

Received: December 16, 2014. Accepted: April 22, 2015

El territorio de la espiritualidad naturalizada

(The territory of Naturalized Spirituality)

CAMINO CAÑÓN LOYES

Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión

Universidad Pontificia Comillas. Madrid

cloyes@chs.upcomillas.es

Resumen. El cambio de territorio de la religión a la espiritualidad en nuestras sociedades secularizadas ha hecho emerger la llamada espiritualidad naturalizada en el interior de la tradición naturalista. Se presentan críticamente las propuestas de O.W. Flanagan, S.Harris, así como el ethos naturalista contemporáneo en el que aparecen.

Palabras clave: secularización; naturalismo; materialismo; “wider naturalism”; espiritualidad naturalizada; misterio; O.W. Flanagan; S.Harris.

Abstract. The change of territory from religion to spirituality in our secular societies has given rise to the so-called naturalized spirituality within the naturalist tradition. We critically discuss O.W. Flanagan and S. Harris’ proposals and the contemporary naturalist ethos in which they appear.

Keywords: secularization; naturalism; materialism; “wider naturalism”; naturalized spirituality; mystery; O.W. Flanagan; S. Harris.

Introducción

“Lo espiritual y lo religioso: ¿está cambiando el territorio?” Con este título sugerente, el que fuera arzobispo de Canterbury afronta la cuestión de lo que podríamos llamar emigración de la pertenencia a una tradición religiosa hacia la elección de modos diversos de desarrollo de la vida del espíritu (Williams 2012, 85–96). Recientemente, un autor español se situaba ante esta situación y hablaba de espiritualidades adjetivadas, como son las “espiritualidades transpersonales, o espiritualidades interconfesionales, o espiritualidades agnósticas, ¡incluso ateas!, en cualquier caso transreligiosas”, y calificaba el fenómeno como “expropiación de la espiritualidad”, a la vez que afirmaba que “la espiritualidad debe entenderse como la dimensión teónoma, referida a Dios, que existe en el hombre y en la mujer, en los seres humanos. La espiritualidad es participación en el ser de Dios, es divinización” (Margenat 2015, 33).

Y así podríamos citar muchos otros autores con análisis no siempre coincidentes de este fenómeno de la emergencia de espiritualidades, algunas surgidas al margen de las religiones, otras al margen de Dios pero abiertas al misterio, otras, que reconocen aportación de sentido en algo que no pueden explicar por el momento, pero en espera de hacerlo como un proceso asequible al método de la ciencia de la naturaleza. Junto a todas ellas están las espiritualidades entroncadas en tradiciones religiosas buscadas y vividas de múltiples maneras (Sánchez Orantos 2014, 374–402).

El filósofo canadiense Charles Taylor interpreta la génesis de este fenómeno, y con él el de la emergencia de significados difusos del término “espiritualidad”, en el discurso secular contemporáneo (Taylor 2015, xvi–xvii). En continuidad con el análisis de la secularización realizado en su libro *Una Edad Secular* (Taylor 2007), Taylor recuerda que en occidente, la concepción del mundo comúnmente compartida por la gente está dentro de un marco inmanente cuyas coordenadas nos las proporciona la ciencia y una comprensión secular de la historia. Nos vemos a nosotros mismos en un universo gobernado por leyes científicas impersonales y miramos nues-

tras sociedades como creaciones históricas de la acción política, idealmente gobernadas por leyes impersonales.

Esta comprensión del universo y de la historia reemplaza la que tuvieron nuestros antepasados, cuya vida transcurría en un mundo encantado y cuyas sociedades estaban insertas en un cosmos significativo. Si a esto añadimos que la gran mayoría de la población de una sociedad pertenecía a una Iglesia determinada, y que esta pertenencia casi se solapaba con la pertenencia al estado, completamos un cuadro de un ayer que es pasado. La cuestión de la pertenencia en las sociedades actuales tiene perfiles muy plurales que son relevantes para nuestro tema. Hoy, nos reconocemos en pertenencias políticas, espirituales, familiares, o religiosas, pero de manera que una pertenencia no implica la otra; así los miembros de una misma familia tienen, a menudo, pertenencias políticas diversas, y también pertenencias espirituales o religiosas propias y diferentes entre sí. En sociedades plurales, como son las occidentales del presente, este hecho se acentúa más en la vida profesional y en los grupos de trabajo. Al deshacerse el haz de la pertenencia, se produce la emigración de la pertenencia religiosa hacia pertenencias plurales, incluidas las pertenencias a propuestas de espiritualidades diversas.

El haz de las diferentes dimensiones de la pertenencia se ha desgajado. Hemos dejado de vivir en una civilización donde todos los aspectos de la vida reflejan la fe cristiana. Las estructuras de “cristiandad” son cada vez menos evidentes en nuestras sociedades occidentales, y son ya desconocidas para un gran sector de las nuevas generaciones.

Entre los cristianos, las reacciones ante el cambio son muy diferentes. Un autor inglés delinea dos tipos ideales de creyentes: los que consideran el Evangelio como un regalo y los que lo consideran una posesión. Los primeros son buscadores de un camino espiritual y conviven con espiritualidades plurales, mientras que los segundos sólo aceptan una espiritualidad en singular y se viven a sí mismos como moradores en la casa de la tradición. Dos tipologías que se corresponden con la ofrecida por Taylor bajo los términos “seekers” y “dwellers” (Carroll 2015).

Estos análisis muestran cómo la pregunta con que los iniciábamos tiene una respuesta afirmativa: los territorios de lo espiritual y lo religioso

están cambiando en nuestras sociedades científico– técnicas secularizadas. En lo emergente, la espiritualidad corresponde al terreno de una interioridad que cultiva la gratuidad, la hospitalidad, el gozo sereno, la solidaridad, la paz...; un cultivo de donde surge el sentido. Mientras, lo religioso aparece ligado preferentemente con estructuras institucionales. Se olvida que todas las tradiciones religiosas hablan de un camino espiritual en el que el cultivo de la interioridad es una condición previa al camino espiritual que proponen. Para muchos cristianos las dimensiones propuestas por las espiritualidades emergentes resultan nuevas, evidenciando que su pertenencia religiosa ha tenido sobre todo que ver con contenidos doctrinales, práctica ritual y pautas de vida moral.

En el medio técnico propio de nuestras sociedades, la espiritualidad de cualquier signo se enfrenta al desafío de la técnica que envuelve la vida cotidiana. Eficacia y rapidez entran a formar parte de la experiencia espiritual oponiéndose a los ritmos de las grandes tradiciones narrativas de sentido. ¿Podrá lo tecnológico, y de qué modos lo haría, capturar el mundo “simbólico”?¹

1. Propuestas de espiritualidad en la tradición naturalista

El fenómeno migratorio de abandono de la religión en busca del territorio de la espiritualidad, adopta unas características propias en el caso de contextos ligados al naturalismo. En este caso, no estamos ante de un cambio de territorio, propio de los fenómenos migratorios, sino en procesos de búsqueda realizados en el interior de la propia tradición naturalista, directamente orientados a dar cuenta racionalmente de algunos aspectos reconocidos como propios de la espiritualidad ligada a las religiones.

El ethos de los autores que hacen propuestas desde esta perspectiva podemos verlo como una tradición, en la acepción que MacIntyre da a este

¹ Puede verse la obra del filósofo francés Jacques Ellul, que de modo no sistemático en el conjunto de su obra trata cuestiones relativas a este tema, en concreto (Ellul 1977, 191–192). Puede verse también (Florenza 2010) Respecto de la última cuestión son iluminadoras en las aportaciones de Antonio Spadaro (Spadaro 2014).

concepto. Una tradición, además de incluir una visión del universo, es también una manera de leer la historia, de marcar finalidades y significados compartidos, de establecer una ética; es, en definitiva, una forma de vida. En este caso, estamos ante una cosmovisión desencantada por los poderes de la ciencia, en el que no cabe la existencia de realidad alguna que no sea susceptible de ser conocida mediante el método científico, o cuando mucho, en lugar de la negación, cabe el silencio. Una interpretación de la historia al margen de cualquier apelación a la acción de Dios, una concepción autónoma de la moral y de la política, un sistema legal construido al margen de las religiones. Estamos ante una forma de vida, en la que la última realidad es el universo mismo².

Recordemos cómo el asombro causado por el alcance explicativo de la obra de Newton fue relegando el papel que se le había otorgado a Dios en la dinámica del Universo y que el mismo Newton le asignaba (Kubrin 1967, 325–346). Este proceso dio lugar al Deísmo que a su vez abrió una amplia avenida para la aparición de la visión del naturalismo, al que contribuyeron entre otros el Barón d’Holbach (1723–1789) con su obra *Sistema de la Naturaleza* (1770), pero que alcanza su cima en la obra de Hume (1711–1776), que se constituyó en el referente autorizado de la tradición naturalista cultivada en el ámbito cultural anglosajón.

En el discurso de la Ilustración, el objetivo principal de la ciencia era procurar la felicidad, por lo que aparecía como una forma de salvación. Lo argumenta bien la filósofa inglesa Mary Midgley, conocida por su fuerza combativa contra esa pretensión de la ciencia en su libro *La ciencia como salvación* (Midgley 1992). Esta autora proporciona un conjunto de ejemplos y argumentos con los que busca mostrar cómo el naturalismo no es sólo una posición filosófica aliada con las ciencias, sino también una forma de ver el mundo que lleva aparejada una forma de vida con su mitología y sus valores. En esta última década, los autores del Nuevo Ateísmo han sacado a la escena de los grandes debates públicos la apuesta por esta tradición como forma de vida a la altura de los tiempos, contra-

² En el caso de Estados Unidos, una forma de vida así aparece como una opción viable entre 1865 y 1890, según muestra James Turner en su importante libro (Turner 1985).

poniéndola a las que, a su juicio, han propiciado las religiones (Cañón 2013, 1057–1168).

En este contexto, la naturalización de la espiritualidad podría mirarse únicamente como una expresión más de lo que una forma de vida lleva consigo en esta tradición. Sin embargo, entendemos que la expresión puede comprenderse en un sentido propio, en tanto que hay aportaciones significativas en este momento que abordan esta cuestión de manera específica. Reconocen que en las tradiciones religiosas hay expresiones de gran valor espiritual para el desarrollo humano, para combatir el sufrimiento, para proporcionar felicidad, que la tradición naturalista puede proporcionar dentro de sus propios supuestos, y consideran llegado el tiempo en que el desarrollo actual de las ciencias y de la tecnología facilite su consecución. Es un paso adelante en un tiempo nuevo. Antes de presentar a los autores que hemos seleccionado para mostrar lo que acabamos de decir, vamos a acercarnos al fenómeno del naturalismo en la actualidad.

2. Los naturalismos actuantes

Desde que el teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer hablara del Dios tapa agujeros y propusiera encontrar a Dios en lo que conocemos y no en lo que no conocemos (Bonhoeffer 1983, 62), no han faltado quienes han mirado los avances de la ciencia como una dinámica en la que Dios va teniendo menos agujeros que tapar, a la vez que se anuncia un día en el que las hoy tecnociencias hayan resuelto todas las preguntas con sentido que los humanos podamos hacernos.

Por otra parte, esperaríamos que esta fe en la ciencia estuviera superada y que positivismo y materialismos fueran una moda del pasado; sin embargo, no sólo los autores del nuevo ateísmo continúan en esa posición³. Hace unos años, el conocido filósofo del lenguaje y de la mente

³ Dice a este respecto Dawkins al final de su libro *El espejismo de Dios*: “Estoy emocionado por estar vivo en un momento en el que la humanidad está luchando contra los límites del entendimiento. Incluso mejor, podemos finalmente descubrir que no hay límites” (Dawkins 2007, 400).

John Searle escribía lo siguiente: “El materialismo es la religión de nuestro tiempo, al menos entre la mayoría de los profesionales expertos en los campos de filosofía, psicología, ciencia cognitiva y otras disciplinas que estudian la mente” (Searle 2004, 38). En estos contextos no parecen extrañas las búsquedas de una espiritualidad naturalizada en la que Dios no tenga lugar; los autores que presentaremos, trabajan en estos campos del saber.

Si algo hemos aprendido a partir de los años treinta del siglo pasado es, junto con su gran potencialidad, su falibilidad y los límites del conocimiento que ofrece. En el caso de la matemática, por ejemplo, los resultados de Kurt Gödel en el año 1931 evidenciaron la imposibilidad, para los lenguajes formales, de expresar como resultado de una demostración formal todas las verdades de un sistema tan familiar como es la aritmética; la presencia de procesos infinitos en ella fueron, una vez más, fuente de límites y de fecundidad a un tiempo. En el caso de las ciencias de la naturaleza, el propio método impone límites a las preguntas que ellas mismas pueden contestar, aunque algunos consideren que esas son las únicas preguntas legítimas que se puedan hacer cuando se trata de conocer la realidad. Sin embargo, la ciencia natural se sustenta en un presupuesto de inteligibilidad del universo vinculado al lenguaje matemático como vehículo de expresión, lo cual nos llevaría a topár con los límites que acabamos de mencionar.

En las últimas décadas, se ha conducido a la tecnología, especialmente a las tecnologías de la información, por caminos que pueden aparecer como una ayuda a ese falibilismo, al que el profesor Javier Leach se refiere como “positivismo tecnológico”. Este nuevo positivismo de las tecnociencias está generando una conciencia de que si bien no hay sistemas generales de los que se deduzca una solución para casi cualquier problema, sí puede construirse, para cualquier problema dado, un sistema formal que posibilite su resolución (Leach and Tatay 2014, 419–432).

Pero los positivismos son sólo una expresión, aunque poderosa, dentro de la gran tradición naturalista. El naturalismo aparece allí donde la *physis* se presenta como algo absoluto y se presenta actualmente bajo expresio-

nes diversas⁴. Las tesis del naturalismo van escalonadas, desde la que comienza por un precepto metodológico: “el método científico es el camino a seguir cuando se busca conocimiento fiable”, hasta la tesis ontológica fuerte: “nada hay que no pueda ser conocido por el método de las ciencias naturales”. En medio se sitúa la tesis epistemológica que, si bien incluye el precepto metodológico enunciado anteriormente, va más allá de él con este otro: “todo el conocimiento que podemos lograr se alcanza únicamente mediante el método científico”, y una cuarta tesis, especialmente interesante en el contexto del tema que nos ocupa: “la acción causal sobre entidades del universo sólo puede deberse a entidades naturales”. Con ella queda descartada la acción de Dios en el mundo, aunque sin pronunciarse acerca de la existencia misma de Dios.

En los años setenta el debate suscitado por el Nobel francés Jacques Monod, en su libro *El Azar y la Necesidad* (Monod, 1973), sacó a la luz aspectos del naturalismo epistemológico al considerar al llamado *postulado de objetividad* de la Naturaleza la piedra angular del método científico. Recordemos que al comienzo de la ciencia moderna, la formulación del principio de inercia hecha por Galileo dejaba atrás la mecánica aristotélica (Galilei 1995), y la introducción de los modelos matemáticos reducía a mero cálculo el papel de tres de las *cuatro causas* aristotélicas (material, formal y eficiente). La causa final, sin embargo, se mostraba irreductible a las relaciones matemáticas y quedaba fuera de la concepción de la nueva ciencia. Y es precisamente este aspecto el que viene considerándose como elemento de demarcación para decidir si la interpretación de un fenómeno

⁴ Una exploración reciente y muy completa del naturalismo y de las críticas a él puede verse en (Gasser 2007). La introducción hecha por el editor presenta una síntesis excelente del contenido del libro. También me parecen especialmente luminosas dos críticas clásicas al naturalismo recogidas por C.S. Lewis (Lewis 1960, 25ss). Una de ellas sostiene que la afirmación: “tengo razones para creer que el naturalismo es válido” es autorreferencial, al modo como lo es la declaración: “yo nunca digo la verdad”, pues de asumir su veracidad quedaría eliminada la posibilidad de una justificación válida para lograrla. La segunda está tomada de Haldane. Dice este autor: “Si mis procesos mentales están determinados en su totalidad por los movimientos de los átomos de mi cerebro, no tengo ninguna razón para suponer que mis creencias son verdaderas...y por lo tanto, no tengo ninguna razón para suponer que mi cerebro se compone de átomos”. Puede verse también una crítica reciente en (Joven 2010, 187–217).

del mundo natural puede considerarse como un resultado científico. Cualquier interpretación de los fenómenos dada en términos causas finales, es decir, de *proyecto*, queda excluida.

Esta cuestión ha reaparecido en el momento presente, y lo hace al menos de dos maneras, como la cara y la cruz de la misma moneda. La primera de ellas nos llevaría 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” (Dawkins 2007, 30). Esto significa que cualquier visión de la teoría de la evolución que incluya la perspectiva teleológica, y en particular, el diseño creacionista, resultaría rechazada en su pretensión científica.

La otra cara de la cuestión planteada por Monod en el momento presente es 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. Esta posición tiene consecuencias para la visión teísta, y por ende para la concepción de la espiritualidad, en cuanto que está en juego la concepción de la acción de Dios en la naturaleza y en el mundo humano. 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 Dios⁵.

El naturalismo, en su versión más fuerte, es un tipo de materialismo y, por ello, los científicos que lo sostienen tratarán de apelar exclusivamente al uso de principios físicos para dar cuenta de lo que conocen. Asimismo, al pretender dar cuenta de cuestiones para las que no tenemos explicación, como la consciencia o el origen de la vida, siempre aducen principios del mismo tipo para lograr darla.

⁵ Un ejemplo significativo puede ser el de William Dress, quien fue presidente de la *European Society for the Studies of Science and Religion* (ESSSAT), y director durante un tiempo de la prestigiosa revista *Zygon*.

Acerca del materialismo, hace ya unas décadas, una famosa intervención de Ulises Moulines titulada “¿Por qué no soy materialista?” (Moulines 1977) dejó la cuestión en silencio al menos entre los seguidores de la filosofía analítica de entonces. Pero recordemos aquí el diagnóstico de Searle mencionado anteriormente, en el que afirma que entre los investigadores y profesionales que estudian la mente, el materialismo es la convicción más arraigada.

En estos últimos años, y en el marco del debate suscitado por los científicos del Nuevo Ateísmo, el filósofo de la ciencia Thomas Nagel ha querido evidenciar algunos agujeros en nuestro conocimiento científico en el marco del naturalismo materialista. Así, ante la satisfacción de Dawkins de la supuesta incompatibilidad de la biología evolutiva y el teísmo, Nagel muestra que la biología evolutiva estándar no da cuenta del origen de la vida, no la explica, o que la neurociencia estándar no puede explicar la dinámica de la consciencia humana, el “problema duro” del filósofo Chalmers. Sale así al encuentro de la afirmación de Daniel Dennett: “Hay sólo una clase de cosas, es decir materia-las cosas físicas de la física, la química y la psicología– y la mente es no otra cosa que un fenómeno físico. Brevemente, la mente es el cerebro” (Dennett 1991, 56).

El argumento de Thomas Nagel, de carácter filosófico, es el siguiente: Si lo mental no es ello mismo meramente físico, no puede ser completamente explicado por la ciencia física” (Nagel 2012, 14). Y, siguiendo la misma lógica, aplica esta línea argumental a la biología: “Si la biología evolutiva es una teoría física –como generalmente se considera– entonces, no puede dar cuenta de la aparición de la consciencia” (Nagel 2012, 14). Así pues, en tanto que la biología evolutiva y las neurociencias se restrinjan a sí mismas al marco de los supuestos materialistas, no es posible tapar los agujeros con que cuenta el naturalismo materialista. ¿Hacia dónde movernos?

Thomas Nagel no es materialista, pero reconoce que no está dispuesto a abandonar el naturalismo para dar paso a un teísmo; en sus propias palabras: “Carezco del *sensus divinitatis* que posibilita –de hecho compele– a mucha gente a ver en el mundo la expresión de un propósito divino” (Nagel 2012, 12).

Propone un tipo de naturalismo amplio en el que vida, consciencia y razón tienen su espacio como entidades no físicas: “El carácter esencial de una tal comprensión sería la aparición de la vida, de la consciencia, de la razón y del conocimiento no como efectos colaterales de la naturaleza, no como el resultado de una intervención intencional en la naturaleza desde fuera, sino como una consecuencia nada sorprendente, si no inevitable del orden que gobierna el orden natural desde dentro... y sospecho que tendrá que incluir elementos teleológicos” (Nagel 2012, 5). En otro lugar afirma: “A pesar de la exclusión de la teleología de la ciencia contemporánea, ciertamente no debería ser eliminada de ella *a priori*” (Nagel 2012, 66). Ted Peters critica la posición de Nagel con una expresión llena de ironía: “Quizás los filósofos deberían salir del laboratorio. Veamos si los investigadores científicos pueden llenar los huecos” (Peters 2015, 4–7).

El cientificismo naturalista hace decir a la ciencia más de lo que su propia metodología le permite. Este hecho ha atraído la atención crítica de teístas como Mariano Artigas o Ildefonso Murillo. El primero logra resumir en pocas palabras la insuficiencia de todo naturalismo como intento de explicar la naturaleza exclusivamente desde sí misma: “El fundamento metafísico es necesario para explicar el origen de la naturaleza, y también lo es para explicar su dinamismo, su estructuración, y el entrelazamiento de ambos en todos sus niveles” (Artigas 1995, 441). Por su parte, Murillo no duda en afirmar: “Se necesita un fundamento último inmanente y trascendente a la Naturaleza, que viene a identificarse con lo que tradicionalmente se ha llamado Dios. Sin ese fundamento no podríamos explicarnos suficientemente lo real existente tal como se nos manifiesta en nuestra experiencia ordinaria, y en las ciencias naturales y humanas” (Murillo 2015).

Otros han querido encontrar en un naturalismo emergentista, que admite cuestiones no reducibles al método científico, una vía para dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza y de los fenómenos del mundo humano, sin asumir la hipótesis de Dios. Es el caso de Miguel Espinosa, autor chileno de una metafísica intramundana, sin necesidad de acudir a ningún tipo de trascendencia, de lo que llama “naturalismo integral renovado” en el que, además de evitar los reduccionismos propios del naturalismo, se reconozca

la emergencia de nuevos sistemas, para lo cual no sólo la ciencia sería indispensable, sino también la metafísica. Todo ello en un marco de pretensión de completitud y de coherencia en el que intenta mostrar que los valores son hechos naturales y la ética se inscribe en la naturaleza. Es una de las consecuencias de su naturalismo integral repensado, el cual se desplegaría armoniosamente sobre todos los sistemas de la jerarquía natural: desde el nivel físico hasta el simbólico y cultural (Espinosa 2010, 85 y 97–98).

Podemos decir que el naturalismo de hoy “se dice de muchas maneras”, y que la tradición naturalista mantiene un fuerte atractivo para quienes se han familiarizado culturalmente con ella en una forma de pensar y de vivir. Buscan nuevas fórmulas para abordar los problemas que con honestidad reconocen en las posturas heredadas, de modo que amplíen el propio territorio, pero se resisten a emigrar a otros, en particular rechazan la emigración al territorio teísta aunque esta emigración resolviera los problemas con los que se encuentran. Pasamos ahora a ejemplificar lo que acabamos de decir en dos autores, desde la perspectiva concreta de la espiritualidad.

3. Dos ejemplos de propuestas de espiritualidad naturalizada: Sam Harris y Owen Flanagan⁶

Sam Harris, el miembro más joven de los *Cuatro Jinetes* del Nuevo Ateísmo⁷, se pregunta muchas veces cómo dar cuenta de los estados logrados por el hombre en los que experimenta el mundo de un modo radicalmente diferente a como lo hacemos en medio de la vida diaria. La respuesta a esta cuestión la enmarca en el ámbito de la razón y del proceso evolutivo; cómo dar cuenta desde el interior de la ciencia de esta capacidad del primate evolucionado (Harris 2007).

Esta cuestión había sido calificada por un profesor del MIT, Owen J. Flanagan, como *El problema realmente duro* (Flanagan 2007). Expresión que

⁶ Esta parte está desarrollada con mayor extensión en (Cañón 2014).

⁷ Esta expresión se refiere al nombre dado por los cuatro componentes del grupo que lideró la puesta en escena del nuevo ateísmo, en una conversación de 12 horas vertida en YouTube el 12 de febrero de 2011.

hace referencia al ámbito de las investigaciones acerca de cómo dar cuenta mediante teorías físicas de los fenómenos de conciencia. El “problema duro de la conciencia”, al que hemos aludido más arriba, es una expresión empleada por el filósofo Chalmers en una célebre conferencia dada en 1994, con el título: “Toward a Scientific Basis for Consciousness” (Chalmers 2005, 200–219). Chalmers estableció una distinción entre los *problemas fáciles* y el *problema duro*. El problema fácil se refiere a dar cuenta de las funciones cognitivas, como pueden ser focalizar la atención o discriminar. 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 conciencia o estados mentales. Así, para Flanagan, *el problema realmente duro* consiste en encontrar una explicación científica que dé cuenta de una espiritualidad sin Dios. Volveremos más adelante sobre el modo de abordar Flanagan esta cuestión. Continuamos ahora exponiendo con mayor extensión el planteamiento de Sam Harris.

4. Sam Harris

En su libro *El fin de la fe* (Harris 2007), Harris confronta la razón con la fe religiosa y lo hace con fuertes subrayados hacia el potencial de violencia que las creencias religiosas encierran. Participa, como hemos indicado, de las tesis del Nuevo Ateísmo, en particular de que la teoría de la evolución darwinista es el referente racional explicativo para dar cuenta del desarrollo de la condición humana. Junto a esta tesis central, está su convicción militante de que Dios no existe. Aun asumiendo que no puede ofrecerse una prueba conclusiva de dicha afirmación, Harris sostiene que el lenguaje religioso carece de referente, ya que su naturalismo sólo le permite afirmar como existente aquello que es susceptible de ser conocido por el método de las ciencias naturales y, por ende, sólo tienen referente los lenguajes de la ciencia y de la vida cotidiana. A estos aspectos, hay que añadir la crítica de este autor a lo que considera una fuerte carga de violencia propia de todas las religiones, como a su juicio evidencia la propia historia de las mismas. Es especialmente crítico con lo que podríamos llamar la dimensión

pragmática de las creencias de las religiones, en cuanto que, a su juicio, cierran el paso a la compasión, a la vez que mantienen modos de legitimar la crueldad, aspectos éstos que las invalidan para propuestas válidas de espiritualidad (Monserrat 2013, 601–621; Cañón 2013, 1065ss).

Con estas mimbres no es de extrañar que, en el epílogo de este *best seller*, este autor declare que su objetivo al escribir este libro ha sido contribuir a cerrar la puerta a cierta clase de irracionalidad, la que, a su juicio, es inherente a la religión. Sin embargo, en este campo de desechos, Harris encuentra una flor: los estados de consciencia logrados por los místicos de todos los tiempos vinculados a las tradiciones religiosas.

Reconoce que en el centro de toda religión subyace una reivindicación innegable de la condición humana: tener una experiencia radicalmente diferente del mundo. El ejemplo de Jesucristo confirma esto, pero no le resulta suficiente para refutar su rechazo a las religiones, pues una vez que se le reviste de los dogmas de la religión: Hijo de Dios, hijo de una virgen..., lo que era un núcleo humanamente aceptable se convierte en una sinrazón. Sin embargo, 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. El gran reto, para este autor, una vez aceptado lo anterior, consiste en “empezar a hablar sobre esta posibilidad en términos racionales” (Harris 2007, 205). 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 (Harris 2007, 207). Son intentos por explorar y modificar la liberación de la consciencia a través de métodos como el ayuno, los cánticos, la privación sensorial, los rezos, la meditación y el uso de sustancias psicotrópicas (Harris 2007, 210). Todo ello puede redimensionar el sufrimiento más allá de la

posible dimensión física que pueda tener y que en este extremo puede ser aliviado por determinadas medicaciones.

El desafío está en probar que los estadios de felicidad logrados en esas experiencias extraordinarias y las logradas por los místicos son el resultado de procesos psíquicos alcanzables mediante resultados técnicamente controlados. O dicho en el marco de la perspectiva naturalista, la espiritualidad emerge como un estadio susceptible de ser logrado por los primates evolucionados, por medio de técnicas de meditación, que nada tiene que ver con dimensiones religiosas, nada tienen que ver con la relación con un Dios que sea referente de un lenguaje incomprensible.

Es más, la religión es un obstáculo para lograrlo, pues “no hay mayor obstáculo para un verdadero enfoque empírico sobre la experiencia espiritual que nuestras actuales creencias sobre Dios” (Harris 2007, 214). Y la fe religiosa es sencillamente una creencia injustificada en asuntos de gran importancia, concretamente en toda propuesta donde se prometa un medio para que la vida humana se salve del flagelo del tiempo y la muerte. “La fe es una impostora”, dirá (Harris 2007, 265).

Por eso, la aspiración a la felicidad, empresa humana donde las haya, parece requerir un término como el de “espiritualidad”. Sin embargo, este término tiene connotaciones vergonzantes para este autor, por su vinculación con las religiones. Prefiere usar el término “misticismo”, por sus ecos wittgensteinianos, como expresión de una forma de bienestar que suplanta a las otras y que trasciende los deseos y los caprichos de la propia experiencia.

Así, mientras que Harris ve el misticismo como una empresa racional, la religión no lo es. Por eso propone analizar el “irritante misterio del mundo” mediante conceptos propios de la ciencia, o mejor, experimentarlo libre de conceptos, es decir mediante la mística. El místico ha reconocido algo acerca de la naturaleza de la consciencia, previa al pensamiento, que es susceptible de una discusión racional. Esto ofrece a este autor motivos para confiar en sus creencias, pues éstas son de carácter empírico.

La flor del misticismo le lleva a reconocer la existencia de una semilla de verdad anidada en el corazón de la religión: el haberse cultivado en ella

dimensiones esenciales para la felicidad como son la espiritualidad, el comportamiento ético y las comunidades fuertes. Pero Harris está convencido de que todo ello, a esta altura del proceso evolutivo de la humanidad, puede ser logrado al margen de la religión. Abolir las creencias sobre Dios dejaría libre el camino a esa empresa racional de reunir razón, espiritualidad y ética en nuestra forma de pensar y actuar sobre el mundo. Y el hacerlo sería, a juicio de este autor, a la vez que el principio de un acercamiento racional a nuestras más profundas preocupaciones personales, el fin de la fe. Así termina su libro, con un canto a la razón y el desarrollo humano que incluye el cultivo de la mística como fuente de felicidad, una mística al margen de Dios (Harris 2007, 221–222).

5. Owen Flanagan

Con tintes menos dramáticos, este autor norteamericano, profesor del MIT, que acuñó la expresión “el problema realmente duro” al que aludíamos más arriba, se pregunta por la cuestión del sentido de la vida en el contexto de las investigaciones de las ciencias de la mente y en un mundo meramente material.

El sentido, precisa este autor, de modo diferente a la consciencia, no es simplemente una característica desconcertante del modo de ser de las cosas, pues el sentido “involucra más de lo que hay”. En el marco de la teoría darwiniana, la consciencia existe, sirve a una función biológica y nos posibilita hacernos preguntas como: “¿qué hace significativa la vida?”, “¿por qué y cómo, en el esquema más grande de las cosas, cualquier vida humana importa?”. Sin embargo, que el sentido exista es una cuestión controvertida. Contamos historias acerca de lo que es una vida con sentido, pero no es claro que ninguna de estas historias nos dé una respuesta, quizás ni siquiera una intuición, a la cuestión acerca de lo que es o pueda ser una vida con sentido.

Y mientras que en el marco de las ciencias de la mente podemos imaginar conjeturas interesantes para responder a la cuestión de cómo la consciencia emerge del cerebro y en el ámbito de la biología evolutiva pode-

mos formular hipótesis de en qué consiste la función de la consciencia, la cuestión del sentido, sin embargo, no parece que pueda ser respondida si quedamos ceñidos al espacio teórico de las dos ciencias anteriores, parece requerir más fuentes. Somos llevados a tomar en cuenta la sabiduría acumulada por las filosofías orientales y occidentales, así como los logros de la teoría política o de la historia de las religiones o de la psicología positiva. Incluso otras ciencias como la antropología, la sociología y la economía pueden contribuir a la finalidad buscada.

Podríamos decir que nada humano le es ajeno a esta búsqueda del sentido, pues precisamente lo que está en juego es la felicidad de los seres humanos, o si se prefiere, el camino hacia propia plenitud. La pregunta entonces, para este autor, es: ¿Cómo un naturalista da sentido al significado, a lo mágico, al misterio de la vida? Y el desafío lo identifica con llegar a decir algo de manera sistemática y naturalista acerca de lo que contribuye a la felicidad humana y lo que da sentido a la vida, si es que algo lo da. O dicho de otro modo, cómo pintar un cuadro a la vez naturalista y encantado, pues los humanos somos seres especiales, pero seres materiales viviendo en un mundo material.

Para pintar este cuadro el autor encuentra una distinción analítica hecha por Wilfrid Sellars de tres imágenes que pueden coexistir en la persona: la original, la manifiesta y la científica (Sellars 1963, 4). La primera se refiere únicamente a nuestra naturaleza biológica, a nuestro lugar en el cosmos. La segunda incorpora la memoria colectiva que se modula narrativamente y que se comunica a través del arte, las fábulas, la poesía, la música y las prácticas espirituales. La tercera viene proporcionada por la medicina y la anatomía humana y por otras ciencias no biológicas. Las tres diferentes imágenes pueden ser simultáneamente verdaderas. Inspirándose en estas distinciones, concibe una entidad abstracta que llama “Espacio de Sentido” (Flanagan 2007, 7) compuesta por seis elementos, que son a su vez espacios de sentido o de búsqueda de felicidad, entre los que se encuentra nombrada la espiritualidad. El ser humano puede vivir simultáneamente en varios de estos espacios de significado en los que busca dar sentido a la vida. En concreto, además de la espiritualidad, nombra los siguientes: arte, ciencia,

tecnología, ética, política⁸. Cada uno de ellos apunta a dominios amplios de la vida humana y puede vivirse de maneras muy diversas, de modo que cada individuo humano a la hora de dar cuenta de su propia autocomprensión debe asignar valores concretos a cada una de esas seis variables.

El autor reconoce expresamente que, a menudo, para generar sentido en la vida, no es suficiente sólo uno de los espacios mencionados y es, precisamente el espacio de la espiritualidad, el que con mayor frecuencia se hace complementario a alguno de los demás, si bien, debido a la vinculación teísta que se le asigna, la espiritualidad sufre un rechazo que impide ver su alcance (Flanagan 2007, 188). Para Flanagan, es claro que en la espiritualidad confluyen el bien, la verdad y la belleza, y no hay por qué vincularla a las religiones.

Y aunque el camino de la religión en sus diversas expresiones ha sido en la historia, y es para muchos, un camino de búsqueda espiritual para encontrar respuesta al sentido de la vida, el autor considera que para muchos, en concreto para él, la religión proporciona historias fantásticas, algunas muy consoladoras, pero que impiden llegar a ser seres históricamente maduros.

Esta conclusión tiene un basamento demasiado débil: la experiencia del Dios de su infancia. Ha rechazado a un Dios que le generó temor por buscar la verdad y no se ha preguntado si podría haber rechazado únicamente la imagen del Dios le acompañó entonces. Flanagan no parece haberse encontrado con un Dios liberador, pues centra en esa imagen opresiva lo que denomina *teísmo asertivo*, que califica de “epistémicamente irresponsable y peligroso” (Flanagan 2007, 190), y acepta, sin embargo, lo que llamará *teísmo expresivo*, que no es sino una ilusión positiva: Dios es una creación humana al modo como lo es don Quijote o las brujas⁹.

Por todo ello, la espiritualidad que propone en el marco de los espacios de sentido del siglo XXI ha de ser una espiritualidad desligada de la religión, no necesitada de Dios. La elección que hace el autor es la de seguir

⁸ El autor denomina a esta séxtupla conjunto de Goodman, en honor a la obra de este autor (Goodman 1978).

⁹ Cita a Daniel Dennet D. 2007/2006. *Romper el hechizo*. Buenos Aires: Katz Editores. Ver también (Cañón 2013).

el camino sabio y noble del amor universal y la compasión en el contexto del naturalismo fuerte, donde no hay lugar para Dios. 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*. Amén” (Flanagan 2007, 219).

6. Algunas cuestiones

De distinta manera, los dos autores que hemos presentado reconocen que las mayores cotas de plenitud humana han sido proporcionadas en el contexto de la fe en Dios. Y sin embargo, descalifican la religión a pesar de no haberse confrontado directamente y de modo adulto con ella. Su hábitat ha sido la tradición naturalista y no parecen dispuestos a abandonarla. En el caso de Harris, aun reconociendo que en el seno de las grandes religiones se han logrado las mayores cotas de experiencia mística, encuentra justificación para permanecer en su naturalismo en el análisis del lenguaje religioso, para el que no encuentra justificación alguna a nivel sintáctico y en el que encuentra, en su dimensión pragmática, una palanca que accionada lleva a la violencia. En el caso de Flanagan, deja transparentar que las búsquedas de sentido que admira se realizan más allá del alcance de las ciencias, trascienden las búsquedas del conocimiento de la naturaleza; pero como la negación de Dios es un *a priori* que parece no estar dispuesto a confrontar, queda situado en la apertura a sentimientos que abren a la compasión y al bien humano. La denominación de “espiritualidad naturalizada” que otorga a su propuesta y que ha vinculado al “problema realmente duro” parece considerarlo resuelto dentro de un naturalismo filosóficamente amplio y produce la impresión de que su modo de construirlo está en dependencia de su supuesto de base: el rechazo a la imagen de Dios de la que no ha sabido –o querido– desprenderse y a la que ha identificado con la realidad de Dios.

Lo visto en estos autores no es ajeno, a mi entender, de a los límites que presentábamos más arriba en los autores que decidían optar por formas amplias del naturalismo para dar cuenta de los límites del conocimiento científico. Hemos visto cómo el reconocimiento de los agujeros de la ciencia por parte de algunos filósofos, les lleva a criticar el materialismo físico y a buscar respuestas que amplían los supuestos del marco naturalista.

Para algunos el naturalismo materialista no es aceptable, y por eso buscan otro tipo de naturalismos; aquí hemos mencionado dos propuestas, la de Miguel Espinosa y la de Thomas Nagel. Para ellos, la teleología es necesaria para dar cuenta de los agujeros de las ciencias y la aceptan ampliando la casa del naturalismo; pero no pueden 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 innecesario. Pero su propuesta no convence a todos, como lo muestra la conclusión a la que llega Ildelfonso Murillo, que hemos citado más arriba, en continuidad con los grandes filósofos de la tradición cristiana, y después de una argumentación muy elaborada acerca de la propuesta de Miguel Espinosa. 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 mucha gente a ver en el mundo la expresión de un propósito divino.

Y al final nos queda la pregunta: ¿por qué estamos dispuestos a aceptar que unas creencias son legítimas para llenar los huecos de la ciencia y con ellas buscar el sentido que proporciona la espiritualidad, mientras rechazamos otras? ¿No será que al final la elección del marco de creencias explicativo tiene que ver con carecer o no del *sensus divinitatis* del que habla Nagel, del que Harris confiesa carecer y que Flanagan confundió con sentimientos infantiles?

Albert Einstein dejó escrita una reflexión que ilumina este interrogante: “El misterio es lo más hermoso que nos es dado sentir. Es la sensación fundamental, la cuna del arte y de la ciencia verdaderos. Quien no la conoce, quien no puede asombrarse ni 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 1995/1930).

Para desarrollar el sentido del misterio, los seres humanos necesitamos cultivar otras dimensiones y otras racionalidades, no sólo la racionalidad científica o la filosófica que se ciñe a aquella. La *peregrinación de la razón* realizada por Anthony Flew (Flew 2012, 90), muestra un modo de buscar sin prejuicios en un camino de honestidad intelectual que, según su propia confesión, le ha abierto a la experiencia del misterio y a la existencia de Dios. Hay otras peregrinaciones en las que buscadores de la experiencia del Misterio lo hacen a partir de la belleza, de la compasión o del amor. Muchas narraciones atestiguan que sus vidas se transformaron.

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 ello 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. Pueden escuchar a Unamuno, cuando decía en ese modo suyo inconfundible: “No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle” (Unamuno 1967, 880).

Referencias

- Artigas, M. 1995. *La inteligibilidad de la naturaleza*. Pamplona: Eunsa, 2ª ed.
- Bonhoeffer, D. 1983. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, edited by Eberhard Bethge. Salamanca: Sígueme.
- Cañón, C. 2013. “El nuevo ateísmo”. *Pensamiento* 69 (261), serie especial nº 6: 1057–1168.

- . 2014. “Espiritualidad naturalizada en la tradición naturalista”. *Diálogo filosófico* 90: 403–418.
- Chalmers, D.J. 1995. “Facing up the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2 (3): 200–219.
- Carroll, A.J. 2015. “The Church and the World: disjunctions and conjunctions.” In *Acts of the Joint International Conference: Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision (March 4–5, 2015)*, 199. Pontificia Università Gregoriana & Council for Research in Values and Philosophy.
- Dawkins, R. 2007. *El espejismo de Dios*. Madrid: Espasa.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown & Co., 1991.
- Einstein, A. 1995/1930. “Lo que creo”. *Mi visión del mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Ellul, J. 1997. *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy.
- Espinosa, M. 2010. “En busca de un naturalismo integral repensado”. *Eikasía. Revista de Filosofía* 35: 58–100.
- . 2014. *Repenser le naturalisme*. Paris: L’Harmattan.
- Flanagan, O.J. 2007. *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*. Cambridge Massachusetts: MIT.
- Flew, A. 2012. *Dios existe*. Madrid: Editorial Trotta.
- Florenza, A. 2010. *La vida humana en el medi tècnic. El pensament de Jacques Ellul*. Barcelona: Claret.
- Galilei, G. 1995/1632. *Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo*. Madrid: Alianza Ed.
- Gasser, G. (ed.) 2007. *How successful is Naturalism?* Frankfurt–Paris: Herder.
- Goodman, N. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Harris, S. 2007/2004. *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*. Madrid: Paradigma.
- Joven, J. 2010. “Propuestas recientes de ateísmo científico”. In *Dios Trinidad y ateísmo*, edited by R. Berzosa Martínez et al., 187–217. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Kubrin, D. 1967. “Newton and the cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy”. *Journal of the History of Ideas* 28: 325–346.
- Leach, J., and J. Tatay. 2014. “Acción tecnológica, acción personal, y acción de Dios”. *Diálogo filosófico* 90: 419–432.
- Lewis, C.S. 1960. *Miracles*, New York: Macmillan Publishing Co., Inc.
- Margenat, J.M. 2015. “Espiritualidad integral”. *El Ciervo*, marzo–abril 2015.
- Midgley, M. 1992. *Science as salvation: a modern Myth and its meaning*. London: Routledge Press.
- Monod, J. 1973. *El Azar y la Necesidad*. Barcelona: Barral.

- Monserrat, J. 2013. “Sam Harris: La promoción del humanismo exige el fin de la fe” *Pensamiento* 69(261), serie especial n°6: 1069–1078.
- Murillo, I. 2015. “El naturalismo renovado. Debate con Miguel Espinoza”. In *4ème Symposium de Philosophie de la Nature, École de Hautes Études en Sciences Sociales, 5–7 de novembre de 2014. Scripta Philosophiae Naturalis* 8 (en prensa).
- Moulines, U. 1977. “Por qué no soy materialista?” *Crítica Revista Hispanoamericana de Filosofía* 9(26): 25–37.
- Nagel, Th. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Peters, T. 2015. “Naturalism of the gaps.” *Theology and Science* 13(1): 4–7. doi:10.1080/14746700.2014.988570.
- Sánchez Orantos, A. 2014. “Para indagar sobre la posibilidad de una espiritualidad naturalizada”. *Diálogo Filosófico* 90: 374–402.
- Searle, J. 2004. *Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Sellars, W. 1963. “Philosophy and the scientific image of man”. In *Science, perception and reality*, edited by W. Sellars, 1–40. London: Routledge & Kegan Paul.
- Spadaro, A. 2014. *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Herder.
- Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2015. “Authenticity: The Life of the Church in a Secular Age.” In *Acts of the Joint International Conference: Renewing the Church in a Secular Age: Holistic Dialogue and Kenotic Vision (March 4–5, 2015)*, xvi–xvii. Pontificia Università Gregoriana & Council for Research in Values and Philosophy.
- Turner, J. 1985. *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*. Baltimore MD: Johns Hopkins University.
- Unamuno, M. 1967. “Del Sentimiento Trágico de la vida”. In *Ensayos, tomo II*. Madrid: Aguilar S.A. de Ediciones.
- Williams, R. 2012. “The spiritual and the religious: is the territory changing?” In *Faith in the public square*, edited by R. Williams, 85–96. London: Bloomsbury.

