

El estado de la cuestión

Para indagar sobre la posibilidad de una espiritualidad naturalizada¹

Antonio Sánchez Orantos

Resumen

Este artículo propone una reflexión filosófica sobre las transformaciones que está sufriendo la vivencia religiosa en la cultura actual. Su pretensión última es la exigencia de (re)definir el concepto de «espiritualidad» de tal manera que posibilite un diálogo sincero entre creyentes y no creyentes que permita profundizar en los valores que posibilitan la convivencia democrática.

Abstract

This paper proposes a philosophical reflection on the changes that the religious experience is currently undergoing in our culture. The ultimate purpose is to (re)define the notion of «spirituality» in ways that facilitate an honest dialogue between believers and non-believers –a dialogue conducive to a deepening of the values that allow us to live in a democracy.

Palabras clave: Dios, religión, espiritualidad, secularización, naturalización.

Key words: God, Religion, Spirituality, Secularization, Naturalization.

1. Introducción: La cuestión que debe ser pensada

Años atrás, no muchos años atrás, la posibilidad de una espiritualidad sin Dios, una espiritualidad radicalmente laica, nos hubiese causado hilaridad. Todavía hoy algunos considerarán absurda la posibilidad de oponer espiritualidad y Dios. Y, sin embargo, ya Camus en *La peste* (1947) proponía, con suma claridad, el problema que estas páginas invitan a pensar:

¹ Este artículo se inserta en el Proyecto de Investigación «Naturaleza Humana 2.0: Ciencia y técnica en la transformación del ser humano» dependiente de la Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión de la Universidad Pontificia Comillas y dirigido por la Dra. Camino Cañón Loyes.

Para indagar sobre la posibilidad de una espiritualidad naturalizada

«Cuando terminó, Tarrou se quedó balanceando una pierna y dando golpecitos con el pie en el suelo de la terraza. Después de un silencio, el doctor se enderezó un poco y preguntó a Tarrou si tenía una idea del camino que había que escoger para llegar a la paz.

–Sí, la simpatía.

Dos timbres de ambulancia sonaron a lo lejos. Las exclamaciones que se oían confusas poco tiempo antes, se reunieron en un extremo de la ciudad junto a la colina rocosa. Se oyó al mismo tiempo algo que pareció una detonación. Después volvió el silencio. Rieux contó dos parpadeos del faro. La brisa pareció hacerse más fuerte y al mismo tiempo llegó del mar como un soplo con olor a sal. Ahora se oía claramente la sorda respiración de las olas que venían a chocar con el acantilado.

–En resumen –dijo Tarrou con sencillez–, lo que me interesa es cómo se puede llegar a ser un santo.

–Pero usted cree en Dios.

–Justamente. Puede llegarse a ser un santo sin Dios; ese es el único problema concreto que admito hoy día»².

¿Es posible una espiritualidad sin Dios? ¿Es posible una espiritualidad naturalizada? ¿Pueden encontrarse fundamentos en la cultura occidental que posibiliten tal propuesta? ¿Es un retorno a maneras antiguas, muy antiguas, de considerar la búsqueda de sentido (transcendencia) del ser humano o, por el contrario, es una actitud absolutamente novedosa?

De hecho, en nuestro contexto cultural, el concepto «espiritualidad» remite a consideraciones tan diversas y a realidades tan variadas, que no faltan quienes se preguntan si su uso es todavía significativo³. Y quizá pueda ser éste el objetivo fundamental de estas páginas: proponer la necesidad de re-definir el concepto «espiritualidad», sin partir de creencias establecidas, en el contexto cultural actual.

2. Aproximación problemática a la cuestión planteada

El saber antropológico reconoce que la *herramienta* (instrumentos para posibilitar la viabilidad de la vida), *el símbolo* (atribución de significado a la vida) y *la tumba* (vislumbre de transcendencia)

² CAMUS, A.: *La peste*. Traducción de Rosa Chacel. Sur, Buenos Aires, 1979, p. 175.

³ Cf. MARTÍN VELASCO, J.: «La espiritualidad cristiana en el mundo actual», en *Pensamiento* 69 (2013), pp. 601-621.

acompañan el proceso evolutivo humano⁴. Pues bien, en el marco explicativo que ofrecen:

- 1) La *antropología científica*, que propone explicaciones sobre los cambios fisiológicos (bipedismo, liberación de las manos, cambio en la dentición, estructura de la pelvis, crecimiento del volumen cerebral...) que posibilitan la aparición de estos tres «elementos».
- 2) La *antropología cultural*, que pretende dar razón de las relaciones que se establecen entre estos tres elementos en diferentes contextos sociales.

La *antropología filosófica* encuentra una base suficiente para reconocer que el ser humano ha dado sentido a su vida estableciendo una determinada relación entre la Naturaleza, el yo y lo divino (transcendencia: dioses o Dios).

Esta relación permite distinguir dos tareas esenciales en la vida humana:

- 1) La atención a la viabilidad de la vida en el seno de la inhóspita naturaleza: preocupación por la realidad de la vida (respuesta al *conatus vital*);
- 2) La atención al significado de la vida: preocupación por la verdad de la vida (respuesta a la necesidad de sentido).

La imbricación entre los rendimientos que ofrece esta doble tarea constituye lo que parafraseando a Unamuno podríamos denominar la «intrahistoria» de la vida humana.

Aceptado lo dicho, pueden ser descritos los diferentes momentos culturales de la historia humana desde la relación que un momento determinado se establece entre la Naturaleza, el ser humano (historia) y lo divino (transcendencia: dioses o Dios). En los inicios de la filosofía occidental, el pensamiento griego exige su necesaria distinción –en las culturas antiguas no hay distinción clara entre naturaleza y lo divino y, por eso, la tarea que pretende la viabilidad de la vida exige el auxilio de los dioses o la trágica aceptación del destino–, y propone que el elemento desde el cual debe pensarse su relación es la Naturaleza (*physis*: los primeros filósofos fueron fisiólogos). Desde su estructura legal se explica la estructura del ser humano y se abre, como causa, la posibilidad de Dios. Si denominamos a esta etapa «cosmológica», cuyo culmen sería el estoicismo, podremos llamar «teológica» a la cultura que se abre después de la caída del imperio

⁴ Cf. JONAS, H.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid, 2000.

romano, en cuanto el elemento desde el cual se piensa la relación es Dios. Desde él quedan explicados la Naturaleza (creación) y el ser humano (imagen y semejanza de Dios). La Modernidad, que llevaría a cumplimiento ese «tiempo axial» (Jaspers)⁵ donde el ser humano toma conciencia de su interioridad, exige, precisamente, que la relación se configure desde el yo. La etapa puede denominarse «antropológica». La naturaleza, en el culmen del idealismo, sería el no-yo y Dios, si es posible su afirmación, sería el fundamento que abre el camino a la plena realización del ser humano.

Obsérvese que en los esquemas estructurales presentados la relación se establece subordinando dos de los elementos a uno de ellos. Por eso, frente a esta dominancia, surgirán movimientos reactivos (se piense en la sofística, en Demócrito, en Epicuro y en el movimiento cínico, en el mundo antiguo; los dialécticos y nominalistas, en el mundo medieval; el empirismo, en el mundo moderno) que obligarán a una continua revisión de los fundamentos de dicha relación.

Pues bien, en la actualidad son muchos los pensadores (Rosenzweig⁶; el llamado giro teológico de la fenomenología francesa: Ricoeur⁷, Levinas⁸, J.-L. Marion⁹; Zubiri¹⁰, en la filosofía española) que exigen, desde la denominada crisis de la modernidad (evitamos el concepto de postmodernidad por su imprecisión), volver a repensar dicha relación. Los presupuestos de dicha exigencia son claros y afectan a los tres elementos en cuestión porque:

- 1) Un nuevo concepto de naturaleza y de los métodos que indagaran sus leyes se ha establecido en el saber científico: frente a la diferenciación y determinismo de la ciencia clásica (mecanicismo), se subraya la integración sistémica, el holismo campal y el indeterminismo.
- 2) Un nuevo concepto de yo, o al menos la necesidad de redefinirlo críticamente, se ha abierto con el saber que ofrece tanto la genética (piénsese en el mapa genético y sus posibilidades) como las sociedades científicas llamadas de «Neurociencia»,

⁵ JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*. Alianza, Madrid, 1980. (Cf. sobre todo, pp. 19-51).

⁶ ROSENZWEIG, F.: *La estrella de la redención*. Sígueme, Salamanca, 1997.

⁷ RICOEUR, P.: *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004.

⁸ LEVINAS, E.: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Sígueme, Salamanca, 2011.

⁹ MARION, J.L.: *Dios sin el ser*. Ellago, Pontevedra, 2009.

¹⁰ ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza, Madrid, 1987.

cuyo objetivo y metodología consiste en el estudio del sistema nervioso desde perspectivas multidisciplinares (piénsese en las técnicas de neuroimagen, desarrolladas en los años 90 del siglo pasado, que permiten, por primera vez en la historia, la observación del sistema nervioso vivo –ni post mortem, ni por analogía con cerebros animales–).

- 3) Un nuevo concepto de espiritualidad ha surgido como uno de los resultados más sorprendentes de la denominada «crisis de la modernidad»; considerado en un primer momento como «vuelta de lo religioso» o «reencantamiento del mundo», invoca, inmediatamente, la exigencia de una espiritualidad sin religión, y abre la posibilidad, en desarrollos posteriores, de la petición de una espiritualidad sin Dios.

Debido a la radicalidad de los cambios insinuados en la comprensión de estos tres elementos, algunos autores llegan a hablar incluso de un nuevo «tiempo axial»¹¹.

Las páginas siguientes, como ha sido insinuado más arriba, intentan presentar la cuestión que abre, precisamente, el tercer elemento en cuestión, con una pretensión implícita: exigir que las diferentes corrientes de pensamiento se obliguen a redefinir críticamente el significado del concepto de «espiritualidad».

3. *Espiritualidad sin religión*

Las denominadas *ciencias de las religiones* son, como es sabido, resultado del Romanticismo y la Ilustración. El evolucionismo biológico y sociológico –Darwin (1802-1882), Spencer (1820-1903), Comte (1798-1857), Stuart Mill (1806-1873)– contribuye decisivamente a

¹¹ «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» (DELIO, I: *Cristo en evolución*. Sal Terrae/Comillas, Santander, 2014, pp. 57-58).

la formulación de las teorías de la religión representativas de este tiempo¹².

Se trata de conocer la «religión más primitiva», aquella presente en el umbral de lo humano, para, a partir de ella, establecer las «leyes» que determinaron los pasos (evolución) hacia las grandes tradiciones religiosas conocidas.

El resultado de estas primeras propuestas evidencia la casi imposibilidad de establecer una definición de religión y apunta, precisamente, a una distinción que posibilita las propuestas de una espiritualidad sin religión. La distinción referida nombra, pues, la inviabilidad de definir la experiencia subjetiva del *homo religiosus*, obligando a centrar la reflexión, en una segunda etapa evolutiva de las *ciencias de las religiones*, en las estructuras sociales que dicha experiencia provoca.

La propuesta de E. Durkheim (1858-1917) es, en este sentido, paradigmática. En su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*¹³ se ofrece una teoría explicativa de la naturaleza religiosa del ser humano a partir, precisamente, de las formas arcaicas de religión, que concluye en la contraposición *sagrado-profano*. Contraposición que expresa la dualidad (individual/social) que caracteriza toda organización social, en la cual lo divino sería solamente la realidad social transfigurada y pensada simbólicamente. La religión, metáfora de la misma sociedad, constituiría una de las condiciones indispensables para que sea posible el orden social en la vida humana. Una conclusión parece imponerse: la obligatoriedad (obediencia) sería la esencia tanto de las representaciones de la fe como de la praxis que de ellas puedan derivarse, y constituiría la condición de posibilidad de la estabilidad de toda estructura social. El origen de la religión, por ello, nunca deberá remitirse a sentimientos individuales, sino a ideas colectivas que exigen a cada ser humano una obediencia

¹² Cf. LUBBOK, J.: *The origin of civilisation and the primitive condition of man*, Longmans-Green, London, 1870; TYLOR, E.B.: *Primitive culture*. John Murray, Londres, 1871; FRAZER, J.G.: *The Golden bough. A study in comparative religion*. Macmillan, Londres, 1890; GOBLET D'ALVIELLA, E.F.A.: *Croyances, rites, institutions. I: Archeologie et histoire religieuse: Hiérogaphie ; II : Qustions de méthode et d'origines : Hiérologie ; III : Problèmes du temps présent : Hiérosophie*. Geuthner, París. 1911. Para más información, cf. MARTÍN VELASCO: *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trotta, Madrid, 2006. Sobre todo pp. 251-321; CAFFARENA, J.G.: *El Enigma y el Misterio. Una filosofía de la religión*. Trotta, Madrid, 2007. Sobre todo pp. 21-155.

¹³ DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, Madrid, 2003.

incuestionable, posibilitándose, así, la pertenencia al grupo comunitario¹⁴.

Pero, quizá, el resultado más valioso de esta nueva etapa evolutiva, en cuanto ofrece una teoría explicativa del paso de la experiencia subjetiva a la institucionalización de la religión, sea la propuesta de Max Weber (1864-1920) en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁵. Dejando en un segundo plano la tarea de determinar la *esencia de lo religioso*, se propone estudiar la religión como una forma concreta de acción comunitaria. Para fundamentar tal posición, describe el paso, sumamente delicado para cualquier tradición religiosa, de la experiencia original y originante del *Maestro o Fundador* al conjunto de doctrinas institucionalmente objetivadas (ortodoxia) que se constituyen en fundamento de una determinada estructura comunitaria. En el paso del «carisma personal» al «carisma funcional» –la terminología es del mismo Weber– tendría lugar la inevitable institucionalización de las religiones, que conlleva un grave déficit de experiencia personal porque reduciría lo religioso a la pertenencia a

¹⁴ Cf. ibíd., p. 61. En la actualidad, mantendría esta posición T. Luckmann en su libro *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Sígueme, Salamanca, 1973 (cf. pp. 42-51). Su pretensión es conseguir un concepto objetivo de religión. Con esta finalidad define los universos simbólicos como sistemas de significados socialmente objetivados, los cuales se refieren, por una parte, al mundo de la vida cotidiana y, por otra, invitan a la trascendencia de esta misma vida. Las instituciones religiosas, por eso, no son universales; son los fenómenos que hay detrás de ellas, con función análoga a la de la realidad respecto a la relación orden social e individuo, los presumiblemente universales. Esta posición es seguida fundamentalmente por Berger en *Para una teoría sociológica de la religión*. Kairós, Barcelona, 1981 (cf. pp. 230-248), que afirma que la religión es la construcción de universos de significación objetiva que el ser humano crea para trascender su naturaleza biológica. De esta manera, todo lo que es genuinamente humano sería religioso y los únicos fenómenos no religiosos serían aquellos que remiten a la «naturaleza animal» humana o, mejor –son sus palabras–, «a esa parte de la constitución biológica que tiene en común con los animales» (cf., o.c., p. 244). Berger, sin embargo, en oposición a Luckmann, intentaría una definición de religión: «es la empresa humana por medio de la cual se establece un cosmos sacralizado, una cosmovisión de tipo sacralizante». En este horizonte reflexivo pueden enmarcarse, también, las propuestas de Rudolf Otto y Mircea Eliade. El primero, con su conocida teoría sobre lo *numinoso* se despreocuparía de la complejidad histórica de los fenómenos religiosos. Tarea que asume el segundo, desde una sencilla definición de religión: «la solución ejemplar de cualquier crisis existencial» (cf. ELIADE, M.: *Mitos, sueños, misterios*. CGFE, Buenos Aires, 1961, p. 187).

¹⁵ WEBER, M.: *Ética protestante y el discurso del capitalismo*. Alianza, Madrid, 2001.

un «instituto de salvación». Con breves palabras: la religión quedaría definida como un proceso de identificación grupal bajo la exigencia de olvidar o no considerar los requerimientos que se derivarían de la tarea de configurar la propia identidad personal. Y para Weber es evidente que esta objetivación irá siempre seguida, primero, de una actitud excluyente respecto a otras posibles vivencias religiosas, condición de posibilidad para mantener y salvaguardar con éxito dicha identificación grupal; y, segundo, de la negativa a aceptar la autonomía de lo mundano, que será siempre juzgada desde el deber ser que las consideradas «verdades ortodoxas» imponen.

La popularización de la propuesta de Weber es evidente en la situación cultural actual. Basta acudir a la Web, sin necesidad de largas búsquedas, para encontrarse con las significativas resonancias que sus ideas tienen en la situación cultural actual. Recogemos como muestra un sencillo ejemplo¹⁶.

No hay una sola religión, sino cientos.	Sólo hay una espiritualidad.
La religión es para aquellos que desean seguir formalidades rituales.	La espiritualidad es para quienes desean llegar a la plenitud de su ser sin necesidad de dogmas.
La religión es para los que están dormidos.	La espiritualidad es para los que prestan oídos a su voz interior.
La religión presenta un conjunto de verdades dogmáticas que invitan a la obediencia excluyente.	La espiritualidad invita a buscar la razón de todo, a cuestionarlo todo, decidir por sí mismo y asumir las consecuencias.
La religión reprime al ser humano y nos obliga a vivir en paradigmas antiguos.	La espiritualidad trasciende todo y obliga a que uno sea fiel a sí mismo.
La religión inventa.	La espiritualidad descubre.
La religión es causa de división.	La espiritualidad es causa de unión.
La religión busca creyentes.	La espiritualidad es búsqueda personal.

¹⁶ Cf., por ejemplo, *Religión versus espiritualidad, ¿Cuál es la diferencia?* en www.bibliotecapleyades.net/mistic/mistic_11.htm.

La religión se alimenta del miedo.	La espiritualidad se alimenta de la confianza
La religión es adoración.	La espiritualidad es meditación.
La religión vive confinada en el pasado.	La espiritualidad es creatividad para un futuro novedoso.
La religión te da promesas para otra vida.	La espiritualidad es luz para encontrar lo divino en el interior personal, en el aquí y ahora de tu vida.

En todas estas expresiones es también manifiesta, en línea con Weber pero con un claro subrayado sobre la dimensión subjetiva de la experiencia religiosa (búsqueda de identidad personal renunciando, como exigencia para lograrla, a toda identificación grupal), la presencia implícita de Schleiermacher en sus famosos *Discursos sobre la religión* (1799). Su propuesta fue presentar la experiencia religiosa como independiente de la metafísica y de la moral, lejos de la propuesta de la «religión en los límites de la razón», porque sólo así sería posible una visión personal profunda de lo existente que, partiendo de la contemplación de universo, abocase a la Infinitud, Belleza y Bondad del Absoluto.

Las propuestas fundamentales de W. James (1898-1944)¹⁷ y de Jung (1875-1961)¹⁸ reforzarán esta posición. Y recuérdese que los teólogos modernistas de finales del siglo XIX y principios del XX, con los que nuestro Unamuno tuvo un íntimo contacto¹⁹, al intentar superar las limitaciones del dogmatismo ortodoxo, que es sentido como el mayor obstáculo para la autenticidad de la vivencia religiosa, e iluminados por la filosofía de Kierkegaard (1813-1855) y su radical exigencia de abandonar el «cristianismo ideologizado» propugnado por la derecha hegeliana, hicieron resonar en sus planteamientos las indicaciones de Schleiermacher. Los grandes de la teología protestante: Barth (1866-1968), Bultmann (1884-1976), Tillich (1886-1965), Bonhoeffer (1906-1945), se proponen con claridad el necesario «des-

¹⁷ JAMES, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Lectorum, México, 2006.

¹⁸ JUNG, K.G.: *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Obras Completas, vol. 9, 1. Trotta, Madrid, 2002.

¹⁹ Cf. UNAMUNO, M. de: *De la desesperación religiosa moderna*. Edición y traducción de Sandro Borzoni. Trotta, Madrid, 2011.

mantelamiento» de la religión oficial, en el horizonte filosófico abierto por los movimientos existencialistas, como condición de posibilidad del «resurgimiento» de una auténtica vida espiritual. En este horizonte reflexivo, precisamente, el teólogo católico K. Rahner (1904-1984) formulará su conocida y retadora «profecía»: el cristiano del futuro será místico o no será.

Señalar, por último, que la atracción por las religiones orientales (Budismo, Taoísmo, Confucionismo), religiones sin Absoluto personal, que exigen un fuerte trabajo de atención sobre el yo, tendría aquí una de sus posibles explicaciones. Aunque no la única y quizá no la más importante. Porque conviene sugerir –en las conclusiones desarrollaremos con más abundancia lo que ahora sólo insinuamos– otra posible causa explicativa de su éxito que debe ser tenida en cuenta con detenimiento para valorar críticamente la exigencia de una espiritualidad, primero, sin religión, y después sin Dios²⁰.

Pero antes de ofrecer dicha sugerencia es necesaria una radical precisión. Lo que inmediatamente va a ser expuesto no es de ninguna manera directamente derivable de las propuestas de sentido que las grandes tradiciones espirituales nombradas han ofrecido y siguen ofreciendo a la humanidad. Se trata de cómo son recibidas, quizá manipuladas, en la cultura actual.

Porque debe tenerse en cuenta que la exigida separación entre religión y espiritualidad acontece en el seno de una cultura radicalmente marcada, quizá hasta radicalmente configurada, por la revolución tecnológica, esa maravillosa y portentosa imbricación de ciencia y técnica que, además de ofrecer provechosos resultados para la viabilidad de la vida humana, corre el peligro de reducir la teoría de la verdad a puro éxito pragmático. Pues bien, desde la fuerte conformación que la tecnología impone a la vida humana puede acontecer en el espacio de la experiencia espiritual, quizá esté aconteciendo, un fenómeno similar al insinuado: su tecnificación. Lo que se buscaría no es «ni una concepción del mundo, ni una razón para vivir, ni un sentido o una verdad, sino técnicas (de contemplación, de vacío, de extensión del espacio interior...)²¹ que posibiliten respuestas exitosas, rápidas y evaluables a los problemas que abren los procesos

²⁰ Esta sugerencia fue posible gracias a los diálogos mantenidos con Albert Florenza en el marco del Grupo de Investigación Naturaleza Humana 2.0 dirigido por Camino Cañón Loyes en la Universidad Pontificia Comillas. Cf. para una mayor profundización, FLORENZA, A.: *La vida humana en el medi tècnic. El pensament de Jacques Ellul*. Claret, Barcelona, 2010.

²¹ ELLUL, J.: *Le système technicien*. Calmann-Lévy, París, 1977, pp. 191-192.

de constitución de la identidad personal. Es evidente que esta posición nunca podrá aceptar los procesos lentos, pacientes, sosegados, discernidos... que las grandes tradiciones religiosas –también, insistentemente, las orientales– exigen como –y esto conviene que sea fuertemente subrayado– proceso ascético para posibilitar, sólo posibilitar, el posible encuentro con el «Misterio Santo»²². Dicho con sencillez: la posible experiencia del «Misterio Santo» nunca podrá ser resultado, sin más, de ninguna actividad humana y menos cuando estas actividades aseguran un éxito rápido y concluyente. Y además, «del mismo modo que la pertenencia al planeta Tierra no excluye, sino que necesita la identidad particular de cada país y cada cultura, el abrazo de las religiones requiere siempre la singularidad de cada religión, la riqueza de su bagaje histórico y cultural. Porque no se trata de caer en un fácil sincretismo, lo que se ha dado en llamar la paella de las religiones (religión a la carta, religión de bricolaje) en la que cada cual se podría servir a su gusto... Tomar elementos sueltos de las diferentes religiones es delicado, porque supone desintegrarlos de su contexto, con el riesgo de vaciarlos de contenido, ya que su sentido viene dado por el modo de estar constelados en su propio sistema»²³.

En definitiva, los procesos de racionalización moderna, la autonomía de los saberes, la consideración de la historia como dimensión esencial de la vida humana, la aparición de la tecnología... que provocan, entre otros resultados, el colapso del dualismo tradicional, suponen una novedosa propuesta respecto a la comprensión de la religión: se trata del paso de la religión (vivencia subjetiva fuerte tutelada por una institución) a la espiritualidad, la cual es considerada como la expresión más profunda del yo, y, por eso, la exigencia de quebrar todo tipo de heteronomía. Robert Neelly Bellah, conocido por sus brillantes trabajos sobre sociología de la religión, afirma con rotundidad:

«las religiones históricas descubrieron el yo; la religiones premodernas adquirieron la doctrina que les permitía aceptar el yo con todas sus deficiencias empíricas; la religión moderna se dispone a comprender las leyes de la existencia subjetiva para así ayudar al hombre a aceptar con total responsabilidad su propio destino. (Esto significa que) actualmente, mucho menos que en otros tiempos, el

²² Expresión que intenta evitar la referencia a un Dios personal que excluiría a grandes y valiosas tradiciones religiosas.

²³ MELLONI, X.: *Els cecs i l'elefant*. Cristianisme i Justícia, col. «Cristianisme i Justícia», n° 97, Barcelona, p. 9 (el paréntesis es un añadido personal).

hombre no puede confinar la búsqueda del sentido de su existencia solamente en el interior de la Iglesia. La búsqueda de la madurez personal y de la importancia social constituye la versión moderna de la búsqueda de salvación, si desligamos esa palabra de sus connotaciones dualistas²⁴.

4. *Espiritualidad sin Dios*

Con independencia de propagandas y manipulaciones, que insistimos deben ser detenidamente pensadas para valorar críticamente el proceso que estamos intentando clarificar, la propuesta actual más novedosa, que evidentemente se enraíza en los procesos de crítica a las instituciones religiosas, es la posibilidad de una espiritualidad sin Dios –en el título que encabeza estas páginas queda nombrada como «espiritualidad naturalizada»–. Y conviene también advertir que esta posibilidad no sólo es exigida y fundamentada desde diferentes «camino de espiritualidad», sino, curiosamente, desde diferentes espacios de reflexión científica.

En los diálogos de preparación que mantuvimos para ofrecer estas reflexiones, los autores que participamos en este número decidimos centrar la atención del Estado de la cuestión en las propuestas que de una manera general podríamos remitir a la denominada filosofía de la religión. Y presentar en los artículos de Reflexión y crítica, precisamente, la exigencia que aparece en determinados círculos científicos de una espiritualidad naturalizada. Propuestas, pues, distintas pero complementarias que posibilitarán al lector hacerse cargo de todas las dimensiones del problema.

Reconocida esta necesidad de complementariedad, nos centraremos seguidamente en las propuestas de una «espiritualidad naturalizada», espiritualidad sin Dios, desde la reflexión originada en el seno de la misma «vida espiritual». Nos apoyaremos para ello en dos autores no únicos, pero sí creemos que muy representativos de la propuesta enunciada: Mariá Corbí²⁵ y André Comte-Sponville²⁶.

Comencemos por una clarificación. El naturalismo duro, es decir,

²⁴ BELLAH, R.N.: «Religious Evolution» en LESSA, W.A. / VOGT, E.Z. (ed.): *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Nueva York-Evanston / Londres, 1972, pp. 84-86.

²⁵ Cf. CORBÍ, M.: *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Herder, Barcelona, 2007.

²⁶ Cf. COMTE-SPONVILLE, A.: *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Paidós, Barcelona, 2007.

no el naturalismo epistemológico, sino aquel que pretende propuestas ontológicas, sostiene que sólo puede considerarse realidad a la «realidad natural» o a lo reducible a ella. Por eso, el título «espiritualidad naturalizada» expresa claramente la pretensión de reducir a «realidad natural» los caminos de vida espiritual que hasta ahora se han intentado explicar desde la relación que el ser humano establece con el «Misterio Santo».

Corbí mantiene que los humanos tenemos un doble acceso a la realidad: 1). En función de nuestras necesidades, relativo; 2). Independientemente de nuestras necesidades, absoluto (...) «Y esto no es un hecho accidental, sino central, esencial a nuestra especie»²⁷. Obsérvese que este punto de partida ha sido presentado, desde otras premisas reflexivas, en el arranque de nuestra reflexión. Pues bien, a partir de esta constatación antropológica se abre el camino de la indagación sobre «lo espiritual»: «(la religión ha supuesto) la iniciación y el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad»²⁸ y, según Corbí, en esto consiste la espiritualidad. Pero para que esta tarea pueda realizarse con autenticidad, debe exigirse el rechazo de todos los mitos y símbolos, que nacidos en contextos anteriores a la cultura actual carecen de significación alguna en su seno. De lo contrario, afirma, resultaría que nuestra especie sólo podría vislumbrar y, por eso, cultivar, esa dimensión absoluta de la realidad en las condiciones de vida de la sociedad preindustrial.

La insinuación es clara y ya hemos invitado implícitamente a reflexionarla. Las sociedades preindustriales, fuertemente jerarquizadas, necesitaban mitos, ritos, símbolos, en definitiva una fuerte programación colectiva, para mantener su rígida estabilidad. La religión o las religiones proporcionaban y fundamentaban tal programación. La heteronomía, obligación de sumisión a un sistema más o menos coherente de creencias con el fin de lograr la identificación grupal, sería su rasgo definitorio. En las sociedades postindustriales, y en la actual sociedad tecnológica, caracterizadas por procesos continuos de innovación, renovación y cambio, se exige, precisamente, la quiebra de toda rigidez, y desde una epistemología constructivista se rechazará, por tanto, todo tipo de creencias que supongan «realidades» inmutables, «creencias» intocables, «sumisiones» a jerarquías que imponen su saber y poder, «intermediarios» que tutelen las posibles innovaciones. La conclusión, según Corbí, se impone. La religión no tiene espacio

²⁷ CORBÍ, M.: o.c., pp. 21-22.

²⁸ *Ibíd.*, p. 23.

en nuestra cultura. Y el problema que se abre, y que debe ser enfrentado con radicalidad para que el ser humano encuentre caminos de sentido para su vida, es que esta pérdida del espacio de las religiones tradicionales conlleve la imposibilidad de vivir y expresar la dimensión absoluta de la realidad, lo que nosotros hemos llamado más arriba «la verdad de la vida», truncándose una de las dimensiones fundamentales de la vida humana²⁹.

Ante esta grave problemática, que es asumible e incluso ratificada por muchos pensadores en la actualidad, nuestro autor propone, precisamente, la necesidad de reconstruir la vida espiritual sin formas religiosas, un reconstruir que implica aprender, comprender y experimentar de manera radicalmente nueva sus contenidos y las formas de vivenciarlos. La rica sabiduría que ofrecen las religiones tradicionales no podrá perderse, pero deberá ser utilizada, inexcusablemente, para liberarse de toda sumisión a sus «formas». Tarea crítica que posibilitará indagar, precisamente, sobre lo que está más allá de toda forma, de todo sistema de interpretación y valoración, a saber, la dimensión absoluta de lo real. Evocando a Wittgenstein, la sabiduría que encierran las tradiciones religiosas tendría que ser usada como una escalera que debe ser abandonada cuando se alcanza el «vislumbre» de esa dimensión absoluta.

La sabiduría contenida en las tradiciones religiosas, ahora la referencia es Rorty³⁰, debe ser considerada como una metáfora sin referente ontológico. Es un puro instrumento lingüístico que sugiere un horizonte novedoso, al cual es necesario atender. Las grandes narraciones, los grandes símbolos, los grandes poemas de las grandes tradiciones religiosas podrán volver así a ser lo que siempre quisieron, según nuestro autor, ser: símbolos que iluminan el caminar humano en la historia³¹. Y ninguno de ellos podrá manifestar la pretensión de exclusividad frente a los demás. Todos iluminan, todos tendrían el mismo «valor» funcional (instrumento) para la vida humana.

La pregunta que se abre ahora es clara: ¿cómo cultivar un camino espiritual despojado de toda creencia? Corbí propone una sugerente distinción que debe ser pensada con cierta parsimonia. Las sociedades preindustriales unían indisolublemente la «noción de creencia» y la «noción de fe»³². Pues bien, la primera tarea para cultivar la verdadera espiritualidad, la espiritualidad que según el autor la cultura de

²⁹ *Ibíd.*, pp. 165 y ss.

³⁰ Cf. CAÑÓN LOYES, C.: «Redescribir, un método para una utopía», en *Diálogo Filosófico* 76 (2010), pp. 21-38.

³¹ Cf. CORBÍ, M.: o.c., p. 241.

³² *Ibíd.*, p. 222.

hoy necesita, consistiría, precisamente, en quebrar dicha unión, sólo aparentemente indisoluble. Para ello, con gran coherencia discursiva, remitirá a grandes textos de la tradición religiosa: PseudoDionisio, Maestro Eckhart, San Juan de la Cruz... La conclusión que se propone es que la «noción de fe» supone una «noticia», ni conceptual ni simbólica, vacía de toda representación, que genera una radical certeza. Certeza, pues, sin posibilidad de representación alguna, que imposibilita su formulación en creencias, que siempre exigirán no la búsqueda ni la experiencia personal, sino la adhesión incondicional, bajo el supuesto de una posible «revelación» incontrovertible, concluida e indubitablemente sabida, del «Misterio Santo».

Las creencias, pues, no pertenecerían de ninguna manera a la experiencia espiritual. Son segregaciones del «aparato» de programación colectiva que las sociedades preindustriales engendraron, y del que todavía muchos no quieren o no saben desprenderse; y que otros desean a toda costa mantener, no por motivos de autenticidad espiritual, sino para apuntalar sus inhumanas estructuras de poder.

Sólo desde esta radical distinción, sigue enseñando nuestro autor, podrá enseñarse con claridad que la espiritualidad no pretende ser una solución a los graves problemas que plantea la vida humana, sino que ofrece la posibilidad de mirarlos, juzgarlos, discernirlos de manera nueva, con un nuevo espíritu, ese espíritu que invita a distinguir con claridad las necesidades de la vida y su dimensión de absolutez³³. Se trata de ampliar el ser de lo humano y afinar su sentir y discernir para lograr «otra forma de acceso de nuestras facultades a la realidad, diferente de la que proporciona la vida cotidiana»³⁴. Un camino semejante al que ofrece la música, la poesía, la pintura y las bellas artes en general. Un camino que es necesario que sea acompañado por verdaderos maestros espirituales, pero siempre manteniendo la vigilancia para que sus «consejos» no acaben siendo fundamento de «creencia», sino símbolos y narraciones, metáforas sin ninguna pretensión ontológica, que ayuden a preparar la «apertura de la mente» al «gran silencio» que permite hospedar en la vida cotidiana la dimensión absoluta de lo real, provocadora de la verdadera praxis humana, que se expresará en modos auténticos de eticidad (procurar el bien de los otros sin buscar beneficio propio) y devoción (procurar una nueva manera de «sentir» lo real, que al tomar conciencia de que aquello que se denominada «realidad» no es más que un constructo

³³ *Ibíd.*, p. 245.

³⁴ *Ibíd.*, p. 225.

humano revocable, exigirá siempre la búsqueda de la dimensión absoluta de lo real). 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 novedosa y bella creación.

«Podemos concluir afirmando que el camino interior, el camino espiritual, es posible sin sumisión a mitos, símbolos, creencias, sacralidades y religiones. Son, pues, posibles la vida espiritual y la mística en una sociedad laica y sin creencias. El laicismo –según como se use el término– tiene un sentido que es contrario y daña la espiritualidad, porque niega toda dimensión que no sea la propia de un viviente necesitado; pero la laicidad no sólo no se opone a la espiritualidad, sino que incluso la favorece»³⁵

Es evidente que estamos ante una propuesta lejana a propagandas y manipulaciones. Y que en un discurso ágil y directo, fruto de cuarenta años de reflexión³⁶, pretende dar respuestas a problemas que muchos consideramos sumamente relevantes en la cultura actual.

Ciertamente al presentar la propuesta de un solo autor nos hemos separado de las exigencias de un «estado de la cuestión». Pero en los diálogos preparatorios de esta páginas, hemos creído que su posición podría presentarse como paradigma de muchas otras reflexiones, de menor categoría, abundantes en nuestras librerías, que pretenden enseñar nuevos caminos de vida espiritual.

Siguiendo este criterio, presentaremos ahora, antes de terminar con unas breves conclusiones, y según quedó anunciado más arriba, el pensamiento de André Comte-Sponville que, respetando también la sabiduría de las grandes tradiciones religiosas, invita desde su opción de ateísmo no sólo a no abandonar, sino a cultivar con fidelidad el camino de la «vida espiritual». Esta posición al estar elaborada desde un ateísmo elegido y justificado, permite perfilar con suma claridad el significado de la expresión «espiritualidad naturalizada» y, también, puede ser presentada como paradigmática en el actual horizonte intelectual de un peculiar ateísmo que no sólo no renuncia o niega la vida espiritual, sino que la exige y la provoca.

El respeto a las grandes tradiciones religiosas, y sobre todo a la tradición católica de la que afirma ser deudor, es sumo. Su reflexión,

³⁵ *Ibíd.*, p. 303.

³⁶ En la bibliografía de la obra citada el autor ofrece veintiséis estudios propios, de los cuales nueve son libros, lo que refleja un largo proceso de reflexión y maduración.

nos dice, sería mal entendida si se catalogase como un combate contra la fe. Sí, situándose en continuidad con los grandes ideales ilustrados, su pretensión es combatir a favor de la libertad, que exigirá siempre la crítica radical de toda posición dogmática (religión: heteronomía, sumisión obediencial). Y en el marco de esta pretensión surge, al final de su obra, una bella definición de espiritualidad: «nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad, nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo a lo Absoluto»³⁷. Definición que se perfila a través de una doble referencia: Aristóteles y Spinoza, que abren un comprometido proyecto de vida espiritual:

«Amar –decía Aristóteles– es regocijarse». Y Spinoza: “el amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior”. Que la verdad esté exenta de amor no condena al amor a carecer de verdad (porque es verdadero que amamos) ni nos impide amar la verdad. El gozo de conocer (efímero como todo gozo, eterno como toda verdad) es el único acceso, aquí y ahora, a la salvación, a la sabiduría o a la beatitud. Es el amor verdadero por lo verdadero. Todo se condensa aquí, pero sin confundirse. Fidelidad a lo verdadero: racionalismo (rechazo a la sofística). Fidelidad al amor: humanismo (rechazo al nihilismo). Fidelidad a su separación: ateísmo. No es la verdad la que es amor (si la verdad se amara a sí misma, sería Dios), sino el amor el que, a veces, es verdad (sólo es absoluto en la medida en que amamos verdaderamente). Es el Pentecostés de los ateos, o la verdadera alma del ateísmo: no el Espíritu que descende sino el espíritu que se abre (al mundo, a los demás, a la eternidad disponible) y se alegra. El absoluto no es el amor; es el amor el que, a veces, nos abre al absoluto. Por eso, la ética conduce a la espiritualidad, pero sin que sea suficiente, tal como la espiritualidad conduce a la ética, pero sin suplantarla. Ahí es donde, quizá, los sabios y los santos coinciden, en este punto en el que alcanzan su culminación. Es el amor, no la esperanza, el que hace vivir; es la verdad, y no la fe, la que libera. Ya estamos en el Reino de los Cielos: la eternidad es ahora.»³⁸

En este peculiar ateísmo que combate con beligerancia extrema la sofística y el nihilismo, que no concede ninguna posibilidad a posiciones que puedan dar pie a algún tipo de dualismo, y que se enraíza en venerables tradiciones filosóficas –además de las insinua-

³⁷ COMTE-SPONVILLE, A.: o.c., p. 210.

³⁸ *Ibíd.*, pp. 210-211.

das es clara la presencia en sus reflexiones de Epicuro, Lucrecio y el peculiar estoicismo de Séneca–; en este, decimos, peculiar y fundamentado ateísmo lo importante no será nunca la discusión sobre la existencia o no de Dios y/o la persistencia o supresión de la religión –se perdería fuerza, tiempo y, sobre todo, paz–; sino la vida espiritual, el proyecto de vida espiritual que debe configurar toda vida humana, porque todo ser humano, por el hecho de serlo, es, según este autor, un ser espiritual³⁹.

Toda su propuesta se jugará, por tanto, en la definición que pueda establecerse de «espíritu». Y su posición es sumamente clara. El espíritu, nos dirá, no es una sustancia, sino una función, una potencia, un acto (el acto de pensar, de querer, de imaginar, de bromear...) ⁴⁰abierto a lo absoluto. Por eso, la vida espiritual es el «ejercicio» que pretende establecer una relación adecuada, auténtica, con él. Somos seres finitos abiertos a lo absoluto y el «ejercicio» que mantiene esta apertura, posibilitando un saber experiencial, es la espiritualidad. Y nuestro autor advierte: pensar dicha apertura es metafísica, ejercerla es espiritualidad.

Pues bien, una forma de vida espiritual sería la religión, pero considerar esta forma como única, imposibilitaría entender con verdad lo que la vida espiritual es y significa en la vida humana. Dicho sencillamente: la espiritualidad ni puede ni debe ser reducida a una de sus posibles manifestaciones: la religión. Existe un camino espiritual que aceptando la existencia de lo absoluto como aquello que es independiente de toda condición, relación o punto de vista, se niega a considerar que dicho absoluto sea trascendente. Ser ateo/materialista desde el rigor de la filosofía supone negar la independencia ontológica del espíritu, no su existencia, que debe ser pensada como el resultado más preeminente generado por la estructura dinámica de lo real (proceso evolutivo).

Si estos presupuestos son aceptados, no sería contradictorio, aunque en occidente pueda sorprender, hablar de una espiritualidad sin Dios. Se trata de quedar abiertos y ejecutar la experiencia de lo incondicionado en el seno de la inmanencia. ¿En qué consistiría el camino de esta espiritualidad inmanente? Nuestro autor, haciendo una clara comparación con el cristianismo, afirma que consiste en: menos creer y más comulgar y transmitir; menos esperar y más actuar; menos obedecer y más amar.

³⁹ *Ibíd.*, p. 144.

⁴⁰ *Ibíd.*

Una espiritualidad que se identificaría con el mismo vivir, siempre que este vivir quiera ser auténtico. Autenticidad que aparece claramente configurada en la «experiencia mística». Después de confesar que durante mucho tiempo rechazó como contenido ilusorio toda propuesta mística, Comte-Sponville afirma que venció este prejuicio cuando comenzó a familiarizarse con la propuesta del *Tractatus* de Wittgenstein: «Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo, esto es lo místico». El misterio escondido en la mística remite al misterio escondido del ser: «lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea»⁴¹. La experiencia mística remitiría, pues, a la experiencia del ser más allá de la banalidad de los entes, exigiendo el silencio de la atención, el silencio de la sensación. Ahora, Simone Weil –la atención absolutamente pura es oración– y Krishnamurti –la meditación es el silencio del pensamiento–, se hacen presentes con claridad.

Las experiencias místicas que nuestro autor ofrece, algunas de ellas autobiográficas, apuntarán siempre, pues, a los contenidos que ofrece un silencio procurado en el seno de la inmanencia, sin pretender ir más allá de ella. Sentimiento oceánico que engendra una profunda paz: «una verdad sin palabras, una conciencia sin ego, una felicidad sin narcisismo»⁴². 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»⁴³.

Y los «signos» que permiten discernir una «vida espiritual» auténtica, es decir, alejada de todo proceso de alienación humana; esos grandes «signos» que, a partir de «reglas de discernimiento», las grandes tradiciones religiosas siempre han ofrecido para evitar el posible engaño en la vida espiritual, se reconfiguran, manteniendo su «eco» tradicional, pero de manera novedosa: 1). *Plenitud*: experiencia de no carecer nada, de no necesidad de lamento, porque se ha quebrado la necesidad de posesión; 2). *Alegría*: sentimiento dominante que expresa toda ausencia de inquietud; 3). *Simplicidad*: quiebra de la necesidad de autoafirmación del ego, ausencia de «artificios» en la

⁴¹ Cf. WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Alianza, Madrid, 1995. Sobre todo: 1; 1.1, 6.4;6.41; 6.42

⁴² COMTE-SPONVILLE, A.: o.c., p. 166.

⁴³ *Ibíd.*, p. 170.

vida social; 4). *Unidad*: la quiebra de la autoafirmación supone la separación de la separación entre uno y uno mismo; 5). *Serenidad*: porque desde esta *unidad* se adquiere clara conciencia de que el presente no puede ser elegido, sólo se puede habitar. Desaparece el miedo al pasado y al futuro.

Y la acción, libre de condicionamientos, libre de la opresión que engendra tanto la expectativa como los ideales heredados, fluirá espontáneamente. Se saboreará la presencia de la llamada «eternidad», puro presente en el que se ama sin más, fuera del alcance de toda frustración, de todo signo de muerte, de la muerte misma.

La vida espiritual, difícil de pensar desde el rigor que la filosofía impone, sería, así, lo más sencillo de vivir cuando la vida humana ha sido descentrada por lo absoluto y deja, por eso, de disimular, de observarse, de autoafirmarse y actúa, sin esperar nada, por gratuidad, desde una pura y sencilla atención.

La experiencia mística, culmen de la vida espiritual, ni demostrará ni negará la existencia de Dios, porque en el marco que ha sido establecido aparece como evidente, según el autor, la oposición entre mística y profecía –ahora las referencias son: Henri de Lubac (1896-1991) y su prólogo al gran volumen titulado *La mística y los místicos*, y Emil Bruner (1889-1966) y su libro *El imperativo divino*:

«El profeta recibe y transmite la palabra de Dios, a la cual se adhiere por la fe; en cambio, el místico es sensible a una luz interior que le exime de creer. Entre los dos, es necesario elegir... (Porque) la mística socava el mito: a fin de cuentas, el místico prescindía de él; lo rechaza como si de una cáscara vacía se tratara, aun siendo indulgente con aquellos que todavía están necesitados de aquél». ¿Qué Iglesia podría aceptarlo? ¿Qué religión revelada? Citemos también a Emil Bruner: “O el Evangelio o la contemplación, o la mística o la Palabra”. Yo añadiría con gusto: o el silencio o el Verbo. O la experiencia o la fe. O la meditación o la oración. Lejos de ser paradójica, la idea de un “misticismo ateo” o de un “ateísmo místico”, como dice el Padre de Lubac, se convierte entonces en una especie de evidencia que se impone en el pensamiento y confirma además la observación histórica (en Oriente, es cierto, con mucha más frecuencia que en Occidente)»⁴⁴.

Espiritualidad de vida cotidiana y mística de eternidad. Porque «quien accede a ella, aunque sólo sea una vez, se da cuenta en el

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 195-196.

mismo momento de que nunca la había abandonado y de que no la abandonará jamás; que lo absoluto y lo relativo, la salvación y la búsqueda, la meta y el camino son una y la misma cosa; la cumbre del vivir no es más que la vida misma, en su verdad o (lo que equivale a lo mismo) su eternidad. En esto, Spinoza es insuperable, al menos en Occidente. “La beatitud no es el premio de la virtud –escribía–, sino la virtud misma.” Esta virtud no es un deber, sino una liberación; no un ideal, sino una plenitud; no una ascesis, sino una felicidad. Es la vida en acto y en verdad... Sólo excepcionalmente habitamos en la eternidad, o más bien sólo excepcionalmente tenemos conciencia de habitar en ella. Pero, ¿quién de entre nosotros no tiene alguna vez momentos de atención, de plenitud al menos parcial, de paz, de simplicidad, de frescura, de ligereza, de verdad, de serenidad, de presencia, de aceptación, de libertad? Éste es el camino en el que nos encontramos (el camino de la espiritualidad: el espíritu mismo como camino) y sobre el que tenemos que avanzar.⁴⁵

Espiritualidad sin Dios, espiritualidad naturalizada, espiritualidad *sub specie temporis*, que evitando la cerrazón al mundo, el aburrimiento y la tristeza del vivir, posibilita que se experimente, siempre *sub specie temporis*, el significado verdadero de la «eternidad», otorgando radical profundidad a la vida humana, procurando su plenitud, porque la verdad nunca será creación humana, pero siempre será auténticamente humano la vida en la verdad, es decir, el inquebrantable amor por ella.

5. Conclusiones de un filósofo que se confiesa creyente

En 1947 Emmanuel Mounier invitaba, desde su identidad cristiana, al fuerte compromiso de no sofocar la nueva espiritualidad que estaba surgiendo en la cultura occidental con las siguientes palabras:

«El cristianismo no está amenazado de herejía: ya no apasiona tanto como para llegar a eso. De lo que está amenazado es de una especie de apostasía, fruto de la indiferencia ambiental y de la propia distracción. Estos signos no fallan: la muerte está cerca. No la muerte del cristianismo, sino la muerte de la cristiandad occidental, feudal y burguesa. Una nueva cristiandad va a nacer mañana o pasado mañana, con nuevas capas sociales y con nuevos injertos extraeuropeos. Lo que hemos de hacer es no sofocar

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.

ésta con el cadáver de la otra»⁴⁶

Una fuerte llamada, pues, a la conversión de las religiones, implícita también en nuestras reflexiones, dirigida explícitamente a las Iglesias cristianas, pero extensible a toda religión, porque a lo largo del tiempo parecen haberse olvidado de su origen, reduciendo su propuesta a «verdades dogmáticas», al fortalecimiento de «procesos identitarios» de pertenencia, en definitiva, buscando preferentemente la sola consolidación de sus estructuras institucionales.

Quizá, por esto, en 1959, Karl Rahner, y ofrecemos así el contexto de su tan citada «profecía», escribía:

«la tentación de ghetto nos amenaza a todos... esta seducción del ghetto en que uno se escuda, seducción que encierra en sí algo religioso: efectivamente, se da la impresión de no buscar más que a Dios. Entonces se está entre los suyos, y uno puede hacerse la ilusión de que sólo existen cristianos. En esta política de ghetto la Iglesia está considerada como una comunidad de salvación que se basta a sí misma (lo que efectivamente es); pero sucede que también se hace de ella una sociedad que se basta a sí misma en toda la línea y en todo orden de cosas. La consecuencia de todo esto es un complejo de rechazo de la religión (anticlericalismo, en el caso de la Iglesia católica) que no siempre tiene su origen en la perversidad o en el odio a Dios. Este ghetto toma también, en su fisonomía interior y de una forma involuntaria, el estilo de una época que uno se imagina existente aún; el estilo de una especie de hombre que, históricamente (desde el punto de vista de la vida intelectual y cultural) y sociológicamente hablando, procede de otra era y se encuentra a gusto en este ghetto... Entonces ¿qué tiene de extraño que las gentes de fuera identifiquen al cristianismo (a la religión) con ese ghetto y no quieran entrar!... De cara a tal peligro que, como se ha dicho, en los cien últimos años fue realidad con demasiada frecuencia, y que aún hoy existe, es preciso un discernimiento lúcido y valiente... (de una situación) de la que se puede sacar partido desde múltiples puntos de vista, e incluso hasta en nuestro comportamiento práctico...»⁴⁷ Solamente para aclarar el sentido de lo que se va diciendo, y aun a conciencia del descrédito de la palabra “mística” –que bien entendida no implica

⁴⁶ Tomado de BERNARD, D. : A propos de Emmanuel Mounier, Feu la chrétienté. Texte présenté par Guy Coq, DDB, coll. Les Carnets, décembre, 2013, p. 26.

⁴⁷ RAHNER, R: *Misión y gracia*. T. 1. Dinor, San Sebastián, 1966, pp. 75-76. (Ed. orig., Innsbruck, 1959.) Los paréntesis añadidos son nuestros.

contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ella (los tiempos y la problemática, como se ve, ya son distintos)– cabría decir que el cristiano del futuro o será *místico*, es decir, una persona que habrá “*experimentado*” algo o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoya ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales. La educación religiosa usual hasta ahora podría ser solamente en adelante un adiestramiento muy secundario para la vida religiosa⁴⁸.

He querido comenzar las conclusiones con las propuestas de estos dos grandes pensadores creyentes, filósofo y teólogo respectivamente, para subrayar cómo el proceso que hemos mostrado no puede ser considerado sólo como una alternativa a las grandes tradiciones religiosas, sino que resuena, y con suma fuerza, en ellas, al menos en la tradición cristiana a la que yo pertenezco, exigiendo una radical conversión religiosa⁴⁹. Conversión que apuntaría, sobre

⁴⁸ *Ibíd.*, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología* VII, Madrid, 1969, p. 25.

⁴⁹ Cf. para profundizar: PANIKKAR, R.: *La religión, el mundo y el cuerpo*. Herder, Barcelona, 2014. Extraemos este breve párrafo de la p. 15: «A las religiones se las considera vehículo e instrumento de la conversión del hombre, pero ellas mismas tienen necesidad periódica de convertirse a su propio carácter y fin religioso. La conversión de las religiones es necesaria sobre todo cuando progresivamente dan muestras de haberse olvidado de su origen (que es también la meta a la que tienden) volcándose en la imposición de afirmaciones dogmáticas, el fortalecimiento identitario de pertenencia o la consolidación de estructuras institucionales: el momento histórico que estamos viviendo evidencia que nos encontramos en estas circunstancias y que las religiones merecen en buena medida la mala fama que las acompaña». También puede verse RATZINGER, J.: *Fe y futuro*. Sígueme, Salamanca, 1973. De las páginas 76-77 extraemos estos párrafos: «De la Iglesia de hoy saldrá también esta vez una Iglesia que ha perdido mucho. Se hará pequeña, deberá empezar completamente de nuevo. No podrá ya llenar muchos edificios en la coyuntura más propicia. Al disminuir el número de adeptos, perderá muchos de sus privilegios en la sociedad. Se habrá de presentar a sí misma, de forma mucho más acentuada que hasta ahora como comunidad voluntaria, a la que sólo se llega por decisión libre.... Pero en todos estos cambios que se pueden conjeturar, la Iglesia habrá de encontrar de nuevo y con toda decisión lo que es esencial suyo... Será una Iglesia interiorizada, sin reclamar su mandato político y coqueteando tan poco con la izquierda como con la derecha. Será una situación difícil. Porque este proceso de cristalización y aclaración le costará muchas fuerzas valiosas... El proceso será tanto más difícil porque habrán de suprimirse tanto la cerrada parcialidad como la obstinación jactanciosa. Se puede decir que todo esto necesitará tiempo. El proceso ha de ser largo y penoso... Así que me parece

todo, a una (re)definición del concepto de «pertenencia»⁵⁰, que ya no podrá ser considerado como una adhesión incondicional a verdades dogmáticas, sino como una fuerte y motivante «experiencia personal» que, evidentemente, podrá y deberá ser expresada en un lenguaje comprensible para la cultura del tiempo y desde las exigencias que impone la teoría de la verdad en dicho tiempo.

Pues bien, con independencia de los contenidos que dicha «experiencia personal» comporte, creo que desde el proceso mostrado puede ofrecerse un adecuado «marco filosófico» (que desde otros saberes: psicológico, sociológico, teológico... debe ser completado) que puede guiar la radical exigencia de conversión de las religiones, si, evidentemente, quieren seguir siendo fuente de sentido para la vida humana. Presentamos, pues, brevemente, para acabar, desde la reflexión filosófica, los elementos esenciales del insinuado «marco», sin querer ser exhaustivos y como propuesta para la reflexión interdisciplinar.

1) *Necesidad de reformular la moderna teoría de secularización*: Ya Tocqueville, escribía en 1831: «A mi llegada a Estados Unidos fue el aspecto religioso del país lo que me sorprendió en primer lugar. Entre nosotros había visto al espíritu religioso y al espíritu de la libertad marchar casi siempre en sentido contrario. Aquí los encontré íntimamente unidos: reinaban juntos en un mismo terreno»⁵¹. Es decir, la Ilustración americana parece no caminar por la misma senda que la Ilustración europea. Nos encontraríamos ante dos procesos de modernización radicalmente diferentes: uno desarrollado sin connotaciones antirreligiosas; el otro, marcado por su fuerte crítica a la religión. Sólo el modelo europeo respondería a la tradicional teoría de la secularización. Pero, además, desde los datos sociológicos actuales, dicha teoría tradicional, con su radical conclusión de la desaparición de la religión, no sería ya sostenible⁵². En la década de los ochenta del siglo pasado comienza a percibirse un resurgimiento religioso: desde los fundamentalismos, hasta el florecimiento de nue-

seguro que para la Iglesia vienen tiempos muy difíciles. Su auténtica crisis aún no ha comenzado. Hay que contar con graves sacudidas».

⁵⁰ La situación en la cultura actual respecto a la «pertenencia» es doble: existirían *creyentes sin pertenencia* y, también, *pertenencia sin fidelidad a las creencias*. Porque la situación de pluralismo religioso ha dado lugar a una *crisis de credibilidad*. Cf. para profundizar DAVIE, G.: *Believing without belonging: Is this the future of Religion in Britain?* Social Compass, 37, 1990, pp. 455-469.

⁵¹ DE TOCQUEVILLE, A.: *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 316 .

⁵² Cf. TAYLOR, C.: *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007 (existe traducción española, *Una edad secularizada*. Gedisa, Barcelona, 2009).

vos movimientos religiosos, pasando por el atractivo de las religiones orientales, el renovado interés por las experiencias místicas o la proliferación de creencias esotéricas⁵³. Frente a la propuesta de Nietzsche de la «muerte de Dios», tal como ha sido comprendida por muchos, olvidando, quizá, que su contenido no es principalmente teológico, sino cultural (crisis de la(s) tradición(es) de Occidente), parece, pues, imponerse la tesis de Durkheim: no puede haber sociedad sin religión. Es decir, el hombre siempre será religioso, aunque de modos diferentes. Y estaríamos, precisamente, asistiendo a una gran metamorfosis de la experiencia religiosa⁵⁴. Daniel Bell parece haber sido el primero en suscitar la reflexión sobre este fenómeno⁵⁵ y Peter Berger, que antaño mantuvo las tesis fuertes de la teoría tradicional, en su obra con el significativo título *La desecularización del mundo*⁵⁶ podría considerarse el paradigma de esta nueva actitud. En definitiva, Modernidad y desaparición de la religión son fenómenos separables. La Modernidad no concluye necesariamente en la desaparición de la religión; sí, y este es el problema que debe ser enfrentado, en el pluralismo religioso, que siempre lleva aparejada una *crisis de credibilidad* en todas las dimensiones, no sólo en la religiosa, de la vida humana. ¿Es la espiritualidad una dimensión fundamental de la vida humana? ¿Debe repensarse la antropología desde esta pregunta? ¿Y no convendrá también, desde esta pregunta, repensar radicalmente las posibles propuestas de la ontología?

2) *La presencia política de la religión*: ¿Cómo articular la presencia de la religión en las sociedades democráticas contemporáneas? Los atentados de las Torres gemelas en el verano de 2001 y la presencia de la violencia yihadista en el momento actual exigen enfrentar esta pregunta

⁵³ Cf. para profundizar en el tema: MÁRQUEZ BEUNZA, C.: «El hecho religioso y el contexto actual», en CORDOVILLA, A. (ed.): *Cristianismo y hecho religioso*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2013, pp. 13-56.

⁵⁴ Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, M.: *La ambigüedad social de la religión*. Verbo Divino, Estella, 1997.

⁵⁵ Cf. BELL, D.: «The return of the Sacred? The argument on the Future of Religion», en *British Journal Sociology* 4 (1977), pp. 419-449.

⁵⁶ BERGER, P.: *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. Eedermans, Grand Rapids (Michigan), 1999; Cf. también: Ibíd., «Globalización y religión» en *Iglesia Viva* 218 (2004), pp. 63-72, donde acuña el término «eurosecularidad» para subrayar que la teoría de la secularización valdría solamente para Europa y para una determinada clase social: ciertos intelectuales universitarios («club de la cultura universitaria», afirma Berger) en búsqueda de plausibilidad social.

con radical seriedad⁵⁷, exigencia, por otra parte, que se hace presente, con graves implicaciones para la religión, en los «nuevos ateísmos». Implícitamente, en el trasfondo de la pregunta abierta, que mantiene la antigua tensión, muy antigua, entre orden político y orden religioso (se piense en la historia política de Occidente) aparecen cuestiones fundamentales para la vida humana: la libertad religiosa, su derecho y regulación jurídica, la distinción entre «laicidad» y «laicismo»... La valoración, en definitiva, de lo religioso en el seno de la sociedad.

Pues bien, John Rawls (1921-2002) en su obra *Liberalismo político*⁵⁸ propone la privatización de lo religioso considerando que el discurso político no debe nunca argumentar a partir de razones particulares, como son las religiosas, sino desde la razón pública. Ahora bien, ¿puede reducirse la razón pública a razón política? ¿No es la sociedad un más sobre el Estado? ¿Agota el Estado todas las manifestaciones públicas de la comunidad? ¿No será necesario distinguir el Estado de la sociedad política y de la sociedad civil? Remitimos otra vez a Habermas⁵⁹ y a su pretensión de rescatar las posibilidades éticas de la religión para la sociedad civil, condición de posibilidad de un diálogo entre creyentes y no creyentes que ayude a profundizar los presupuestos de la convivencia democrática y a superar los enfrentamientos entre las imágenes naturalistas del mundo y el protagonismo proclive al fundamentalismo de las ortodoxias religiosas⁶⁰. Se trataría,

⁵⁷ Cf. también HUNTINGTON, S.: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York, 1996 (existe versión castellana, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós, Barcelona, 1997). Como es sabido en este libro se propone que los conflictos políticos del futuro estarán motivados, sobre todo, por convicciones religiosas. Es necesario subrayar que la publicación de esta obra coincide con la aparición de la obra de Hans Küng titulada *Proyecto de una ética mundial* (Trotta, Madrid, 1991) donde, frente a la propuesta de Huntington que ve en las religiones un factor de conflicto, se propone que las religiones encerrarían un gran potencial ético para lograr una convivencia pacífica entre las naciones. Por último señalar que Habermas en su obra *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Trotta, Madrid, 2001) afirma, con rotundidad, que la civilización occidental ha sido posible gracias a la herencia de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor.

⁵⁸ RAWLS, J.: *Liberalismo político*. Crítica, Barcelona, 2004.

⁵⁹ Cf. HABERMAS, J. / RAZINGER, J.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. Encuentro, Madrid, 2006.

⁶⁰ Gonzalez-Carvajal, en su libro *Cristianismo y secularización* (Sal Terrae, Santander, 2003), ofrece las tres posibles formas de presencia pública de la religión: en primer lugar, presencia en el Estado, como ocurre en países islámicos; en segundo lugar, presencia pública de la religión en los partidos políticos al modo de la democracia cristiana; por último cabe una presencia en la sociedad civil.

pues, según sus propias palabras, de exigir «entender el proceso de secularización cultural y social como un doble proceso de aprendizaje, que fuerce tanto a las tradiciones de la Ilustración como a las enseñanzas religiosas a una reflexión sobre sus respectivos límites»⁶¹, reconociendo la tremenda tentación que supone el citado pluralismo religioso, conclusión del proceso de secularización, que puede engendrar lo que Berger ha denominado «atrincheramiento cognitivo»⁶², fenómeno de reafirmación identitaria, provocador de los diversos fundamentalismos excluyentes, que, siendo necesariamente rechazables, desvelan, con claridad, su extremo correspondiente: el relativismo subjetivista que puede caracterizar la vivencia espiritual actual. En definitiva, ¿es reducible la vida espiritual a pura interpretación subjetiva? ¿Puede reducirse la vivencia espiritual al ámbito de lo privado? ¿No exige la vida espiritual presencia social, eticidad, que obliga a repensar su lugar en las sociedades democráticas? Y, por último, y siguiendo el conocido adagio «el hombre cuando es feliz, crea instituciones», ¿no exigiría la vida espiritual una cierta «institucionalización» para poder compartir con otros (comunidad) su verdad? ¿Y no podría ser éste el «espacio común» que podrían seguir ofreciendo las religiones tradicionales?

3) *La exigencia ética del diálogo sincero*: Terminamos reflexionando sobre el reto que Habermas ha propuesto para no creyentes y creyentes: la necesidad de caminar juntos, a través del diálogo, buscando lo que los antiguos denominaban la «excelencia humana». Pues bien, la posibilidad de este diálogo en la cultura actual pasaría según nuestro entender por un doble reconocimiento: 1). Evitar la caída en lo que Andrés Torres Queiruga llama «modernocentrismo» –ya ha sido advertido más arriba– y más en una época que «ha descubierto los peligros de todo particularismo autocentrado y excluyente. Otras culturas no han problematizado, ni problematizan, de la misma manera el problema de Dios. Lo divino sigue siendo una evidencia cultural y una presencia envolvente. Esto no equivale, sin más, a que tengan razón. Pero tampoco puede excluirse que la tengan, o que tengan “otra” razón. De lo que se trata es de no cerrar dogmáticamente esa posibilidad, como si nuestra cultura particular hubiese establecido ya el canon definitivo de toda cultura humana»⁶³. 2). El deber de re-

⁶¹ HABERMAS, J. / RAZINGER, J.: *o.c.*, p. 26. Para profundizar volvemos a remitir a CORDOVILLA, A. (ed.): *o.c.*, pp. 32-39.

⁶² BERGER, P.: *Una gloria lejana*. Herder, Barcelona, p. 58.

⁶³ TORRES QUEIRUGA, A.: «Presencia y ausencia de Dios en el pensamiento moderno», en MURILLO, I. (ed.): *Dios, hombre y praxis. Filosofía contemporánea y cristianismo*. Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 1998, p. 19-20.

conocer que el proceso cultural mostrado obliga a distanciarse tanto del inmovilismo ahistórico (posiciones dogmáticas fundamentalistas) como del ingenuo optimismo del racionalista ilustrado y su falaz idea de progreso lineal (posiciones dogmáticas progresistas) que exigiría, como conclusión, el ateísmo.

Creemos que sólo desde este doble reconocimiento podrá distinguirse si lo que la cultura actual anuncia respecto al problema de Dios es su negación o, por el contrario, la negación de una determinada manera de «comprender» a Dios, sin ni siquiera haber abierto la cuestión de su posible «realidad». El diálogo exigido obligaría, pues, a los primeros, inmovilistas, a reconocer la necesidad de reformular radicalmente el saber sobre Dios; y a los segundos, los no creyentes, a mantener el rigor de su crítica –sin luchar contra «deformaciones religiosas», que, por otra parte, ningún creyente crítico aceptaría– enfrentándose a la especificidad, hondura y profundidad de lo religioso sin reducirlo a sus posibles modos de ser representado.

Porque la crisis cultural que vivimos es tan enorme que debemos exigirnos todos un esfuerzo de «colaboración, por la magnitud misma de la tarea y porque la historia ha hecho evidente que sólo aprovechando las sugerencias que llegan tanto de la negatividad crítica como del esfuerzo constructivo resulta posible fundamentar las propias opiniones. Y acaso principalmente por una aspecto más interesante: la nueva conciencia (yo) de la relación Dios/mundo en esa identidad/diferencia refractaria a todo dualismo en la que Creador y creatura no son concurrentes, le permite comprender al creyente que toda verdadera explicación del mundo y toda auténtica humanización del hombre contribuyen al conocimiento de Dios; e inversamente, el no creyente está en condiciones de reconocer que para una conciencia auténticamente religiosa todo avance hacia el conocimiento más crítico y verdadero de Dios contribuye al proceso de hominización»⁶⁴.

*Enviado el 3 de noviembre de 2014
Aprobado el 15 de noviembre de 2014*

Antonio Sánchez Orantos
Universidad Pontificia Comillas
asanchez@chs.upcomillas.es

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 43.