

LA CUESTIÓN DE LA NATURALIZACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD

Dra. Camino Cañon Loyes

Aula de Teología
5 de Febrero de 2019

(Transcripción de la conferencia grabada)

INTRODUCCIÓN

Muchas gracias, Jesús. En primer lugar, agradecer la oportunidad que se me da en esta Aula de Teología de poner a compartir con todos Vds. una reflexión que comencé hace bastantes años, y que luego he continuado, de un tema que ha evolucionado ciertamente.

En el año 2012, el entonces Primado de la Iglesia Anglicana Rowans Williams, en una conferencia titulada "Fe en la plaza pública", se preguntaba si estaba habiendo una emigración de la espiritualidad respecto de las religiones. Esta pregunta, que podía parecer retórica, no lo era en absoluto, y se ha ido convirtiendo en una pregunta más común. En este momento todo el mundo entiende lo que eso significa, y se ha ido generando una posición de "buscadores" que alguno ha tipificado como 'los que, estando en una religión, de repente deciden buscar por otros caminos para responder a la pregunta por el sentido de la vida'. Junto a éstos hay otros a los que se suele llamar "moradores", que 'deciden permanecer en la experiencia religiosa y buscar ahí mismo la experiencia profunda, espiritual que, de alguna manera, sabemos que siempre ha existido' y más en este país, que ha dado grandes místicos a lo largo de los siglos.

Aun así parece que puede haber algunas personas, muchas, que empiezan a darse cuenta de que la experiencia religiosa que han vivido tenía más que ver con rituales, doctrina, incluso moral, que de experiencia mística. Y aquello que Rahner dijo hace muchos años: "En el siglo XXI el cristianismo, o será místico o no será", en este momento también cualquier persona podría comprender bien el alcance de esta afirmación.

El título que he dado a la conferencia tiene que ver fundamentalmente, no con toda la gama de espiritualidades que en este momento están en la calle, sino más específicamente con aquellas que pretenden, de alguna manera, poner la ciencia, en su caso desarrollo de la tecnología, de la tecno-ciencia- como el camino de futuro y desde él buscar también vías para el desarrollo de esa dimensión espiritual humana.

Voy a hacer una introducción un poco larga para situar el estado de la cuestión y luego caracterizaré con cierto detalle, aunque no voy a entrar en las cuestiones filosóficas más de fondo, "a qué llamamos espiritualidad naturalizada" en sentido propio. Presentaré brevemente a dos autores y, para terminar, haré unas consideraciones finales.

1. RELEVANCIA DE LA ESPIRITUALIDAD EN NUESTRO PRESENTE CULTURAL

Desde muchos ángulos se viene afirmando que la espiritualidad es constitutiva del ser humano, más allá de las formas que revistan 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 como un intento de responder a la perplejidad de sabernos mortales, contingentes, irrelevantes y, al mismo tiempo, de sabernos lúcidos y con relatos de sentido sobre el sentido mismo. Ésta es la posición de un español, del profesor Moya, que trata de estas cuestiones.

Como la dimensión del vivir humano que abre a dimensiones que están más allá del mundo. Es una posición que tiene un siglo de vida, del filósofo austriaco L. Wittgenstein.

Como la experiencia del sujeto que se dispone a entrar en relación interior con algo invisible pero que es una realidad que le atrae. Esta sería una manera de decir de un jesuita catalán, Jordi Font, que trabaja este tipo de cuestiones, y que tiene una autoridad clínica reconocida en el mundo de la psiquiatría.

También, 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 cada una de estas maneras de situarse son diversos y, a veces, están llenos de paradojas, como sucede en todas las cuestiones humanas. Pero eso mismo aparece más como un estímulo para la investigación que como una dificultad.

A mí me gusta, a modo esquemático presentar tres vértices de un triángulo: Naturaleza, Ser Humano y Dios. A veces en lugar de decir Dios se dice lo divino o los dioses. Estos tres elementos, Naturaleza, Ser Humano y Dios han mantenido una relación singular y permanente, si bien los tres vértices han protagonizado giros que van modificando el lugar de cada una de las tres realidades en él, a veces en la base, a veces en el vértice superior. En algunos casos, esos tres vértices quedan reducidos a dos, y el triángulo se convierte en un segmento que tiene dos extremos: Naturaleza y Ser Humano, sin aparecer para nada el vértice Dios.

“Todo lo que podamos imaginar que el hombre realiza, sirve para librarlo de sentimientos de necesidad y para calmar sus sufrimientos”, decía un icono de la racionalidad científica como Einstein quien denominaba a este modo de relación entre los humanos con lo divino, “religión del miedo”. El dirá que esa religión del miedo no es a la que él ha llegado, ni la que quiere tampoco proponer.

El pensamiento griego da un salto y propone 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. Es una visión que nos resulta familiar porque el cristianismo ha pasado a ser elemento central en la cultura de esas sociedades. En la Modernidad, el ser humano toma nueva conciencia de su interioridad, lo que le lleva a exigir que la relación de esos tres vértices, 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 el que no hay un concepto antropomórfico de Dios. El ‘Deísmo’ fue una corriente que surgió inicialmente en Inglaterra a raíz de la obra de Newton. La obra de Newton genera tal deslumbramiento, al pensar lo que se podía hacer y conocer con lo que Newton había explicado, que lo dicho en el Salmo: “los cielos cantan la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos” parece resultar por sí mismo suficiente pues el Universo que había sido creado por ese Ser Superior tenía ya las leyes internas por las que se podía conocer todo lo que se podía esperar de él. Así surge esa religión que, procediendo del cristianismo, se hace ya relativamente autónoma y que en el continente la Ilustración generará unas corrientes en las que Dios ya no aparece.

En el momento presente, los supuestos desde los que la modernidad concibió 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 relación. Por otra, los desarrollos de las ciencias han modificado los esquemas mismos del pensamiento. 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 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 naturalista. Recientemente, autores como el sociólogo de la religión Peter Berger, han ofrecido una nueva lectura del fenómeno de la secularización –que había elaborado en su día Charles Taylor– 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 las que estamos inmersos. Hoy todas las sociedades han recibido el impacto de la globalización y con él el impacto del pluralismo religioso y cultural.

1.1. Algunas claves para comprender la relevancia de la espiritualidad

Mencionaré únicamente dos claves: el pluralismo religioso en sociedades democráticas y la crisis de las creencias.

- En relación **al pluralismo religioso** en las sociedades democráticas, la religión ha sido acusada a veces de ser un factor de división, de discriminación y de conflicto. La laicidad ha hecho su camino en los estados democráticos y, a menudo, la tentación es convertirla en el camino más fácil para ser transitado por todos en igualdad de condiciones.

- **La crisis de las creencias** han sido un factor que ha influido enormemente en este nuevo brotar de la diversidad de espiritualidades en nuestras sociedades.

Las creencias han sido uno de los blancos de la crisis de la modernidad. 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 lo han sido por cuestiones de tipo filosófico.

Hoy no se puede reclamar un tipo de humanidad donde la técnica y la ciencia estén ausentes. Este hecho tiene también su reflejo en 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 muy diversas. Los autores del llamado Nuevo Ateísmo las acusan de ser portadoras de violencia, por ejemplo. También estos mismos autores, científicos reconocidos varios de ellos, han abanderado nuevas maneras de comprender el ateísmo desde postulados extraídos de la ciencia. Han tenido la habilidad de trasladar cuestiones científicas, a la arena de la filosofía para decidir después lo que fue moneda corriente a finales del siglo XIX: no se puede ser a la vez científico y creyente en Dios.

También las creencias han sido blanco de posiciones como las de algunos autores de la postmodernidad (Vattimo, Comte-Sponville...) que rechazan cualquier soporte metafísico como portador de verdad; solo lo que la ciencia da de sí, pero no cabe hablar en lenguajes que van más

allá de la física, por lo tanto, no cabe nombrar a Dios. También hay quienes han hecho blanco en las críticas por haber sido fraguadas en contextos culturales preindustriales y resultar ininteligibles para la cultura contemporánea (Corbí) o por remitir a interpretaciones contrarias a los avances de la ciencia (invocaciones al eterno caso Galileo) etc.

Todas estas cuestiones han hecho que las ciencias y la tecnología hayan constituido un horizonte prometeico. Por otra parte, las ciencias y la tecnología habían ido de la mano del concepto de progreso, y cuando surgieron las llamadas 'nuevas ciencias', en los siglos XVI y XVII, el concepto de progreso, que venía parejo con el avance de las nuevas ciencias, era y, en muchos sentidos sigue siendo, un concepto con carga moral es decir que era el avance en el desarrollo humano y el desarrollo de los pueblos lo que hacía aceptable moralmente la propuesta científica o tecnológica. Así, cualquier nuevo desarrollo de propuestas de la ciencia o propuestas de la tecnología no necesitaban un discurso ético para legitimar su 'bondad moral'; pues el ser científico o tecnológico, en sí mismo ya era bueno.

Este nexo que existía entre la ciencia y la tecnología con el bien moral fue profundamente cuestionado, fundamentalmente, a raíz de las grandes guerras del siglo XX y se vio que no todo progreso tecnocientífico llevaba parejo un bien moral. Hoy ya hay grandes estudios que muestran los destrozos que para la vida humana y para la vida del cosmos ha ocasionado el uso irrestricto de la tecnología, 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 cosmos.

La crisis de las creencias ha afectado también a las que no son de tipo religioso, por ejemplo, a una creencia tan incorporada a la cultura occidental como ha sido la creencia en la bondad de cualquier progreso ha pasado a ser rechazada en algunos contextos hasta extremos que son propios de posiciones ignorantes. Hoy 'padecemos' en algunos contextos el cuestionamiento de la vacunación, por ejemplo.

Paso ahora a hablar de lo que se entiende técnicamente por 'naturalismo' para poder entender mejor a qué llamamos el proceso de naturalización de la espiritualidad.

2. A QUÉ LLAMAMOS ESPIRITUALIDAD NATURALIZADA

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, como en su dimensión ontológica.

En el aspecto *epistemológico*, el *naturalismo* dice que sólo es cognoscible lo que es susceptible de ser tratado por el *método científico*. Es decir, que cuestiones que no son de alguna manera medibles no son aceptables como significativas. Por tanto, en este momento nos encontramos con que hay aspectos de las ciencias humanas que se miden y basta con dar una cifra; por ejemplo, decir que el resultado del desarrollo moral en poblaciones de determinadas características, arroja un resultado de xx. Y con las cifras que aquí figuren nos quedamos tan contentos porque se ha podido 'medir', mientras que si se hacen otro tipo de valoraciones, pueden ser interpretaciones a las que no se les da relevancia para sustentar para determinados avances.

El *naturalismo* tiene otro aspecto que es solo metodológico y que supondría un naturalismo más débil. Sería el *método de la ciencia natural*, el mejor método para producir conocimientos, pero que puede no ser el único, ya que es posible que haya cuestiones que podamos conocer de otra manera. Aquí los psicoanalistas sí podrían tener trabajo; mientras que en la situación anterior podrían cerrar tranquilamente los despachos y las consultas, por no ser reconocido su saber.

Todavía hay otro paso, el más fuerte. Es lo que se conoce como el *naturalismo ontológico* según el cual 'no se trata únicamente de decir que solo se puede conocer lo que se puede mostrar mediante el *método científico*', sino que 'sólo existe aquello que puede ser mostrado como existente mediante procedimientos o procesos correspondientes al *método científico, a la ciencia natural y a la matemática*'. La matemática no es ciencia natural en sentido estricto, pero la ciencia natural se construye utilizando la matemática desde Galileo.

Es decir, la gradación: 'solo metodológico', 'solo lo que se conoce', o 'solo lo que existe', son como tres grandes escaleras de la naturalización. Evidentemente, el más fuerte es el último, y si no se puede afirmar existencia, con mayor motivo no se puede afirmar conocimiento y no se puede acceder a su esquema.

En los años setenta del siglo pasado hubo un debate importante a propósito de la obra de un autor francés, Jacques Monod, titulada "El Azar y la Necesidad", que sacaba a la luz aspectos del *naturalismo epistemológico*, a partir de lo que llamó "postulado de objetividad de la Naturaleza". Esta afirmación tiene que ver con lo que Aristóteles, al hablar de 'las causas' llamó "la causa final", la "teleología". Monod afirma en su 'postulado de objetividad de la naturaleza', que no es susceptible de ser considerada como ciencia, ninguna teoría sobre la naturaleza que utilice el principio finalista, es decir, la "teleología". Por tanto, quedarían excluidas de considerarse científicas cualesquiera teorías de los fenómenos dada en términos causas finales, o sea, de proyecto, por no cumplir el requisito de objetividad requerido. Esto deja en un segundo lugar todo lo que pueda tratarse de finalidad. Por lo tanto, la mirada al Universo con capacidad para percibir un origen y una finalidad, es decir cualquier cosa que pueda abrirse a una visión de 'creación', queda cuestionada.

Algunos autores, para hacer las cosas un poco más suaves, se limitan a decir que sería suficiente con afirmar que, sobre las entidades del Universo, la acción causal solo puede deberse a entidades naturales, es decir, que la acción de Dios en el mundo no puede incidir sobre la naturaleza misma. Sobre esto hay mucha literatura, es algo muy complejo, pero es relevante por estar en relación con la concepción de lo que se entiende popularmente por milagro desde Hume: una alteración de las leyes de la Naturaleza. Por otra parte, resulta interesante que cuestionemos una cierta concepción de milagro como la mencionada. La cuestión está abierta.

Además de todo lo anterior, el *naturalismo* de hoy tiene unas características nuevas relacionadas con lo que se ha llamado *segunda sociobiología* –se da por hecho que ha habido una anterior- o *psicología evolucionista*, propuestas por autores que apuntan a la desaparición del corte que se venía diciendo entre biología y cultura, es decir que para poder trabajar con determinadas cosas se distingue lo que ha hecho la naturaleza, lo que han hecho ya los seres humanos cuando se han puesto a trabajar sobre ella, y lo que es producción cultural. Por ejemplo, la ideología de género, en su extremo más extremo, consideraría que la diferenciación que tenemos entre los seres humanos, realmente se puede reducir a algo que es cultural; es decir, que la biología proporciona un sustrato común de modo que lo que acabamos sintiendo o siendo, es un proceso meramente cultural.

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 interesante sobre nuestro status ontológico y existencial.

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.

Si Vds. se fijan, cada vez va habiendo más zonas que quieren ser explicadas al modo como la física lo hace, y esas zonas son la propia consciencia o conciencia -según si se pone 's' o no- pero que pretende incluir la propia libertad. Eso, se dirá, puede explicarse porque la neurociencia va a avanzar tanto que, quizás hoy no lo sabemos pero con seguridad, lo sabremos pronto. Este es de algún modo el ritmo prometeico que está ahí, en el cual la espiritualidad es uno de los grandes capítulos que también se espera que pueda ser tratado por la ciencia natural y en particular que la neurociencia nos explique cómo se producen esos fenómenos y sabremos todos que el modelo explicativo de la ciencia natural, al explicar permite predecir; es decir sucede un fenómeno, yo lo explico y a la vez aprendo que si tengo determinadas condiciones iniciales y se pone en relación tales variables, se va a producir un efecto. Consiguientemente, si yo me conozco todo ese mecanismo, me pongo en la circunstancia de que se den esos puntos iniciales de tal manera que se acaba provocando el efecto de bienestar profundo que voy buscando, o de silencio radical que me produce un sosiego, una paz... que algunos llaman felicidad.

En este contexto, se han hecho investigaciones orientadas a conocer las bases genéticas de la espiritualidad en los humanos. El hallazgo del llamado "gen de Dios" es el inicio de un proceso complejo que incluye estudiar la naturaleza de la conciencia, análisis genético y evaluación de los cambios detectables en el cerebro en personas que muestran un temperamento místico. Hay algunas investigaciones de experiencias religiosas, realizadas por norteamericanos, que a veces nos pueden resultar un poco ingenuas, pero pronto empiezan a ser elementos que luego otros trabajan de manera más consistente. Se sabe a dónde quieren llegar, pero no parece que hay caminos muy despejados del cómo avanzar hacia ello.

El filósofo australiano, David J. Chalmers, acuñó la expresión "problema realmente duro" en una revista de investigación. Chalmers distinguía así: hay "un problema duro", que es saber, estudiar, investigar, los procesos neurológicos que tienen lugar cuando fijamos la atención en algo, o que tienen lugar cuando discriminamos. Pero -decía también- "el problema **realmente** duro" es cómo llegar a saber qué pasa con nuestro cerebro cuando 'yo sé que sé', o 'yo sé que no sé'... ¿Es posible saber qué consecuencias tendría este hecho para la conciencia?

Y Flanagan, un profesor del Instituto Tecnológico de Massachusetts, habló del "problema realmente duro" para nombrar la cuestión de cómo dar cuenta científicamente de la propia espiritualidad. En sentido estricto sería la *naturalización de la espiritualidad*, es decir, el proyecto o los proyectos de investigación que tratarían de dar cuenta de cuáles son los procesos neurológicos, y no solo cómo son, sino cómo controlarlos y cómo, a partir de ellos, programarnos unas horas semanales, con un programa determinado, para experimentar lo que Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, o el Padre Arrupe, por ejemplo, pudieron experimentar en determinados momentos de su vida.

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". De este modo, la espiritualidad aparecería como "un fino logro, primero de la evolución biológica, y luego, de la cultural". 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 Gould o Ayala, o el ateísmo al modo de Dawkins, aun cuando eso comporte desasosiego y amargura en grado variable”. Es decir, hay talentos que tienen una dosis que les inclina a una cosa y otros que tienen otra dosis que les inclina a otra. El ser más espirituales o más escépticos al respecto, tiene que ver con la constitución de la propia persona.

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 a la primera, se ha abierto paso una antropología que apunta como criterio de conocimiento lo que es *verificable experimentalmente*. Así se diferenciaría experimental y experiencial. Es decir, en ciencia lo que vale es lo que es verificable experimentalmente; la clave es volver a hacer el experimento. Esto se logró cuando los humanos inventamos las unidades de medida; entonces se midió la longitud en metros -que ya se hacía desde la Grecia antigua-, se inventó la unidad para la electricidad, o la unidad de medida para las cosas que iban apareciendo. Al tener la unidad de medida se podía medir, porque los números se sabían manejar, y por lo tanto era cuestión de observar, de medir y eso se podía repetir en cualquier lugar. Ese es el experimento y la llamada ‘ciencia moderna’ nace a partir de ese momento.

Lo susceptible de ser *verificable experimentalmente* es la experiencia interna, no es el experimento. Es decir, además del experimento propio de las ciencias matematizables, en muchas corrientes antropológicas 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.

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, que he mencionado al comienzo -Dios, naturaleza y Ser humano- han llevado a

algunos autores a hablar incluso de que estamos viviendo un nuevo “tiempo axial”, el periodo que transcurre entre el [800 a. C.](#) y el [200 a. C.](#), o el propio tiempo en que nace Jesucristo.

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 perspectivas: 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 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 deseos de soledad sonora ante el Misterio.

Dos ejemplos de propuestas de espiritualidad naturalizada

- Los ‘Nuevos Ateos’, término ya mencionado, es el nombre acuñado por tres científicos y un periodista, ya fallecido, que se constituyeron en lo que ellos mismos denominaron -en un video que está en la web y dura 12 horas- los “*Cuatro Jinetes del Nuevo Ateísmo*”.

El más representativo de este grupo era Richard Dawkins, profesor en Oxford, el cual la última vez que estuvo allí para dar una conferencia, llenó el teatro a pesar del precio de la entrada. Tuvo también una polémica pública, que transmitió la BBC, con el arzobispo de Canterbury en aquel momento. Fue algo muy sonoro en la última década pero actualmente se ha suavizado mucho.

El más joven del grupo se llama **Sam Harris** el cual tiene un libro titulado “El fin de la fe”, en el cual confronta la razón con la fe religiosa y lo hace con fuertes subrayados hacia el potencial de violencia que ellos consideran que encierran las creencias religiosas. Escribía esto poco tiempo después del atentado las Torres Gemelas, y lo hacía con muchísima fuerza y violencia también, de alguna manera, en el texto. Esta acusación le abrió también camino para poder explicitar y ofrecer su propio punto de vista.

Sam Harris dice que las creencias tienen un potencial de violencia enorme, pero también reconoce que en el centro de toda religión subyace una reivindicación innegable de la condición humana: tener una experiencia radicalmente diferente del mundo. Para él, el ejemplo de Jesucristo confirma esto, pero no le resulta suficiente para confrontar su rechazo a las religiones, porque el modo de hablar sobre Jesucristo no es un lenguaje que pueda ser soportado por la ciencia natural. Hablar de Hijo de Dios, por ejemplo, es un lenguaje que no tiene un contenido de verdad porque no es un lenguaje verificable. Sin embargo –dice también- los grandes líderes religiosos, entre ellos el propio Jesucristo, muestran que es posible encontrar una respuesta más profunda a la existencia que la que obtenemos en el diario vivir envueltos en la lógica del consumo y de la supervivencia.

Para este autor, el gran reto, una vez aceptado lo anterior, consiste en “*empezar a hablar sobre esta posibilidad* –encontrar otra realidad en la vida y en el mundo que vaya más allá de lo que cotidianamente se hace en la sociedad de consumo- *en términos racionales*”. Esa fuente de sentido para el vivir está en el propio ser humano, no precisa de Dios. Que esas experiencias extraordinarias -más allá de las que son propias de la vida cotidiana- son posibles lo atestigua una

vasta literatura sobre la espiritualidad humana, donde podemos encontrar sugerencias en tradiciones espirituales que nos abren a la búsqueda de un espacio interior en el que podemos entrar para cambiar nuestra relación con el contenido de la consciencia, y por tanto, transformar las experiencias del mundo. Estos autores se han asomado al Tíbet y están asombrados de lo que han visto allí. Esto es una realidad, pero de vez en cuando, tenemos que dar cuenta de ello con un lenguaje puramente científico.

Harris propone analizar el “irritante misterio del mundo” mediante conceptos propios de la ciencia, o mejor, experimentarlo libre de conceptos, es decir mediante la mística. Dice que el místico ha reconocido algo acerca de la naturaleza de la consciencia, previa al pensamiento, que es susceptible de una discusión racional. Esto, se hace científicamente o no se hace. Termina su libro diciendo que “*si esto se logra hacer –él considera que se va a lograr- sería el fin de la fe*”.

- Otro autor es Owen Flanagan, profesor del MIT, al que he mencionado antes. Hace un planteamiento en el que se puede ver que ha pasado unos cuantos meses en el Tíbet y se propone lo que él va a llamar “un teísmo expresivo” del cual dice que es una ilusión positiva, porque Dios es una creación humana.

Termina su libro con la siguiente afirmación: “*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.*”

3. CONSIDERACIONES FINALES

Por una parte, se podría decir que será el primer tiempo de la historia en que, dentro de esta *tradición naturalista* hay un reconocimiento hacia el hecho de la espiritualidad. Desde ese punto de vista, bienvenido sea porque es una ampliación del terreno común con quienes consideran que la dimensión espiritual es una dimensión básica en el ser humano y, consiguientemente también, es un espacio común con los que, con fe religiosa, podemos tener experiencia de la dimensión espiritual humana. Por tanto, es un espacio más amplio para dialogar, para compartir, para reconocernos en un trayecto que permite hablar y respetarnos en búsquedas de la experiencia del mundo que va más allá de la mera superficialidad meramente empírica.

Junto con eso, las bases en las que estos autores quieren sustentar esta propuesta no tienen soporte firme desde el punto de vista filosófico y tampoco desde el punto de vista científico. Actualmente los neurólogos serios tampoco ven, no solo que sea fácil, sino que sea asequible el tratamiento de la conciencia y, por lo tanto, de la dimensión espiritual humana, por métodos puramente de las ciencias neurológicas. En el status en que hoy estamos ciertamente está muy lejos.

En un simposio que hicimos en la Universidad de Comillas sobre estas cuestiones, se presentó un modelo antropológico de las mismas, pero eran susceptibles de ser tratadas desde experiencias clínicas en los casos extremos, pero no desde el tratamiento puramente natural de la ciencia que da soporte a unas ramas de la psicología, sino que necesitaban incorporar otras ramas de la psicología que necesariamente tienen que utilizar un lenguaje metafísico, un lenguaje que va más allá de los propios lenguajes de la ciencia experimental.

A mí me gusta citar una frase que Einstein dejó escrita del siguiente modo: “*El misterio es lo más hermoso que nos es dado a sentir. Es la sensación fundamental, la cuna del arte y de la ciencia verdaderos. Quien no la conoce, quien no puede asombrarse, maravillarse, está muerto. Sus ojos se*

han extinguido. Esta experiencia de lo misterioso -aunque mezclada de temor- ha generado también la religión. Pero la verdadera religiosidad es saber de esa Existencia impenetrable para nosotros, saber que hay manifestaciones de la Razón más profunda y de la Belleza más resplandeciente sólo asequibles en su forma más elemental para el intelecto. En ese sentido, y sólo en éste, pertenezco a los hombres profundamente religiosos". Einstein decía de sí mismo que él no había llegado a una religión en la que se adoraba a un Dios personal.

El filósofo inglés Antony Flew, conocido en el ámbito filosófico como 'el ateo más famoso del mundo' -así lo consideraban en Inglaterra-, en el capítulo 'Peregrinación de la razón', de su libro *Dios existe* -publicado en España en 2012, después de su fallecimiento- daba cuenta del cambio radical que él había tenido en sus convicciones, siguiendo únicamente la búsqueda de la verdad y lo que su búsqueda daba de sí. Saliendo al paso de una de las acusaciones de otro ateo también famoso, él quiso expresar en una TV americana que había llegado a comprender que no era contradictorio poder hablar de Dios y poder afirmar la posibilidad de la existencia de Dios. Que todavía no se le había dado el poder creer en un Dios personal, pero estaba abierto a ello. 'Mi descubrimiento de lo divino ha sido una peregrinación de la razón y no de la fe', decía.

En este tiempo se están dando movimientos de personalidades, que empezando por un camino, tienen algún tipo de experiencia que les posibilita y hace reconocer que, dentro del camino de la religión, la experiencia espiritual no solo se da, sino que tiene unas cualidades de un valor extraordinario. Otros, sin embargo, se expresan diciendo que vivieron su juventud, o su primera madurez, en el seno de una religión y que, en este momento, pueden vivir esta dimensión espiritual 'sin Dios', es decir sin creencias, sin religiones.

Esto ocurre actualmente en nuestra sociedad y yo diría que, a los que consideramos que, dentro de una vivencia a fondo de lo que es la experiencia religiosa, se pueden lograr niveles de madurez espiritual, consiguientemente de madurez humana, de espíritu humano, de gran calado, y se nos invita a apostar por ello. Porque, de otra manera, quienes nos ven vivir pensarán, al menos tendrán motivo para pensarlo, que en el interior de las religiones solo cabe una apuesta por una vida moral, por una doctrina, o por un tipo de ritualización de la vida. En buena medida, de nosotros va a depender que la religión siga siendo un espacio privilegiado donde desarrollar la capacidad espiritual humana.

Muchas gracias