquí de toda experiencia sensible para referirnos a aquello que, independientemente de toda percepción, está predispuesto en la razón pura, en el mismo espíritu, como su disposición más primigenia”⁴⁹. Otto se refiere a la crítica de la razón pura de Kant para afirmar que, aunque nuestro conocimiento comienza con la experiencia no se origina del todo en la experiencia: “del mismo modo que lo numinoso irrumpe en la cognición más honda pero no antes de poseer datos y experiencias cósmicas, no nace de ellas, sino merced a ellas”⁵⁰. Los estímulos del mundo sensible son las provocaciones para que lo numinoso despierte por sí mismo. Esta forma de concebir los comportamientos religiosos como aspectos dispuestos a surgir, si son provocados desde los estímulos exteriores, coincide plenamente con las teorías de corte etológico o emergentista, que explican desde los paradigmas actuales de la aparición de la mayor parte de

48 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

49 Otto señala con gran claridad que lo Santo es una categoría compuesta por elementos racionales e irracionales, pero que ambos conforman una categoría para y a priori. Cf. Otto, 2001, 148.

50 “La confirmación de que lo numinoso es un elemento puro y a priori del conocimiento, se alcanza por reflexión sobre sí mismo y crítica de la razón. Encontramos predispuestos en estas convicciones y sentimientos que se diferencian por su naturaleza de todos los que pueden proporcionar la percepción sensible. No son percepciones sensibles, sino, en primer lugar, extrañas explicaciones y valoraciones de los datos suministrados por los sentidos (...) y en grado más alto, posiciones de objetos y entidades que no pertenecen ya al mundo perceptible, sino que se añaden a este y sobre éste”. Cf. Otto, 2001, 149.

las funciones psíquicas, como pueden ser el lenguaje, el pensamiento, el vínculo emocional, o los aspectos psicomotrices o perceptivos.

Para Otto, lo numinoso es un elemento puro y preexistente que existe en el alma, independientemente de toda experiencia sensible, y se distingue de la razón pura como algo más elevado o profundo que ella misma, una predisposición del espíritu evolucionado. Explica este desarrollo con la metáfora del germen de un árbol, o con las similitudes que existen en la física, entre la energía potencial y la energía actual. Es inconsistente, dirá Otto, exigir en el mundo de la física un sistema de energía almacenada, cuya transformación en energía cinética constituye el mecanismo cósmico y no exigir lo mismo en el mundo del espíritu: “A esta fuente, nosotros la llamamos disposición latente del espíritu humano, que se despierta y mueve por estímulos”⁵¹. Otto afirma que todos los intentos para explicar la religión desde diferentes aspectos fracasan debido al desconocimiento de que el elemento fundamental de la religión es el sentimiento numinoso y el significado autónomo de la categoría de lo santo, no reductible a ningún otro aspecto.

La matriz de lo religioso para Otto se sustenta en el elemento irracional que denomina numinosidad. Frente a la dimensión supra personal la criatura no puede situarse directamente sin deslumbramiento ante lo Santo: “necesita una posición oblicua, medio desviada o con el rostro cubierto”⁵². El elemento supra personal es especialmente importante para la descripción de lo numinoso porque hace saltar los límites de lo “personal-teístico”⁵³ para pasar a la apropiación como posesión por parte del Dios que: “penetra en él devoto y habita en él; o bien se iguala a él, mezclándose con su espíritu y convirtiéndose en parte suya, o bien se transforma en el ámbito en el que nos movemos vivimos y somos”⁵⁴. El autor se refiere a una condición en la cual lo religioso se experimenta como vida, o como el propio ser en un grado intenso, pero en una relación de adoración, alabanza o rezo.

1.6. K. Jaspers, el instinto envolvente

K. Jaspers trata de recuperar la trascendencia rompiendo con los moldes tradicionales y respondiendo contra el positivismo de la época. Esta nueva ciencia positiva había anulado la presencia religiosa, y había negado a Dios,

51 Cf. Otto, 2001, 152.

52 Cf. Otto, 2001, 68.

53 Cf. Otto, 2001, 63.

54 Cf. Otto, 2001, 63.

sobreponiendo un tipo de conocimiento empírico que le había arrebatado su lugar. Se refiere a Nietzsche y a Kierkegaard como las figuras a partir de las cuales era preciso filosofar, para alejarse de los dominios invasivos del positivismo decimonónico⁵⁵. Tampoco se puede sustentar lo religioso en la razón: “Un Dios demostrado no es Dios. De ahí que sólo quien parta de Dios, puede buscarlo”⁵⁶; la razón se convierte meramente en el impulso que empuja hacia la trascendencia. En su doble condición de filósofo y médico psiquiatra su voz es especialmente interesante como una llamada a la recuperación de la religiosidad a través de la trascendencia, pero también por su crítica al conocimiento científico cuando este tiene pretensiones de totalidad: “El conocimiento científico no puede dar ningún objetivo para la vida. No establece valores válidos. Como tal no puede dirigir. La ciencia no es capaz de responder a preguntas sobre su propio sentido.”⁵⁷

Jaspers enuncia el concepto de las cifras de la trascendencia, como categoría fundamental y clave para su interpretación religiosa. Las cifras se sitúan en el ámbito del salto de la existencia a la trascendencia. Y la trascendencia es perfectamente equiparable a la figura de Dios: “La trascendencia, más allá de todo mundo o ante todo mundo, se llama Dios”⁵⁸. El salto, que recuerda a Kierkegaard, significa una conversión o iluminación que implica la superación de la conciencia relativa o personal en la conciencia absoluta, capaz de romper los lazos que atan a lo sensible y que encierran al sujeto. Tras ese salto, se ilumina la trascendencia y la existencia, dándose estos dos elementos no en una simetría, sino en un movimiento hacia una unidad profunda: “puesto que la existencia se percibe a sí misma desfondada en transparencia hacia el origen, como fundada en la trascendencia, la cual aparece, así como lo verdaderamente definitivo, como lo envolvente de todos los envolventes”⁵⁹. La fantasía aparece como el verdadero órgano para la superación de lo empírico y para la exploración de lo nuevo:

La fantasía descubre la trascendencia puesto que libera el ojo que ve el ser (...) y esa es la condición positiva para la realización de la existencia, que además sin ella quedaría sin claridad en sí misma, todos estos procesos suceden no de una forma mecánica, o dejándose llevar, sino más bien por medio del

55 Andrés Torres Queiruga, “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión,” en *Filosofía de la religión*, edit. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 457-489.

56 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 31.

57 Karl Jaspers, *Filosofía de la existencia* (Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985), 17.

58 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 30.

59 Andrés Torres Queiruga, Andrés. “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión,” en *Filosofía de la religión*, edit. M. Fraijo (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 467.

esfuerzo y la valentía, por medio de la libertad, arrancándose y arrancando a la existencia misma en su posibilidad⁶⁰.

Cualquier nivel de la realidad empírica, intelectual o espiritual, puede convertirse en experiencia de desvelamiento de la trascendencia, como sería un paisaje, una teoría astronómica o un encuentro con el mal. Todo ello puede perder de repente sus contornos inmanentes para transformarse en vivencias de trascendencia. Por último, se debe señalar que es ese camino hacia la trascendencia lo que hace que el sujeto se personalice y se convierta cada vez más en sí mismo. Es un recorrido de conquista de la independencia del hombre como individuo: “Lo que Laotsé concibió en el Tao, Sócrates en el mandato divino y en el saber, Jeremías en Yahvéh que se le reveló; lo que Boecio, Bruno, Spinoza sabían: era lo que los hizo independientes”⁶¹.

II. ANÁLISIS DE LAS APORTACIONES

La exploración de las aportaciones de los autores precedentes nos permite acceder a una descripción de lo religioso en el que aparecen múltiples y significativas líneas de confluencia. En todos ellos observamos una oposición al pensamiento de su época, sea este idealista, racionalista o positivista. En la mayoría el antagonismo frente a las posiciones filosóficas de su época es beligerante y se sitúa en el origen de su pensamiento. Los tonos son diferentes: de la tranquilidad anti kantiana de Bergson, a la firmeza aseverativa de Otto; de la seguridad y serena certeza de Schleirmarcher, a la actitud despreciativa de Kierkegaard. Scheler, por otro lado, con su reprobación de cualquier naturalismo y reduccionismo, es apoyado por Bergson, y claramente por Jaspers. El mensaje es tan unitario que podemos afirmar que la filosofía de la religión se configura en todos al margen y en desafío al pensamiento de la época.

En esa búsqueda filosófica, todos los autores describen elementos emocionales, individuales, intuitivos o vitalistas para la explicación de lo religioso. La desconfianza en la razón y en el empirismo y la insuficiencia de estos aspectos para explicar la religiosidad, es un elemento común en todos ellos. Esto les separa frontalmente de otras filosofías racionalistas o empiristas, orientando el pensamiento hacia aspectos motivacionales. Las descripciones van desde la claridad de la invitación de Schleirmarcher de no conocer a Dios sino sentirlo, a la impresión amenazadora de la presencia de lo numinoso en Otto. La angustia y

60 Cf. Torres Queiruga, 2010, 467.

61 Karl Jaspers, *La fe filosófica* (Buenos Aires: Losada, 1953), 124.

la liberación de Kierkegaard, a su vez se parece al involucrimiento jasperiano, y a la felicidad panteísta de Bergson.

La intuición pasa a ser el elemento cognitivo original que guía el proceso. Al eliminar aspectos racionales, el sentimiento, la contemplación, y la admiración, priman en la experiencia, guiados por la sensibilidad de la intuición. Jaspers lo denomina la fantasía que libera al ojo de ver, señalándola como un órgano de superación de lo empírico. Por otro lado, la primacía de los aspectos intuitivos no sujetos al aprendizaje, da lugar a que lo religioso se convierta en un conocimiento accesible a todos.

La experiencia religiosa es una experiencia personal de tipo emocional, y la búsqueda de lo vivencial y existencial está en la base de todas las descripciones. En esta línea experiencial podemos observar el encuentro cuerpo a cuerpo de Kierkegaard, la sublimación a través de los valores de Scheler, la presencia cercana y tranquilizadora de Schleirmarcher, el aspecto envolvente de Jaspers, o la vivencia numinosa de Otto. La experiencia personal, lo intuitivo, y lo personalmente emocional, alejado todo ello de componentes racionales, acercan la experiencia religiosa hacia lo motivacional e irracionalmente inspirado, situándose, de este modo, cerca de lo instintivo.

Todos los autores incluyen y culminan sus aportaciones con aspectos que podríamos denominar místicos en la descripción de su filosofía de la religión. Estas actitudes son muy importantes porque elaboran una imagen del hombre frente a lo trascendente que perfila el modelo antropológico en cada una de estas filosofías, destacando una visión humana desde la incompletud. Vamos encontrando diferentes representaciones: el hombre tranquilo que respira en lo religioso de Schleirmarcher, el hombre angustiado que requiere un acto de voluntad para ir hacia la totalidad de Kierkegaard, el hombre socialmente adaptado que puede abrirse al infinito del universo creador de Bergson, el hombre que llega a través de los valores a moldear su espíritu de Scheler. Aparece también el hombre que solo puede transformarse ante lo numinoso de Otto, o el hombre de Jaspers, que a través de un salto convierte alternativamente su existencia en transcendencia. El ser humano se describe y se define en relación con una realidad trascendente, a la que instintivamente tiende.

Por otra parte, son los componentes místicos los que configuran el verdadero objetivo y la finalidad del instinto. El impulso o la motivación hacia la transcendencia se convierten en origen y propósito de la experiencia religiosa. Schleirmarcher ilustra esta tendencia en un sentimiento de dependencia con el infinito, una emoción inefable de misterio, de sentido, y de bienestar. Para Kierkegaard, el hombre completo solo lo es en su relación con Dios, en la creación

de una síntesis entre lo finito y lo infinito, en una persecución dirigida por la voluntad y por la pasión infinita de la interioridad. El misticismo verdadero, tiene para Bergson la meta de la divinización de la humanidad, el ser humano accede a través de la mística al centro de su impulso vital y lo hace desde una posición creadora. El hombre de Scheler, a pesar de la fractura, pertenece también al mundo del espíritu, al que este tiende sublimándose a través de los valores. Para Otto, lo místico es consustancial al encuentro con lo sagrado, y para Jaspers un salto necesario y recurrente, que conseguirá que el hombre se convierta en sí mismo en su ruptura con lo sensible y en su relación con lo trascendente. Para todos ellos lo instintivo es la motivación a la trascendencia.

Por último, hay que destacar el carácter preexistente que tiene lo religioso para estos autores. Otto es el que describe y reconoce con más claridad la categoría a priori de lo sagrado. Para este autor, el sentimiento religioso es una disposición latente y autónoma que se convierte en impulso. Jaspers y Scheler identifican las tendencias que subyacen a los movimientos que despliega el ser humano hacia su completud. Para Bergson, la religión es una tendencia que soporta el orden social en su dimensión estática, convirtiéndose en un instinto de funcionamiento capaz de resolver los problemas que la razón ha ocasionado. En su dimensión dinámica y abierta, sin embargo, se comporta como un a priori que marca una tendencia vital hacia la mística. Kierkegaard propone un programa vital que está inscrito en nuestra naturaleza, y al cual nos podemos acercar por efecto de nuestra voluntad. Para Schleiermacher lo religioso es una realidad autónoma capaz de configurarse a sí misma, este autor desliza la afirmación de que la religión no se ha de enseñar, sino suscitar, con lo que esto conlleva de conocimiento previo que no necesita, por tanto, ser aprendido.

Lo religioso se convierte para estos autores en algo preexistente, una predisposición latente operando como una categoría a priori de la realidad. La experiencia religiosa tiene una finalidad, un movimiento hacia la trascendencia potencial y también observable, que: “se convierte en intento y en impulso”⁶². Lo religioso surge de una experiencia personal, emocional, y vivencial, sin posibilidad de ser aprehendido más que desde lo intuitivo y motivacional. Todos estos elementos parecen compatibles con una propuesta innatista para la religión, que podemos describirla como la presencia de una realidad preexistente, finalista, emocional y universal.

62 Rudolf Otto, *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 152.

CONCLUSIONES

Los autores elegidos para describir el fenómeno religioso se han mostrado enormemente confluentes en múltiples aspectos de sus teorías. Hemos encontrado en todos ellos un posicionamiento crítico y un contrapunto ideológico a las corrientes de pensamiento mayoritarias en su época. Esto nos permite plantear la teoría de que la filosofía de la religión en sus inicios aparece al margen de los principales sistemas filosóficos, o en franca oposición a ellos.

Todos los autores analizados parten para la explicación del fenómeno religioso de aspectos irracionales, ligados a componentes intuitivos y motivacionales. Lo racional y lo perceptivo, no son capaces de dar cuenta del fenómeno religioso, que se describe desde lo emocional y desde lo subjetivamente vivenciado. Además, asumen que lo religioso es una disposición latente y preexistente del pensamiento. Aparecen en todos ellos los aspectos místicos, a partir de los cuales se establece el posicionamiento del hombre respecto a su relación a la trascendencia. Trascendencia que se sitúa como meta y razón de la religiosidad, como la finalidad y la razón última del impulso.

La categoría a priori es propia de los instintos funcionando de forma autónoma y prefigurada para la consciencia. También su activación sucede sin intervención de elementos racionales o perceptivos, que solo tienen su sentido como estimuladores de una acción que, en el fenómeno religioso, como señalan Otto y Jaspers, puede también activarse sin objeto, o infundir la categoría de lo sagrado a cualquier objeto. Esta característica también es definida por Lorenz⁶³, que denomina disparo al vacío, cuando debido a la tensión energética acumulada el instinto se proyecta, aunque no exista el objeto estimular adecuado o exista muy pobremente. Esto explicaría que en realidad no existe una no creencia que ponga en duda la universalidad del instinto religioso. Pudiera ser que el instinto siguiera existiendo para todos, pero en la actualidad y en el mundo occidental, estaría invistiendo objetos diferentes y alejados de los clásicamente religiosos.

La mística nos informa sobre el recorrido y la finalidad del instinto hacia la trascendencia, y también sobre el modelo antropológico que subyace en estas filosofías, ya que la descripción de lo humano se realiza en su relación con el absoluto.

Todos estos aspectos permiten afirmar, desde la filosofía de la religión la existencia de un conjunto de esquemas o principios de organización innatos, que

63 Lorenz, Konrad. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. (Barcelona: Planeta Agostini, 1984).

guían nuestro comportamiento y definen el impulso religioso como preexistente y no reducible a ningún otro. Al igual que en otras áreas de conocimiento, la filosofía de la religión nos ofrece una prefiguración de lo innato que contribuye y enriquece la descripción de la religiosidad.

Es este un campo de investigación que sin duda necesita ser establecido firmemente, contrastado y profundizado desde diferentes perspectivas y áreas de conocimiento. Es importante delimitar un contenido unánime para el concepto de innatismo, esta dificultad limita las conclusiones. Sería interesante también, profundizar en los elementos obtenidos, buscando mayores concurrencias y ampliando la exploración a otros autores de filosofía de la religión y a otras épocas, ya que la restricción de espacio hace que los hallazgos sean esperanzadores, pero limitados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abrutyn, Seth. "Religious Autonomy and Religious Entrepreneurship: An Evolutionary Institutionalism's Take on the Axial Age." *Comparative Sociology* 13(2) (2014):105-134.
- Arnaú, Juan. *La invención de la libertad*. Girona: Atalanta, 2016.
- Barrett Justin. "Exploring the natural foundations of religion". *Trends in cognitive sciences* 4(1), (2000): 29–34. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(99)01419-9)
- Barrett, Justin. "Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?" *Religion Compass* 1, no. 6. (2007): 768–786. doi:10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x.
- Bellah, Robert. *La religión en la evolución humana*. Madrid: CIS, 2017.
- Berger, Peter. *El dosel Sagrado, para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairos, 1999.
- Bergson, Henri. *Las dos fuentes de la moral y la religión*. Buenos Aires: Sudamericana, 1962.
- Bloom, Paul. "Religion is natural". *Developmental Science* 10(1), (2007):147–151. doi:10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x
- Chacón, Pedro. *Bergson*. Madrid: Editorial Cincel, 1988.
- Chacón, Pedro. "Mecánica y mística: la filosofía de la religión de Henri Bergson". En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 370-402. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Chomsky, Noam, Foucault, Michel, and Elders, Fons. *La Naturaleza Humana: Justicia versus Poder, Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Fraijo, Manuel. "Filosofía de la religión, una azarosa búsqueda de identidad. En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 12-46. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

- Ginzo, Arsenio. “Schleiermacher, la autonomía e inmediatez de la religión”. En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 239-264. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Jaspers, Karl. *Filosofía de la existencia*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985.
- Jaspers, Karl. *La fe filosófica*. Buenos Aires: Losada, 1953.
- Jung, Carl Gustav. *La dinámica de lo inconsciente*. Madrid: Trotta, 2004.
- Kastrup, Bernardo. *¿Por qué el materialismo es un embuste?* Gerona: Atalanta, 2021.
- Kelemen, Deborah. “Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning about Purpose and Design in Nature.” *Psychological Science* 15,5(2004): 295–301.
doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x
- Kierkegaard, Soren. *Diapsalmata*. Madrid: Aguilar, 1978.
- Kierkegaard, Soren. *Ejercitación del cristianismo*. Madrid: Trotta, 2009.
- Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*. Barcelona: Espasa Calpe, 1977.
- Klemm, William. R. God Spots in the Brain: Nine Categories of Unasked, Unanswered Questions. *Religions*. 11(9) (2020): 468.
- Larrañeta, Rafael. “Razón y religión en Soren Kierkegaard”. *Contrastes. Revista Internacional De Filosofía*, 3. (1998): 147-167
- Lorenz, Konrad. *Consideraciones sobre las conductas animal y humana*. Barcelona: Planeta Agostini, 1984.
- Lorenzo, Guillermo José. “El innatismo y la ciencia: una historia de naufragios y una isla desierta”. *ENDOXÁ*, (46), (2020): 413–426.
- Luckmann, Thomas. *La religión invisible*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Otto, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Perin Rodrigo, Berger Thomas, Markram, Henry. “A synaptic organizing principle for cortical neuronal groups”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 108(13), (2011): 5419–5424.
<https://doi.org/10.1073/pnas.1016051108>
- Pinker, Steven. *El instinto del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Quiroga, María Pilar. “El Innatismo Moral, un nuevo Paradigma de Desarrollo Moral, aportaciones desde la Cognición y la Neurociencia”. *Acción Psicológica*, 10(2), (2013): 191-209. <http://dx.doi.org/10.5944/ap.10.2>. ISSN 1578-908X.
- Rodríguez, Leonardo. “La elección de sí mismo y el proyecto filosófico de Kierkegaard”. *Cauriensia* 17 (2022): 473-493.
- Scheler, Max. *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro, 2007.
- Schleiermacher, Friederich Daniel, *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos. 1990.
- Skolimowski, Henrik. *La mente participativa, una nueva teoría del universo y del conocimiento*. Gerona: Atalanta, 2016.
- Stark, Rodney. “Micro Foundations of Religion: A Revised Theory”. *Sociological Theory*, 17(3), 1999: 264–289. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00080>
- Tomasello, Michael. *Why we cooperate?* Boston: Review Books, 2009.

Torres Queiruga, Andrés. “Karl Jaspers: la filosofía frente a la ciencia y a la religión.” En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 457-489. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

Valverde, José María. “Kierkegaard: la dificultad del cristianismo.” En *Filosofía de la religión*, editado por M. Fraijo, 265-290. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

M^a Pilar Quiroga Méndez
Facultad de Psicología
Universidad Pontificia de Salamanca
C/ Compañía, 5
37002 Salamanca
<https://orcid.org/0000-0001-6408-8855>

