

NATURALIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD (1)¹

CAMINO CAÑÓN LOYES
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN. Este artículo expone la emergencia de expresiones de la espiritualidad no vinculadas a la experiencia religiosa y, en particular, aquella manifestación que pretende situar esta dimensión humana como un fenómeno natural, reconocible y, por ello, transformable desde el método de las ciencias de la Naturaleza. Se presenta un amplio marco que sitúa este fenómeno en el desarrollo de las teorías que establecen un continuo entre biología y cultura. Se ofrecen ejemplos de autores que han presentado propuestas de espiritualidad sin Dios y algunas que responden al llamado «problema realmente difícil», de cómo dar cuenta desde la ciencia natural de este fenómeno de la consciencia. Se cierra señalando límites y remitiendo a la presentación de una propuesta de modelo antropológico con fundamentos clínicos y teóricos, que para dar cuenta del fenómeno de la espiritualidad precisa un marco teórico que supera los límites de la ciencia natural y acude, en este caso, al psicoanálisis. Este mismo modelo muestra también que la espiritualidad elaborada sobre la experiencia religiosa del sujeto es una de las vías de maduración humana.

PALABRAS CLAVE: espiritualidad, espiritualidad naturalizada, continuo biología y cultura, «problema realmente duro».

Naturalization of spirituality

ABSTRACT. This article exposes the emergence of expressions of spirituality not linked to religious experience, and in particular that manifestation that seeks to place this human dimension as a natural phenomenon, recognizable and therefore transformable from the method of the sciences of Nature. It presents a broad framework that places this phenomenon in the development of theories that establish a continuum between biology and culture. Examples of authors, who have presented proposals for spirituality without God are given, and some that respond to the, so called, «really difficult problem» of how to account for the natural science of this phenomenon of consciousness. It closes by pointing out limits and referring to the presentation of a proposal of an anthropological model with clinical and theoretical foundations that, in order to account for the phenomenon of spirituality, requires a theoretical framework that surpasses the limits of natural science and goes, in this case, to psychoanalysis. This same model also shows that the spirituality elaborated on the basis of the religious experience of the subject is one of the ways of human maturation.

KEY WORDS: spirituality, naturalized spirituality, continuous biology and culture continuous, the «really hard problem».

¹ Desarrollamos este tema en los artículos complementarios de Camino Cañón y Jordi Font, reflejando el mundo como su temáticas fueron expuestas en el *Simposio Naturaleza Humana 2.0* (Universidad P. Comillas, 11-13 febrero 2016). Este artículo tiene entidad propia y también puede leerse como una primera parte del escrito por Jordi Font y publicado en este número.

INTRODUCCIÓN

Este artículo es la primera parte de una exposición que se orienta a presentar una propuesta teórica en la que se da cuenta de la espiritualidad como una emergencia de la vida, para ser desarrollada por cualquier persona con independencia de creencias y opciones y que, a la vez, es sustrato para la vivencia de una fe religiosa conscientemente asumida. La construcción de este modelo antropológico pone de manifiesto la insuficiencia de la ciencia natural, en su estado actual, para dar cuenta del fenómeno de la espiritualidad. Su presentación es objeto del artículo del doctor Jordi Font, publicado en este mismo volumen, y va precedido de un estado de la cuestión que muestra expresiones del proceso de naturalización de la espiritualidad, como marco en el que situar nuestra propuesta, y que desarrollamos en las páginas que siguen.

EL PORQUÉ DE UN TÍTULO

Desde muchos ángulos se viene afirmando que la espiritualidad es constitutiva del ser humano, más allá de las formas que revista en una religión determinada o en una vida sin religión. La búsqueda de sentido realizada por los humanos a la que llamamos espiritualidad, constituye un proceso en la historia que se ha descrito de múltiples maneras: como estados de consciencia logrados por el primate evolucionado (Harris²), como un intento de responder a la perplejidad de sabernos mortales, contingentes, irrelevantes y, al mismo tiempo, únicos, lúcidos, con relatos de sentido sobre el sentido (Moya)³, como la dimensión del vivir humano que abre a dimensiones que están más allá del mundo (Wittgenstein), la experiencia del sujeto que se dispone a entrar en relación interior con algo invisible pero que es una realidad que le atrae (Font⁴) o la vivencia que abre al Misterio al que reconoce como fuente de armonía, de paz, de belleza, de bien, de amor. Los caminos que han conducido a esta situación son diversos y, como es propio de la historia humana, están llenos de propuestas paradójicas, antagónicas a veces, difícilmente conciliables a menudo. Pero eso mismo aparece como un estímulo para la investigación.

De modo esquemático podríamos visualizarlo por medio de un triángulo cuyos vértices: Naturaleza, Ser Humano y Dios (a veces, lo divino o los dioses), han mantenido una relación singular y permanente, si bien los tres vértices han protagonizado giros que modifican el lugar de cada una de las tres realidades en él, a veces en la base, a veces en el vértice superior.

De manera simplificada y para situar los grandes hitos, empecemos diciendo que en las culturas antiguas no hay distinción clara entre la naturaleza y lo

² HARRIS, S., *El fin de la fe*, Paradigma, Barcelona, 2007, pp. 221 y 222 ss.

³ MOYA, A., *Pensar desde la ciencia*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 69-70.

⁴ FONT, J., Ver su artículo en este número de *Pensamiento*.

divino, por lo que la tarea orientada a la viabilidad de la vida exigía a veces, el auxilio de los dioses o la trágica aceptación del destino. Todo lo imaginable realizado por el hombre sirve para librarlo de sentimientos de necesidad y para calmar sus sufrimientos, decía un icono de la racionalidad científica como Einstein⁵, quien denominaba a este modo de relación entre los humanos con lo divino, religión del miedo.

El pensamiento griego va a proponer que el vértice que cataliza la relación de los tres mencionados sea la Naturaleza. La estructura del ser humano se explica desde ella y, se abre, como causa, la posibilidad de lo divino. Con la caída del imperio romano, se gesta una cultura en la que el vértice superior, desde el cual se conjuga la relación de los tres, es Dios. Los sentimientos sociales aparecen como fuente de configuraciones religiosas, emergiendo el concepto de un Dios fuente de moralidad que supone un avance significativo sobre las religiones del miedo. La Naturaleza es vista como creación y el ser humano como imagen de Dios. En la Modernidad, el ser humano toma nueva conciencia de su interioridad lo que le lleva a exigir que la relación se configure desde el yo, a la vez que accede a un sentimiento de experiencia religiosa, que corresponde a lo que se ha llamado Religiosidad Cósmica y, que en algunos contextos constituyó el Deísmo, en la que no hay un concepto antropomórfico de Dios.

El paso de un lugar a otro por parte de los ocupantes de los vértices de nuestro triángulo virtual, ha tenido que ver con movimientos, en parte reactivos a la dominancia del elemento que ocupaba el vértice superior en el tiempo precedente, y en parte expansivos de la novedad apuntada, más acorde a las condiciones sociales y culturales de la etapa siguiente. Nuestro tiempo no está exento de ese mismo dinamismo.

En el momento presente, los supuestos desde los que la modernidad concibió la relación entre los tres vértices han sido profundamente modificados. Por una parte, y en el contexto de la crisis de la modernidad, son muchos los pensadores que vuelven a repensar dicha relación⁶. Por otra, los desarrollos de las ciencias han modificado los esquemas mismos del pensamiento⁷. Todo ello en unas condiciones socioculturales donde la red hace de la globalidad una dimensión que ha trastocado la relación entre el espacio y el tiempo, desencadenando una búsqueda en torno a la cuestión del sentido en la que los tres vértices están en continuo movimiento, de modo que, en algunos casos, el triángulo se ha transformado en un segmento en el que ya no hay lugar para Dios.

En lo que respecta a la religión y su relación con la espiritualidad, se habló de «vuelta a lo religioso» frente al proceso de secularización, que

⁵ Véase el escrito de EINSTEIN, A., «Ciencia y Religión» en: *Berliner Tageblatt*, 11 de nov.1930. Tomado de la versión española en: *Mis ideas y opiniones*, Antoni Bosch, editor, 2011.

⁶ Pensadores como Rosenzweig en el ámbito judío, o los autores del llamado giro teológico de la fenomenología francesa: Ricoeur, Levinas, J-L Marion; o el mismo Zubiri en la filosofía española.

⁷ Este hecho quedó reflejado en las ponencias del Simposio Naturaleza Humana 2.0, algunas de las cuales se publican en el presente volumen.

pronto se convirtió en «reencantamiento del mundo» con la apelación a una espiritualidad sin Dios. Este fenómeno cobra unas características propias en las culturas marcadas por la tradición naturalista⁸. Recientemente, autores como el sociólogo de la religión Peter Berger, han ofrecido una nueva lectura del fenómeno de la secularización y con ella el lugar de la espiritualidad en la vida de las sociedades marcadas por el dinamismo propio de la cultura tecnocientífica al interaccionar con las culturas plurales de las diversas sociedades.

En orden a precisar el alcance del título de este artículo, mencionamos ahora dos de los elementos dinamizadores de los cambios que están acaeciendo: la crisis de las creencias y el rebrotar del naturalismo. Digamos unas palabras sobre ambos.

La crisis de las creencias

Las creencias han sido uno de los blancos de la crisis de la modernidad.⁹ Muchas de las creencias asentadas en diversos ámbitos de la cultura: sean científicas, sociales, políticas, económicas, morales, de género, y en particular las religiosas, se han visto cuestionadas. Unas lo han sido por el pluralismo cultural que han supuesto los grandes movimientos migratorios de diverso tipo y el ya mencionado impacto de la globalización propia de la red. Otras, en concreto las antropológicas, se han visto cuestionadas por las nuevas posibilidades que los desarrollos del conocimiento científico y los logros tecnológicos que van aparejados han traído consigo al poner en cuestión el concepto mismo de naturaleza humana. Pero hoy, no se puede reclamar un concepto de humanidad donde la técnica y la ciencia estén ausentes¹⁰. Con ello tiene relación la crisis profunda de la conciencia moral que vivimos en cuestiones como la existencia de límites en el ámbito de las llamadas mejoras del cuerpo humano.

Las creencias religiosas han sido el blanco de cuestionamientos desde perspectivas tan diversas como la de ser portadoras de violencia (Nuevo Ateísmo), hasta rechazarlas por requerir un soporte metafísico (Vattimo, Comte-Sponville), por carecer de referente (Dennett), por haber sido fraguadas en contextos culturales preindustriales y resultar ininteligibles para la cultura contemporánea (Corbí), por remitir a interpretaciones contrarias a avances de la ciencia (invocaciones al eterno caso Galileo), etc.

También otras creencias, relacionadas con el horizonte prometeico de las ciencias y la tecnología, han sido cuestionadas. Por una parte, están aquellas que ligaban sin fisuras ciencias y progreso, buscando en éste la legitimación moral

⁸ Véase CAÑÓN, C., «El territorio de la espiritualidad naturalizada» en: *Scientia et Fides*, 3 (1) 2015, pp. 13-36. (Elaborado en el contexto del proyecto de Investigación Naturaleza Humana.2.0).

⁹ Puede verse: CAÑÓN, C., «Ciencia, humanismo y creencia, ¿un encuentro en el límite?» en: MORANO, C., CAMPOS, J. y ALCUBILLA, M. (coords.), *Ciencia, humanismo y creencia en una sociedad plural*, Ed. Univ. de Oviedo-Fundación Castroverde, Oviedo, 2012, pp. 17- 36.

¹⁰ Véase MOYA, A., *Biología y espíritu*, Sal Terrae, Santander, 2014, p. 121.

para cualquier paso adelante en la investigación o aplicación de resultados. Hoy amplios estudios muestran los destrozos para la vida ocasionados en el ecosistema por el uso irrestricto de resultados tecnológicos a la vez que reclaman la aplicación del principio de precaución y apelan a un desarrollo moral colectivo que sirva de referente ético para que las grandes decisiones políticas incidan en el cuidado del cosmos¹¹.

El naturalismo

Por su parte, el éxito de las ciencias biológicas, en particular las que se refieren al genoma y a las neurociencias, ha hecho emerger con nueva fuerza el llamado *naturalismo*, tanto en su aspecto epistemológico (sólo es cognoscible lo que es susceptible de ser tratado por el método científico), como en su dimensión ontológica (sólo existe aquello que es susceptible de ser conocido por el método científico). De ahí que para algunos el reconocimiento de la espiritualidad como un hecho en la vida de los seres humanos, va acompañado del reclamo de un estatuto «naturalizado» para esa dimensión, tradicionalmente ligada a la experiencia religiosa.

En los años setenta el debate suscitado por el Nobel francés Jacques Monod, en su libro *el Azar y la Necesidad*¹² sacó a la luz aspectos del naturalismo epistemológico al considerar que el llamado «postulado de objetividad de la Naturaleza», era la piedra angular del método científico. Preguntémonos por qué esta afirmación.

En el tiempo en que la Nueva Ciencia transformó las causas aristotélicas en relaciones matemáticas, la causa final se mostró irreductible a ellas. Este hecho viene considerándose como elemento de demarcación para decidir si la interpretación de un fenómeno del mundo natural puede considerarse o no como un resultado científico. Es decir, cualquier interpretación de los fenómenos dada en términos causas finales, o sea, de proyecto, queda excluida de serlo, por no cumplir el requisito de objetividad requerido.

Esta cuestión ha reaparecido en el momento presente, y lo hace de varias maneras. Por una parte, nos conduce a uno de los temas estrella de los autores del Nuevo Ateísmo, en particular de Richard Dawkins: la supuesta incompatibilidad de la biología evolutiva y el teísmo, expresada por este autor en su afirmación: «Darwin hizo posible ser un ateo intelectualmente satisfecho»¹³. Una manera de afirmar que una visión de la teoría de la evolución que incluya la perspectiva teleológica resultaría rechazada en su pretensión científica, y a fortiori, cualquier visión teísta queda excluida del ámbito de las ciencias naturales, lo que para Dawkins es suficiente para justificar la no existencia de Dios, ya que éste, de existir, debería ser cognoscible en ese ámbito.

¹¹ En el año, 2015, el papa FRANCISCO ha publicado *Laudato si*, una encíclica que confronta a fondo con la realidad inherente a esta cuestión y propone una «ética integral».

¹² MONOD, J., *El azar y la necesidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1973

¹³ DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid, 2007 (original inglés: 2006), p. 30.

Esto último se corresponde con la otra cara de la cuestión planteada por Monod, relevante en el momento presente, a saber, la prevalencia del naturalismo como perspectiva no sólo epistemológica, sino también ontológica. Si para conocer la Naturaleza, hay que presuponer la ausencia total de finalidad en ella, resulta innecesaria una ontología que no reduzca la realidad a lo dado en la Naturaleza.

En algunos autores la tesis ontológica es más débil, limitándose a afirmar que la acción causal sobre entidades del universo sólo puede deberse a entidades naturales, sin postular la identificación de la realidad con el mundo natural. Con ello, dejan abierta la posibilidad de existencia de Dios¹⁴. Estas posiciones tienen consecuencias para la visión teísta, y por ende para la concepción de la espiritualidad, en cuanto que está en juego el modo de comprender la acción de Dios en la naturaleza y en el mundo humano¹⁵.

El continuo entre biología y cultura

El naturalismo de hoy tiene características nuevas relacionadas con lo que se ha llamado segunda sociobiología o psicología evolucionista, propuestas de autores que apuntan a la desaparición del corte entre biología y cultura¹⁶. El proceso de naturalización en el que estamos inmersos nos coloca incesantemente ante nuevas posibilidades de cambios que, en el caso del ser humano, inciden en el control de su propia evolución. Hablar de naturaleza humana a la luz de nuestra animalidad, biología y ascendencia evolutiva es decir algo novedoso sobre nuestro status ontológico y existencial¹⁷. Las fuentes en las que beben los autores que en estas corrientes tratan de las preguntas sobre la libertad o la naturaleza de la conciencia, hasta ahora propias de la filosofía, son la física y la biología, es decir, aquellas disciplinas científicas cuyo objeto es el mundo natural. Y desde ellas tratan no solo de dar cuenta, en el marco del proceso evolutivo, de lo que hasta ahora conocemos de nuestro cuerpo: genes, sistema nervioso central, sino también de aproximarse, mediante modelos explicativos, a la conducta humana, incluyendo la dimensión moral de la misma o lo que conocemos como la dimensión espiritual.

En este contexto, se han hecho investigaciones orientadas a investigar las bases genéticas de la espiritualidad en los humanos. El hallazgo del llamado «gen de Dios» (VMAT2)¹⁸ es el inicio de un proceso complejo que incluye estudiar

¹⁴ Sostiene esta posición autores como el editor de *Zygon*, DRESS, W.B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, 1996.

¹⁵ Puede verse, por ejemplo, SWEETMAN, B., *La religión y la ciencia*, Sal Terrae/UPComillas, 2016, pp. 185-ss. (Original inglés 2010). Cuestiones como la posibilidad misma de los milagros o el sentido de la oración, en particular, de la oración de petición podrían considerarse afectadas.

¹⁶ Véase MOYA, A., (2014) *op.cit.*, p. 117. Entre los autores está Sam Harris, uno de los cuatro Jinetes del Nuevo Ateísmo, del que hablaremos en el apartado siguiente.

¹⁷ Véase MOYA, A., (2014) *op.cit.*, pp. 114-115

¹⁸ HAMER, D., *El gen de Dios*, La Esfera de los libros, Madrid, 2006.

la naturaleza de la conciencia, análisis genético y evaluación de los cambios detectables en el cerebro en personas que muestran un temperamento místico. Flanagan¹⁹ habló del «problema realmente duro» para nombrar la cuestión de cómo dar cuenta científicamente de la espiritualidad, como comentaremos en el segundo apartado.

El genetista y pensador español, Andrés Moya, recuerda cómo son muchos los filósofos que han reflexionado sobre la naturaleza humana en el interior de sus propios sistemas filosóficos, y lo han hecho con la particularidad de que la lógica que rige el discurso está encorsetada por «la propia necesidad de dar sentido a la existencia». Considera este autor que «la ciencia puede venir a ayudar a tales sistemas para evitar en cierto modo el dogmatismo que supone el encorsetamiento de la necesidad de sentido»²⁰. De este modo, la espiritualidad aparecería como «un fino logro, primero, de la evolución biológica, y luego, de la cultural»²¹. Para este autor, tanto la racionalidad como la espiritualidad tienen grados, de modo que cada persona puede ser una mezcla de ambas en dosis diferentes y atribuye a esta causa el que haya «espíritus con capacidad para sostener el agnosticismo como Gould²² o Ayala²³ o el ateísmo al modo de Dawkins²⁴, aun cuando eso comporte desasosiego y amargura en grado variable».²⁵

En la perspectiva de la segunda sociobiología o psicología evolucionista, a la que nos referíamos más arriba, se apunta a un naturalismo en el que entre biología y cultura hay un continuo, por el cual, el acceso al territorio de la espiritualidad le corresponde a la ciencia natural. Es otra manera de presentar lo que Flanagan llamaba el «problema realmente duro», según hemos dicho. De ahí que estemos hablando de naturalización de la espiritualidad y de espiritualidad naturalizada.

Y junto a este renacimiento del naturalismo en la afirmación de la existencia de un continuo entre naturaleza y cultura, a favor de la reducción de ésta la primera, se ha abierto paso una antropología que apunta como criterio de conocimiento lo que es *verificable experiencialmente*. Es decir, además del experimento propio de las ciencias matematizables, se contempla la experiencia humana como *locus* generador de conocimiento. Un hilo que retoma de manera nueva la «comprensión» propia de las ciencias humanas (Dilthey), frente al exclusivismo de la «explicación» propia de las ciencias de la Naturaleza (Mill). Por supuesto que esta aproximación no está exenta de la confrontación del naturalismo, pues todas las dimensiones de la experiencia humana, son reducibles, según las tesis de éste a procesos de la materia.

¹⁹ FLANAGAN, O. J., *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*, MIT, Cambridge Massachussets, 2007.

²⁰ MOYA, A. (2014) *op.cit.*, p. 156.

²¹ *Ibíd.*, 156.

²² GOULD, S. J., *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Critica, Barcelona, 2000.

²³ AYALA, F., *Evolución, ética y religión*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2013.

²⁴ DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa Calpe, Madrid, 2009.

²⁵ MOYA, A. (2014) *op.cit.* p. 157.

Son muchos, los autores que han tomado distancia respecto de posiciones naturalistas al tratar de dar cuenta de la experiencia espiritual y religiosa. Podríamos nombrar a Max Weber y Peter Berger en el campo de la sociología, Henri Bergson, Maurice Blondel, Emmanuel Mounier, Teilhard de Chardin o Miguel de Unamuno en el campo del pensamiento. En el ámbito de la psicología, nombres como Carl G. Jung o Abraham Maslow, W.R. Bion, por no hablar de Freud, Melanie Klein, D.W. Winnicott, y otros muchos que partieron de nuevos supuestos para constatar que la dimensión espiritual y, para algunos también la dimensión religiosa, es constitutiva del ser humano.

Hoy, el acercamiento a la experiencia humana, a la espiritualidad también, precisa un saber que conjugue las diversas visiones disponibles sobre el ser humano, desde sus bases biológicas a los procesos físicos, incorporando los desarrollos interpretativos de la psicología del inconsciente y el saber acumulado de las tradiciones espirituales cultivadas en el seno de las grandes tradiciones religiosas. La radicalidad de los cambios en la comprensión de los tres elementos de los vértices de nuestro triángulo: Dios, naturaleza y ser humano, han llevado a algunos autores a hablar incluso de un nuevo «tiempo axial»²⁶.

En el momento presente podemos mirar los cambios en la interacción de los tres vértices de nuestro triángulo inicial como dinámicas suscitadas por las búsquedas de sentido de la vida y podemos mirar también las indagaciones que tratan de dar razón de por qué se dan esas búsquedas, como hemos apuntado. Encontramos metáforas que buscan abrirnos a nuevas perspectivas²⁷: cambio de territorio, espiritualidad sin Dios, sin creencias, sin religiones, New Age, espiritualidad naturalizada,...Y siempre queda la búsqueda de una espiritualidad que mantiene a Dios en el vértice superior y le pone en relación con la Naturaleza y con el ser humano, que supone un corte epistemológico con las anteriores porque incorpora una Existencia no reducible a lo empírico ni a lo que pudiera emerger de ello. Una vía que sigue mostrando caminos en los que las mejores aspiraciones del espíritu humano están expuestas a una luz

²⁶ «Si ahora dirigimos nuestra atención al siglo XXI, podemos observar otra transformación de la conciencia, que Cousins denomina *segunda era axial*. Tal como la primera, esta nueva era ha estado desarrollándose durante varios siglos y ha alcanzado un punto crítico. Y al igual que primera, está causando una transformación radical de la conciencia. Mientras que la primera era axial produjo una conciencia individual e introspectiva, la segunda era se caracteriza por la conciencia global. La segunda era axial es, en gran medida, resultado de la creatividad y el ingenio humanos. La tecnología ha modificado radicalmente nuestra visión del mundo y de nosotros mismos... La segunda era axial interpela a las religiones a llevar a cabo una nueva integración de lo espiritual y lo material, de la energía sagrada y la energía secular en una única energía humana global. Por tanto, esta era fomenta el diálogo, la comunidad y las relaciones con una conciencia creciente de que cada persona es parte de un todo.» Cf. DELIO, I., *Cristo en evolución* (Prólogo de John F. Haught), Sal Terrae/Comillas, Santander, 2014, pp. 57-58.

²⁷ Esta es la función principal de la metáfora en opinión de R. Rorty. Véase CAÑÓN, C., «Redescribir, un método para una utopía» en: *Diálogo Filosófico*, 76 (2010), pp. 21-38 (ISSN:0213-1196)

que genera esperanza y que dinamiza tanto las capacidades de conocimiento para penetrar en lo desconocido del Universo y del ser humano, como las de la sensibilidad para promover compasión, y servicio hacia los más frágiles, sentimientos de justicia y de solidaridad hacia todos y deseo de soledad sonora ante el Misterio.

ESTADO DE LA CUESTIÓN. ALGUNAS CONCRECIONES

La experiencia espiritual surge cuando un ser humano se da a sí mismo la oportunidad de encontrarse con los enigmas que están velados en la cotidianidad, en el cuidado ordinario del vivir. En ese ejercicio, el encuentro con el enigma de la propia vida demanda sentido y verdad sobre ella, de modo que en esa búsqueda puede emerger una luz, tenue a veces, muy intensa otras, que posibilita percibir una nueva dimensión, la de lo desconocido, dirán unos, la del misterio, diremos nosotros, al que se reconoce como fuente de armonía, de paz, de belleza, de bien, de amor. En ambos casos, se percibe como invitación y oportunidad para adentrarse. Y, quien se atreve a hacerlo, encuentra que se le abren rutas, hasta entonces inéditas, para explorar. Rutas que algunos prefieren interpretar como espejismos fruto de la ilusión o del miedo y, por ello, nunca las transitarán. Quienes consideran que están ante un territorio desconocido, se sitúan ante él como un nuevo reto para el avance del conocimiento, negándose a sí mismos a abrirse a otras posibilidades. Hay también quien vislumbra que está ante algo que le trasciende²⁸; incluso puede experimentar que está ante Alguien en una radical alteridad (trascendencia) que se le hace presente en la interioridad de la vida humana (inmanencia) y le posibilita nuevos caminos de sentido²⁹.

Esta es la situación y las perspectivas plasmadas en la literatura actual sobre el tema. No podemos ser exhaustivos, ni pretendemos serlo; buscamos ofrecer

²⁸ Una referencia de María Zambrano expresa bellamente lo que decimos: «El descubrimiento de lo sagrado, —dice textualmente Zambrano—, también se lo debo, o estaba propiciado por un libro apasionadamente leído en mi adolescencia, publicado por la Revista de Occidente, de un autor alemán, Rudolf Otto, *Lo santo*, y yo me di cuenta de que no era lo santo sino lo sagrado: lo sagrado que está adscrito a un lugar, que no se manifiesta enteramente y que sobre todo se manifiesta adscrito a un lugar, y a mí esto me recordaba, cuando lo leí, vívidamente, a lo que me sucedía cuando de niña me llevaban de paseo por un cierto lugar de la ciudad de Segovia por donde corre y, entre unas pequeñas altas, se hunde el río que será el Eresma, un río que se irá serenando. Yo me escapaba y tenía que ir hacia esas peñas. Y en esas peñas había siempre, aunque fuera tiempo de sequía, una gota de agua. Esto era ya el comienzo de la transformación de lo simplemente o complejamente sacro, en algo transparente, en algo ya divino», ZAMBRANO, M., «A modo de autobiografía», en: *Anthropos*, n.º 70-71: «María Zambrano. Pensadora de la Aurora», Barcelona, 1987, p. 72. Alianza, Madrid, 1998. Esta cita me fue proporcionada por el prof. Antonio Sánchez Orantos.

²⁹ Cfr. SÁNCHEZ ORANTOS, A., «*Lo santo, la verdad de lo sagrado*», Ponencia inédita en: XIX Jornadas de Filosofía: *Pensar lo sagrado*. Universidad Pontificia Comillas, Octubre 2014.

algunas concreciones de las rutas actualmente abiertas y así situar la propuesta que haremos en la segunda parte de esta cuestión³⁰.

Espiritualidad vivida en el seno de una tradición religiosa

Sigue siendo válido para muchos, para quienes cultivan la fe en Dios, que ese cultivo lleva inherente una espiritualidad que da sentido a la vida. Y el Misterio es aquí la realidad de Dios. Por eso escribimos la palabra «Misterio» con mayúscula para diferenciarla de su sentido vulgar o filosófico, que la comprende como algo ignorado, inaccesible e incomprensible; y en singular, para diferenciarla de lo que en historia de las religiones se designa como «misterios» en relación con las religiones místicas; o cuando en el cristianismo se habla de «misterios» o sacramentos....³¹ La espiritualidad aparece así como una dinámica de la fe, cultivada en la interioridad y expresada en el servicio y el amor, que da sustento al sentido de la vida, como puede verse desarrollada en la parte segunda de este artículo.

En el presente, desde el interior de las iglesias cristianas se percibe la insistencia en la consonancia de la mística cristiana con la de otras religiones y con todos los movimientos en torno a la interioridad más allá de la religión, que lleva a entender la religiosidad como espiritualidad³². No faltan quienes exponiendo este estado de cosas, argumentan aportando dimensiones de la especificidad de la espiritualidad religiosa respecto de otras propuestas de espiritualidad³³. Y, pueden encontrarse voces que se resisten a usar el mismo término de «espiritualidad» para dinámicas teístas y para otras que no lo son.³⁴

El Dr. Rowan Williams, anterior Primado de la Iglesia anglicana, publicó, en 2012, un libro titulado *Fe en la plaza pública*, en el cual se confronta con los desafíos que la cultura contemporánea plantea al cristianismo. Entre ellos está el reto que supone el hecho de que en el pluralismo de nuestras sociedades haya emergido una espiritualidad basada en significados, valores, finalidades, motivaciones que puedan ser asequibles para cualquier ser humano profundizando en su propia experiencia personal sin necesidad de apelar a nada distinto de su propia creación, a un cultivo de lo que se conoce como «inteligencia espiritual»³⁵. Las tradiciones religiosas y las iglesias son

³⁰ Véase el artículo de Jordi Font en este volumen.

³¹ Puede verse el planteamiento que de este término hace Olegario González de Cardedal para la tradición cristiana en: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 10.

³² Cfr. URIBARRI, G., «La reserva escatológica: un concepto originario de Erik Peterson (1890-1960)» en: *Estudios Eclesiásticos*, 305, (2003) pp. 301-331.

³³ Véase, por ejemplo, la obra de WILLIAMS, R., *Faith in the public square*, Bloomsbury, London, 2012.

³⁴ Véase, p.e. MARGENAT, J.M., «Espiritualidad integral» en: *El Ciervo*, marzo-abril 2015.

³⁵ Si bien R. Williams no cita el término, una de las autoras, Danah Zohar, con cuya obra dialoga, (ZOHAR, D., AND MARSHALL, I., *Spiritual capital: wealth we can live by*, London, 2004) es quien ha puesto en circulación, en lengua inglesa, el término «inteligencia espiritual»,

irrelevantes para quienes cultivan este tipo de espiritualidad. Es más, para algunas de estas corrientes, aquellas aparecen como factores condicionantes para compartir significados y valoraciones; y aún más, el factor religioso está considerado como un factor de exclusión porque la pertenencia a una tradición religiosa, a una comunidad, marca fronteras, hay un dentro y un fuera. ¿Está cambiando el territorio? Se pregunta Williams³⁶. ¿Se está produciendo un fenómeno migratorio relevante?, añadimos nosotros.³⁷

Este fenómeno migratorio puede identificarse también en el movimiento recíproco en lo que podríamos describir como el paso de lo considerado «desconocido» hacia el Misterio, en un dinamismo que se abre a la posibilidad o incluso a la búsqueda de ese Misterio atisbado en expresiones de Dios en la historia³⁸. Kolakowski el gran filósofo polaco, pasó del marxismo a la fe en el Dios de Jesucristo, encontrando en la comunidad cristiana y en el culto que la congrega un dinamismo que le proporciona sentido para vivir, criterios morales y razones para esperar. Este autor no duda en afirmar que no tenemos otra opción que elegir, al modo de la opción pascaliana, entre dos formas irreconciliables de aceptar el mundo y nuestro lugar en él. Y ninguna de las dos opciones, como Pascal sostuviera, puede pretender que ser más «racional» que la otra. Una es la que se deriva de aceptar la existencia de Dios, la otra de aceptar su negación³⁹.

Considera Kolakowski que, si no existe Dios, nuestro pensamiento sólo puede guiarse por criterios empíricos y los criterios empíricos no llevan a Dios, por lo que no vamos a reconocerlo bajo ninguna manifestación que desde la otra perspectiva pudiera pensarse. Así la dinámica del sentido queda confinada a los límites del mundo, en terminología de Wittgenstein. Nuestra vida alimentará su experiencia de sentido en la dinámica de una vida «naturalmente vivida». Si, por el contrario, nos situamos en el horizonte que proporciona la afirmación «Dios existe», Él nos da las claves para percibir su mano en el curso de los acontecimientos y con la ayuda de esas claves reconocemos el sentido

que ha encontrado eco entre nosotros (cfr. TORRALBA, F., *Inteligencia espiritual*, Plataforma, Barcelona, 2010). Así lo introduce esta autora: «I define *spiritual capital* as the wealth, the power, and the influence that we gain by acting from a deep sense of meaning, our deepest values, and a sense of higher purpose, and all of these are best expressed through a life devoted to service. Based on this definition, *spiritual intelligence* is the intelligence by which we build spiritual capital. «Spirituality» in *Higher Education Newsletter*, August, 2010, vol.5 Issue 5.

³⁶ WILLIAMS, R., *op.cit.*, p.3

³⁷ Véase CAÑÓN, C. (2015) *op.cit.*

³⁸ Es interesante en este sentido el testimonio del filósofo Antony Flew, el ateo de mayor prestigio en el ámbito anglosajón en la segunda mitad del siglo XX. Véase su libro: FLEW, A., *Dios existe*, Editorial Trotta, Madrid 2012. Puede verse mi comentario a este acontecimiento en: CAÑÓN, C., «El Nuevo Ateísmo Científico» en: *Estudios Eclesiásticos*, nº 349, febrero 2014, vol. 89, pp. 307-336.

³⁹ KOLAKOWSKI, L., *Si Dios no existe... sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Tecnos, Madrid, 1985.

divino de todo cuanto ocurre. Nuestra vida se alimentará de la dinámica de una espiritualidad enraizada en la confianza y nutrida por los sentimientos generados en la participación del culto a Dios en el seno de una comunidad.

En lo que sigue tendremos ocasión de ver cómo la actitud natural vivida en el seno de los naturalismos, presentados en el apartado anterior, resulta suficiente para unos, pero insuficiente para otros que, sin embargo, prefieren no hacer la opción del teísmo. Veamos cómo se sitúan.

Espiritualidad sin Dios

Para quienes, en las opciones planteadas por Kolakowski se sitúan en una dinámica de la espiritualidad sin referencia a Dios, puede observarse que estas propuestas están hechas desde dos tipos de contextos: las que parten de personas con experiencia positiva de pertenencia a una tradición religiosa, en este caso al cristianismo vivido en la Iglesia católica, y las que son planteadas por autores que se confiesan naturalistas, cuya vida ordinaria es ajena a la religión⁴⁰ y participan de un contexto en el que se cultivan las ciencias experimentales.

Para el primer tipo haremos presentes las propuestas de Mariá Corbí⁴¹ y André Comte-Sponville⁴². Para el segundo, las de Owen Flanagan⁴³ y Sam Harris⁴⁴. Los dos primeros reconocen el valor de la religión para introducirse en una espiritualidad que puede culminar en experiencia mística, en la que el silencio es la clave para la apertura a lo absoluto. Pero mientras para Corbí las religiones han venido a ser una escalera de la que llegados a este punto de desarrollo hay que prescindir, para Comte Sponville, la espiritualidad puede convivir tanto con religiones como el con ateísmo. Que la espiritualidad se ha cultivado en contextos religiosos es un hecho históricamente constatado, ahora este filósofo francés se propone mostrar la plausibilidad de que la espiritualidad pudo florecer en la inmanencia del ateísmo.

Las posiciones de los otros dos autores proceden del cuestionamiento a la religión, pero junto a ello, también del reconocimiento de la existencia de niveles de experiencias de consciencia muy deseables que algunos logran en el seno de las religiones, como son los místicos de la tradición cristiana o de otras tradiciones como la budista con la que han entrado en contacto. Los dos, de modos diversos se preguntan cómo dar cuenta empíricamente de estos hechos.

⁴⁰ Traemos aquí las propuestas contempladas en el grupo de trabajo que se ocupó de este tema dentro del proyecto de investigación que dio origen al Simposio del cual es fruto esta reflexión. En lo que sigue nos apoyamos en los textos fruto de aquel trabajo.

⁴¹ CORBÍ, M., *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona, 2007.

⁴² COMTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona, 2007.

⁴³ FLANAGAN, O.J., *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*, MIT, Cambridge Massachusetts, 2007

⁴⁴ HARRIS, S. (2007) *op.cit.*

Espiritualidad laica, sin creencias, sin dioses, sin religión

En su obra *Espiritualidad laica, sin creencias, sin dioses, sin religión*, Corbí presenta una concepción antropológica en la que los seres humanos tenemos capacidad para acceder a la realidad de dos modos: uno relativo, que se corresponde con nuestras necesidades y, otro absoluto, independiente de ellas. Y esto, no como algo accidental, sino «esencial a nuestra especie».⁴⁵

En su interpretación, «(la religión ha supuesto) la iniciación y el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad»⁴⁶, que no es otra cosa que la espiritualidad. La espiritualidad, pues, sería el proceso por el cual el ser humano sale de la configuración de su vida desde la «necesidad en un medio de objetos» para iniciar una nueva conformación vital que concluirá en una nueva creación llena de belleza.

En este nuevo tiempo, la espiritualidad se desarrollará en una cultura sin religiones, en la que habrán desaparecido las creencias dejando el espacio a la fe, en la que la laicidad habrá purificado la vida social de símbolos, narraciones y metáforas elaboradas en tiempos pretéritos de las sociedades preindustriales. Será así como los seres humanos podrán mirar las cosas de un modo nuevo para ver, juzgar y discernir los problemas que envuelven la vida humana, ese espíritu que invita a distinguir con claridad las necesidades de la vida y su dimensión de absolutez⁴⁷.

La sabiduría decantada de las religiones será usada en el tiempo nuevo, como ya decíamos, al modo como Wittgenstein usó la escalera para llegar a donde pretendía y la tiró después⁴⁸, debe ser abandonada cuando se alcanza el «vislumbre» de esa dimensión absoluta. Y las narraciones, poemas y símbolos portadores de esa sabiduría serán meros soportes lingüísticos, metáforas sin referente en el más puro estilo de Rorty⁴⁹.

Además el camino hay que hacerlo bajo un cielo libre de creencias sin que ello suponga renunciar a la fe⁵⁰. Porque si bien en las sociedades preindustriales fe y creencia son nociones que iban unidas, esa indisolubilidad que parecía imposible de romper, ahora lo reconocemos como un nexo cuya ruptura era inconcebible en aquella cultura y ha dejado de serlo en la nuestra. La noción de fe supone una «noticia», ni conceptual ni simbólica, vacía de representación, que genera una certeza radical. Certeza, que al carecer de posibilidad de representación carece también de la posibilidad de ser formulada en creencias. La experiencia espiritual no precisa creencias. Aparecerían como generadas en el proceso de

⁴⁵ CORBÍ, M., (2007) *op.cit.* pp. 21-22.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 23.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 245.

⁴⁸ WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid, 1995 (Traducción de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera), nº7.

⁴⁹ Véase CAÑÓN C., «La Compasión, virtud pública en una sociedad democrática. Una lectura de R. Rorty», en: GARCÍA-BARÓ, M. y VILLAR, A., *Pensar la Compasión*, Universidad P. Comillas, Madrid, 2008, pp. 115-158.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 222.

programación colectiva engendrado por las sociedades preindustriales. La dificultad de muchos para desprenderse de ellas tiene explicaciones diversas, pero en ningún caso obedecen a motivos de autenticidad espiritual.

Para recorrer este camino, la compañía de maestros se hace necesaria, al modo como lo es en recorridos similares a éste de la espiritualidad, como serían los de la música, la poesía y el arte en general. Pero es preciso mantener la vigilancia para que esta compañía no acabe siendo un cauce para fundamentar nuevas creencias. Sólo caben símbolos y narraciones que preparen para abrirse al «gran silencio», atrio que da acceso a la dimensión absoluta de lo real, donde poder albergar a la vida cotidiana. Porque al proporcionar esa estancia se producirán expresiones de eticidad y devoción. La primera consiste en procurar el bien de los otros sin buscar beneficio propio y la segunda propicia una nueva manera de «sentir» lo real radicalmente abierta a la búsqueda de la dimensión absoluta de lo real.

Considera el autor que en una sociedad donde reine el laicismo, en el uso más común del término, el desarrollo de la espiritualidad se vería dañada. La razón que aduce es la reducción que el laicismo hace a la vida humana, limitándola a la de un viviente necesitado, negando así cualquier otra dimensión.⁵¹

Ateísmo y religión son espacios desde donde acceder a la dinámica de la espiritualidad

El filósofo y escritor francés, André Comte-Sponville, en su obra *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, hace una declaración de ateísmo con gran respeto hacia la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas, y en particular a la tradición católica de la que afirma ser deudor. La religión es una forma de vida espiritual, pero considerar esta forma como única, imposibilitaría entender con verdad lo que la vida espiritual es y significa en la vida humana. El ateísmo es otra posición desde la que acceder al dinamismo de la espiritualidad.

Una diferencia es importante para avanzar en el planteamiento de este autor. Ser ateo supone, filosóficamente, negar la independencia ontológica del espíritu, no su existencia. Ésta debe ser pensada como algo generado por la estructura misma de lo real en el proceso evolutivo. Y es en este marco, en el que el autor considera que hay un camino espiritual en el cual la existencia de lo absoluto aparece independiente de toda condición, relación o punto de vista, a la vez que rechaza la posibilidad de que dicho absoluto sea transcendente.

A transitar por ese camino espiritual invita este autor cultivando con fidelidad «nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad, nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo a lo Absoluto.»⁵²

⁵¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 303.

⁵² COMTE-SPONVILLE, A., (2007) *op.cit.*, p. 210.

Una definición de espiritualidad que se perfila a través de una doble referencia: Aristóteles y Spinoza y que abre un comprometido proyecto de vida espiritual.

Así el espíritu se nos aparece no como sustancia, sino como función que abre a lo absoluto: pensar, querer, imaginar, bromear...⁵³. Se trata de abrirse a realizar la experiencia de lo incondicionado en el seno de la inmanencia, algo que después de lo dicho, no se sustenta en ninguna contradicción. Somos seres finitos abiertos a lo absoluto y el «ejercicio» que mantiene esta apertura, posibilitando un saber experiencial, es la espiritualidad. Pensar dicha apertura es metafísica, ejercerla es espiritualidad.

Recorrer el camino de esta espiritualidad inmanente no es nada distinto del vivir, cuando éste busca un tipo de autenticidad que, para este autor, aparece claramente configurada en la «experiencia mística». Una expresión ésta de la «experiencia mística» que, según confiesa, sólo se atrevió a usar después de haber caído en la cuenta de que Wittgenstein lo había hecho en el *Tractatus*: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico»⁵⁴. Y también, «lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea»⁵⁵, es lo escondido en el ser aquello a lo que remite la experiencia mística y el misterio al que ésta abre más allá de la banalidad de los entes.

Esta experiencia no se logra sin adentrarse en dos modalidades del silencio: el propio de la atención, aquella de la que Simone Weil había dicho que en el límite es oración, y el propio de la sensación al que Krishnamurti se refería al hablar de la meditación como el silencio del pensamiento. El silencio aparece así como un sentimiento oceánico que engendra una profunda paz: «una verdad sin palabras, una conciencia sin ego, una felicidad sin narcisismo»⁵⁶. Se trata siempre de suspender o poner entre paréntesis la «actitud natural», la familiaridad y/o la banalidad con la que el ser humano trata con las cosas, es decir, lo ya pensado, lo ya conocido, lo ya sabido..., para poder hospedar en la intimidad más íntima de lo humano, sin deseos de abandonar la inmanencia, el misterio, porque «el misterio y la evidencia son una sola y la misma cosa, que es el mundo, el misterio del ser, la luminosidad del ser»⁵⁷. Así, la experiencia mística, culmen de la vida espiritual, ni demostrará ni negará la existencia de Dios.

Las señales de una auténtica vida espiritual, que para el autor consistiría en una vida alejada de todo proceso de alienación humana, las toma de las tradiciones espirituales clásicas. Al no estar actuantes sentimientos de necesidad, emergen otros como: plenitud, alegría simplicidad, unidad, serenidad, que el autor caracteriza como componentes de una forma de conciencia en la que desaparece el miedo al pasado y al futuro y crece la confianza en vivir un

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera), Alianza, Madrid, 1995. Sobre todo: 1; 1.1, 6.4;6.41; 6.42

⁵⁵ Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*. *Ibíd.*

⁵⁶ COMTE-SPONVILLE, A., (2007) *op.cit.* p. 166.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 170.

presente no como algo que puede ser elegido, sino como un tiempo que sólo se puede habitar, una manera de vivir «la eternidad». Espiritualidad de vida cotidiana y mística de eternidad, sintetiza Sánchez Orantos, en su lectura de la obra de Comte-Sponville⁵⁸.

Todo ser humano es según este autor, un ser espiritual⁵⁹, por lo que toda vida humana está abierta a ser configurada por un proyecto de vida espiritual. Esto es lo que aparece como núcleo de la propuesta de este autor, dejando en un segundo plano la discusión sobre la existencia o no de Dios y/o la persistencia o supresión de la religión, aunque afirmando en su propia construcción que ese proyecto de vida puede realizarse en la elección del ateísmo.

Hasta aquí dos ejemplos de espiritualidades vividas en el ámbito de «lo que hay» sin que Dios tenga cabida, pero que sitúan la espiritualidad en un ámbito de absoluto incondicionado con lo que de alguna manera la espiritualidad requiere para ser vivida una actitud que resulta difícil de calificar como «actitud natural». ¿Son estos tipos de espiritualidad «terceros excluidos» en la propuesta de Kolakowski?. Pasamos ahora a dar cuenta de otras expresiones de espiritualidad, nacidas éstas en ámbitos científicos de tradición naturalista.

La espiritualidad y el fin de la fe

En estos años del tercer milenio, los autores del Nuevo Ateísmo han sacado a la escena de los grandes debates públicos la apuesta por la tradición naturalista como forma de vida a la altura de los tiempos, contraponiéndola a las que, a su juicio, han propiciado las religiones⁶⁰. Han recogido la herencia de Hume y de Mill y los frutos de lo que los filósofos de la sospecha sembraron en el aire de su tiempo, preguntas y afirmaciones que en nuestra cultura reaparecen con nuevos ropajes. La afirmación de que Dios es mera construcción humana, o la denuncia de que las creencias que comporta la fe en Dios son fuente de opresión y de violencia.

En los años setenta el debate suscitado por el Nobel francés Jacques Monod, en su libro *el Azar y la Necesidad*⁶¹, al que hemos aludido en el apartado anterior, sacó a la luz, como decíamos, aspectos tanto del naturalismo epistemológico como ontológico. En este contexto naturalista, con las características del nuevo naturalismo también apuntadas, hay que situar una propuesta de espiritualidad llevada a cabo por el miembro más joven de los Cuatro Jinetes del Nuevo Ateísmo, Sam Harris, en una obra que fue, en los primeros meses de su publicación, un auténtico bestseller.

Ante las manifestaciones de vislumbre de trascendencia existentes en algunos sectores cultivadores de la espiritualidad, bien en el seno de las religiones o al

⁵⁸ SÁNCHEZ ORANTOS, A., «Para indagar sobre la posibilidad de una espiritualidad naturalizada» en: *Diálogo Filosófico*, 90, III/2014, pp. 374-402.

⁵⁹ COMTE-SPONVILLE, A. (2007), *op.cit.* p. 59.

⁶⁰ Cfr. CAÑÓN, C. (2013), *op.cit.*, pp. 1057-168

⁶¹ MONOD, J., *El Azar y la Necesidad*, Barral, Barcelona, 1973.

margen de ellas, los líderes del Nuevo Ateísmo se han apresurado a situarse con una doble posición. En primer lugar, con una negación; advierten que quien se apoye en ese vislumbre para afirmar otra realidad no cognoscible por los métodos de las ciencias naturales, se está dejando llevar por un espejismo, y realizando una construcción propiciada por la ilusión o el miedo. Pero también se da otra perspectiva. En Sam Harris, el más joven de los Nuevos Ateos, se puede encontrar una actitud de respeto cuando al acercarse a esas manifestaciones las reconoce como auténticas realidades humanas que algunos en la historia de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad han experimentado. Así dirá que «una semilla de verdad anida en el corazón de la religión, porque la especie espiritual, el comportamiento ético y las comunidades fuertes son esenciales para la felicidad humana...»⁶² O también: «Estas tradiciones espirituales sugieren que tenemos espacio de sobra para cambiar nuestra relación con el contenido de la consciencia, y por tanto, transformar la experiencia del mundo, (...) así lo atestigua una vasta literatura sobre la espiritualidad humana.»⁶³

El interés por la espiritualidad le surge así a Harris ante un hecho humano indiscutible: la búsqueda de la felicidad que realizamos cuando intentamos cambiar nuestra experiencia del mundo para poder dejar de vivirlo con la banalidad acostumbrada en la cotidianidad de una sociedad tecnocientífica consumista. «Para ser felices además de alimento, aceptará necesitamos la compañía de los demás. Pero, ¿son estas cosas suficientes para ser feliz? Es un hecho que hay personas que han logrado estados de consciencia que son radicalmente diferentes de los habituales en una vida inmersa en las actividades cotidianas, estados de consciencia que proporcionan experiencias de superación del sufrimiento que podríamos llamar estados de felicidad»⁶⁴.

El término «espiritual» y sus derivados no le gustan por las connotaciones religiosas que todavía tienen, el término «místico», aunque tampoco goza de sus preferencias lo acepta, por la misma razón que aducía Comte-Sponville: por haber sido utilizado por Wittgenstein. Considera Harris que el cultivo de ciertas emociones como las que están en la base del sentimiento de compasión, la aplicación de ciertas reglas de ascesis y de técnicas de meditación, sería suficiente para lograr ese estado privilegiado de consciencia propio de los estados místicos.

El reconocimiento de la existencia de esos «instantes», como los llamaría Kierkegaard, no quiebra sin embargo, para este autor, la «actitud natural». Dicho de otra manera, la tradición naturalista se ha propuesto, y se propone de nuevo, dar cuenta de ellos como estados de consciencia logrados por un primate evolucionado como desarrollo de sus procesos neurológicos, sin necesidad de acudir a otro nivel de realidad.

Explorar este terreno, verdadero logro del primate evolucionado, va a depender de cómo proceda nuestro discurso sobre la religión de manera que

⁶² HARRIS, S. (2007) *op.cit.*

⁶³ *Ibíd.*, p. 207

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 190 y 220.

deje de tener sentido hablar de «experiencia religiosa» y sólo podamos hablar de «experiencia espiritual».

Este autor se sitúa ante lo que él denomina «el irritante misterio del mundo» de tres modos: algo que puede ser analizado mediante conceptos, es decir, con la ciencia; algo que puede ser analizado mediante conceptos malos que ocupan el lugar de los buenos, eso sería la religión; o experimentado el mundo libre de conceptos, estaríamos en el misticismo⁶⁵. La opción para Harris es conjugar la primera, es decir la ciencia, con la tercera, es decir, con la espiritualidad.

En su opinión, la religión debe ser combatida pues alimenta creencias que son experimentadas como certezas y que tienen además una potencia extraordinaria para mover a la acción. De ahí su capacidad para generar violencia y sufrimiento. Y si Corbí, como veíamos separaba creencias y fe para quedarse con la segunda, Harris no realizará ningún análisis de ese tipo, para él, fe y creencias se reclaman mutuamente, por lo que su objetivo, en el que militantemente está comprometido, será el fin de la fe. El desarrollo de la humanidad vendrá posibilitado por el logro de que las identidades morales tengan un solo denominador común: lo humano; sin que las creencias religiosas añadan nada significativo que imponga fardos pesados y sufrimiento. En el libro al que venimos refiriéndonos, su autor termina con las siguientes afirmaciones:

«Está claro que debe ser posible reunir, espiritualidad y ética en nuestra forma de pensar sobre el mundo. Esto sería el principio de un acercamiento racional a nuestras más profundas preocupaciones personales. También sería el fin de la fe.»⁶⁶

«El problema realmente duro»

Al inicio de este escrito, citábamos a un autor significativo de esta tradición naturalista, un profesor del MIT, Owen J. Flanagan, que ha calificado el desafío de dar cuenta de la existencia de esos estados especiales de consciencia, dentro del naturalismo como el problema realmente duro⁶⁷, haciendo referencia a lo que el filósofo Chalmers había acuñado como «el problema duro» en una célebre conferencia dada en 1994, con el título: «Toward a Scientific Basis for Consciousness»⁶⁸. El término se refiere a cómo lograr que las ciencias neurológicas puedan explicar la realidad de la consciencia, cuestión abierta donde las haya.⁶⁹ Se estableció así una distinción entre los problemas fáciles y el problema duro. El problema fácil se refiere a cómo dar cuenta mediante teorías físicas de

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 221. Pareciera, por este modo de decir, que Harris no diferencia aquí religión y teología, o quizás religión y metafísica.

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 221-222

⁶⁷ FLANAGAN, O. J., *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*, MIT, Cambridge Massachussets, 2007.

⁶⁸ CHALMERS, D. J., «Facing up the Problem of Conciensus» en: *Journal of Conciensus Studies*, vol 2, nº3 1995,200-219. La revista científica *Journal of Conciensus Studies*, en el volumen citado reserva un apartado al cual se invita a los autores a referirse a esta cuestión como el «problema duro».

⁶⁹ FLANAGAN, O. J. (2007) *op.cit.*

las funciones cognitivas, como pueden ser focalizar la atención, discriminar, etc. Pero el problema duro consiste en explicar la relación entre los fenómenos físicos, tales como procesos cerebrales, y la experiencia en cuanto tal, es decir, fenómenos de consciencia o estados mentales, es explicar cómo la mente es posible en un mundo material, cómo pudo emerger el extraordinario mundo privado de mi consciencia a partir de la actividad neuronal. Ahora, Flannagan, da un paso más, y considera que el problema realmente duro consiste en encontrar una explicación científica que dé cuenta de una espiritualidad sin Dios.⁷⁰

Para este autor, la espiritualidad se inscribe sobre todo en el proceso de búsqueda de sentido de los seres humanos, búsqueda que no es separable de la también búsqueda de la felicidad. El sentido, si hay una cosa tal, involucra más que lo que hay. Así, para este autor, mientras que si aceptamos la teoría de Darwin, probablemente la consciencia, cuya existencia es un hecho, sirve a una función biológica, en relación al sentido empezamos por constatar que el exista el sentido es una cuestión controvertida. Narramos historias para contar que una vida ha tenido sentido, pero no sabemos cómo aproximarnos a qué sea el sentido de la vida si sólo contamos con las ciencias de la mente o de la biología. De alguna manera estas ciencias «son parte del problema, pero no parte de la solución del problema del sentido». Este problema realmente duro requiere situar nuestras búsquedas en un dominio más amplio que se ha ido gestando en oriente y occidente con preguntas filosóficas, desarrollo de las religiones, de la política y sus teorizaciones, así como los saberes propios de la psicología, la antropología, la sociología y la economía. Podríamos decir que en esta búsqueda nada humano le es ajeno, pues precisamente lo que está en juego es el sentido de vivir humanamente, la felicidad de los seres humanos, o si se prefiere, el camino hacia propia plenitud. Necesitamos salir hacia otros ámbitos, y el autor precisa: «decir algo de manera naturalista y sistemática acerca de lo que contribuye a la prosperidad humana y lo que da sentido a la vida, si es que algo lo da».⁷¹

La pregunta ahora se transforma en esta otra: ¿Cómo un naturalista da sentido al significado, a lo mágico, al misterio de la vida? Porque la religión no es camino para él. Lo ha sido en la historia, y lo es para muchos en sus diversas expresiones. Pero hay quien considera, el autor en concreto, que la religión proporciona historias fantásticas, algunas muy consoladoras, pero que impiden llegar a ser seres históricamente maduros.

Después de indagaciones sociológicas y psicológicas y de explorar construcciones teóricas con la ayuda de constructos de la epistemología, da cuenta de algunas exploraciones realizadas durante una estancia en el Tíbet y concluye su libro con la siguiente caracterización de lo que entiende por espiritualidad naturalizada:

⁷⁰ Así, el título de su libro es precisamente: «*El problema realmente duro: Sentido en un mundo material*».

⁷¹ *Ibíd.*, p. 186

«La felicidad, el florecer y el sentido residen en la proximidad de los ideales encarnados del bien humano que conectan con un objetivo más allá de mis deseos personales, y que incluyen a las personas actuales y futuras, posiblemente a todos los seres sintientes (...). Puede haber casas de adoración donde la gente comprometida con este modo de vivir se reúne para afirmarlo. Esta es la buena noticia. Y esto es espiritualidad naturalizada. Amén.»⁷²

Con este canto de ecos fuertemente budistas, parece concluir que la espiritualidad viene a ser un modo de vivir abierto a ideales del bien, que incluyen a todos los seres sintientes, en particular a los humanos de todos los tiempos. Y este modo de vivir requiere ser sostenido por la comunidad humana que participe de los mismos ideales y que se haya embarcado en la misma aventura. Sin referencia a Dios, en eso consiste su naturalismo. El «problema realmente duro» solo queda planteado.

PARA ABRIR OTRA PUERTA

Lo expuesto hasta aquí muestra cómo las búsquedas por el sentido de la vida y del universo, por el sentido del ser humano han aflorado en contextos ajenos a la religión. Y en particular, nos ha interesado poner de manifiesto cómo dentro del territorio naturalista se intenta también dar cuenta de una experiencia humana singular, como es la espiritualidad.

En otro lugar he expuesto cómo el reconocimiento de los agujeros de la ciencia por parte de algunos filósofos, les ha llevado a criticar el materialismo fiscalista y a buscar respuestas que amplían los supuestos del marco naturalista.⁷³ Miguel Espinosa y la de Thomas Nagel están entre ellos⁷⁴. Para estos autores, la teleología les resulta necesaria para dar cuenta de los agujeros de las ciencias y la aceptan ampliando la casa del naturalismo; pero se resisten a aceptar el teísmo. En el caso de Espinosa, porque intenta lograr su objetivo sin violar lo que la navaja de Ockham supuestamente requeriría: no introducir un ente, que este autor considera innecesario. Pero su propuesta no convence a todos⁷⁵. En el caso de Thomas Nagel, él mismo da la pista: carece del *sensus divinitatis*, que, en palabras del propio autor, posibilita y compele a muchas personas a ver en el mundo la expresión de un propósito divino.

⁷² *Ibíd.*, p. 219.

⁷³ Véase CAÑÓN C., «El territorio de la espiritualidad naturalizada» en: *Scientia et Fides*, 3(1)2015, 13-36.

⁷⁴ ESPINOSA, M., «En busca de un naturalismo integral repensado» en: *Eikasía. Revista de Filosofía* 35, 2010, pp. 58-100. *Repenser le naturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2014. NAGEL, TH., *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

⁷⁵ Véase MURILLO I., «El naturalismo renovado. Debate con Miguel Espinoza» en: *Diálogo filosófico*, n° 89, 2014, pp. 207-222

Pensamos que hay otros caminos para el diálogo y la argumentación sobre estas posturas y, por ello, este artículo, como decíamos en su inicio, se complementa con otro publicado en este mismo volumen⁷⁶, en el que se ofrece un modelo antropológico para dar cuenta del fenómeno de la espiritualidad elaborado desde la experiencia clínica y la reflexión teórica. Este modelo para dar cuenta del fenómeno de la espiritualidad precisa un marco teórico que supera los límites de la ciencia natural y acude al psicoanálisis. Y este mismo modelo muestra también que la espiritualidad elaborada sobre la experiencia religiosa del sujeto es una de las vías de maduración humana.

Albert Einstein dejó escrito que «El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir.»⁷⁷ Y para desarrollar el sentido del misterio, los seres humanos necesitamos cultivar otras dimensiones y otras racionalidades, no sólo la racionalidad científica o la filosófica cuando se ciñe exclusivamente a los límites del conocimiento impuestos por aquella.

Considero que la espiritualidad naturalizada, en la acepción aquí expresada, es un paso positivo en el interior de la tradición naturalista, y ello porque proporciona un espacio de encuentro, y por lo mismo de contraste, con otras expresiones de la espiritualidad que hoy emergen en el panorama de las sociedades secularizadas. Los buscadores en estas sociedades podrán realizar su propia peregrinación para abrirse a la experiencia del misterio y para descubrir en las diversas formas de vida perfiladas por las espiritualidades existentes, la experiencia de sentido que abra a mayores cotas de plenitud humana.

Universidad P. Comillas
(Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión)
Simposio Naturaleza Humana 2.0, 11-13/II/2016)
cloyes@comillas.edu

CAMINO CAÑÓN LOYES

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]

⁷⁶ Véase FONT, J.: «Espiritualidad naturalizada (2)» en este volumen.

⁷⁷ EINSTEIN A.: «*Lo que creo*». *Mi visión del mundo*. Barcelona. Tusquets 1995/1930.