

# Reflexión y crítica

## Espiritualidad naturalizada en la tradición naturalista<sup>1</sup>

Camino Cañón Loyes

### Resumen

La emergencia de las espiritualidades postreligiosas en una cultura tecnocientífica tiene características propias en el contexto de la tradición naturalista. Ejemplos significativos son dos autores: Sam Harris y Owen Flanagan. Se presenta críticamente la pretensión del ser humano de ser fuente del sentido de la vida, basada en la consideración de posibilidades ilimitadas de la ciencia.

### Abstract

In the context of the naturalistic tradition the postreligious spiritualities emerge in a particular manner that is exemplified with two authors: Sam Harris and Owen Flanagan. The faith in the tecnoscientific development without limits supports the proposal of the man becoming the lord of the meaning of life. A critical approach to this issue is offered.

**Palabras clave:** espiritualidad naturalizada, tradición naturalista, sentido de la vida, Sam Harris, Owen Flanagan.

**Key words:** Naturalized Spirituality, Naturalistic Tradition, Meaning of Life, Sam Harris, Owen Flanagan.

No es infrecuente encontrar, en algunos contextos culturales, encuestas de opinión conteniendo apartados para identificarse como «espiritual, sin adscripción religiosa» y la expresión «espiritualidad post-religiosa» se está haciendo común en la literatura sobre estas temáticas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Véase el «Estado de la cuestión» de este mismo número de *Diálogo Filosófico*.

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 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 no se reduce a visiones epistemológicas naturalistas, ni siquiera a posiciones teóricas donde el universo ontológico no tiene lugar para Dios. Podemos verlo como una tradición, en la acepción que MacIntyre da a este concepto, que además de incluir una visión del universo, desencantado por los poderes de la ciencia, en la que no cabe la existencia de realidad alguna que no sea susceptible de ser conocida mediante el método científico, es también una manera de leer la historia marcando finalidades y significados compartidos, de establecer una ética y un sistema legal construidos al margen de las religiones. Es, en definitiva, una forma de vida en la que la última realidad es el universo mismo<sup>3</sup>.

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<sup>4</sup>. 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).

En el discurso de la Ilustración el objetivo principal de la ciencia era procurar la felicidad y la ciencia aparecía como una forma de salvación. Lo argumenta bien la filósofa inglesa Mary Midgley, conocida por su fuerza combativa contra esa pretensión en su libro *La*

---

<sup>3</sup> 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 *Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America*. John Hopkins University, Baltimore, 1985.

<sup>4</sup> Cf. Véase por ejemplo: KUBRIN, D.: «Newton and the cyclical Cosmos: Providence and the Mechanical Philosophy», en *Journal of the History of Ideas* 28 (1967), pp. 325-46.

*ciencia como salvación* (1992)<sup>5</sup>. 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 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, contraponiéndola a las propias de las religiones<sup>6</sup>.

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 espiritualidad que la tradición naturalista no ha sabido proporcionar, y consideran llegado el tiempo en que el desarrollo actual de las ciencias y de la tecnología pueda hacerlo. Es un paso adelante en un tiempo nuevo.

### 1. La búsqueda

Al comenzar el nuevo milenio, la cuestión de la espiritualidad ha emergido con fuerza y bajo distintas formas<sup>7</sup>. El fenómeno de la *New Age* se popularizó y generó un sinnúmero de ofertas que

---

<sup>5</sup> MIDGLEY, M.: *Science as salvation: a modern Myth and its meaning*. Routledge, Londres, 1992.

<sup>6</sup> Puede verse mi artículo: CAÑÓN, C.: «El nuevo ateísmo», en *Pensamiento* 261, vol. 69, serie especial nº 6 (2013), pp. 1057-1068. 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 en la que descansa el precepto metodológico enunciado anteriormente: «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. No todas las tesis naturalistas son susceptibles de dar soporte a una forma de vida, la presencia de la tesis fuerte es condición necesaria para ello, aunque se suele presentar combinada con otras.

<sup>7</sup> Puede verse MARTÍN VELASCO, Juan: «Espiritualidad cristiana en el mundo actual», en *Pensamiento* 261, vol. 69, serie especial nº 6 (2013), pp. 601-621.

respondían a búsquedas reales de amplios sectores de la población. Ofertas todas ellas con un denominador común: el ser humano puede desarrollar su búsqueda de sentido sin necesidad de contar con la realidad de Dios. En los primeros años de este tercer milenio, el poeta colombiano Premio Cervantes, Álvaro Mutis, hizo público un manifiesto titulado «Contra la muerte del espíritu»<sup>8</sup>, en el que ofrece un diagnóstico que bien podemos tomar como expresión de las búsquedas existentes en amplios ambientes.

En un tiempo en el que los logros de la ciencia y la tecnología tienen aspectos de innegable valor que los hacen admirables, pues alivian considerablemente el sufrimiento de la enfermedad, mitigan la dureza del trabajo, expanden la posibilidad del conocimiento en un grado jamás experimentado y en unas condiciones de igualdad jamás conocidas, se da sin embargo el hecho de que la vida del espíritu expresada por «la necesidad de la búsqueda de sentido de la vida, la admiración ante el hecho de que la realidad exista, el reconocimiento de los valores sin los que ni el hombre ni la humanidad existirían», se ve seriamente amenazada, en palabras del propio Manifiesto. El mismo uso del término «espiritualidad» se ha problematizado, y a menudo se rechaza por la única razón de que se le asocia a la religión.

En este Manifiesto se relaciona este proceso de desespiritualización con el desencanto del mundo llevado a cabo por la razón moderna y, en concreto por la ciencia al aniquilar las fuerzas sobrenaturales que, desde el comienzo de los tiempos, regían la vida de los hombres y daban sentido a las cosas. Desencanto que acabó por tomar forma en el naturalismo como forma de pensar y como forma de vida. ¿Qué es lo nuevo entonces?

La novedad para los firmantes del documento al que venimos aludiendo, la expresan en forma de pregunta: el problema actual «¿no estriba en este desmesurado poder que se ha atribuido el hombre al proclamarse no sólo «dueño y señor de la naturaleza», sino también «dueño y señor del sentido»? Emerge de este modo la cuestión de cuál sea la fuente de sentido para la vida humana que el naturalismo atribuyó al universo negándosele a Dios. El manifiesto mantiene la apuesta por evitar a un Dios con mayúscula que no sabemos dónde mora y remite a un dios con minúscula que pueda morar «en este lugar aún más prodigioso y maravilloso que está constituido por las creaciones de la imaginación». Viene a coincidir con el modo de tratar

---

<sup>8</sup> Fue publicado por el periódico *El Mundo*, en el suplemento *El Cultural* el día 19 de junio de 2002.

a Dios al modo freudiano, como idea positiva creada por nuestros deseos o por nuestros temores.

Podemos preguntarnos: pero ese dios así creado por el hombre, ¿no otorga al propio ser humano el ser fuente de sentido para él mismo? ¿No adolece el remedio de la misma enfermedad que se denunciaba en el diagnóstico? En la espiritualidad «naturalizada» que se ha desarrollado en algunos ambientes vinculados al quehacer científico, el sentido aparece afirmado como un nuevo logro del ser humano evolucionado y manifiesta la obsolescencia de la referencia a un Dios inexistente y el sinsentido de acudir a dioses que son creaciones humanas.

Hoy el naturalismo emerge con fuerza en contextos diversos. Uno de los más frecuentes es aquél en el que la cuestión central está orientada por la pregunta de si todos los conceptos relacionados con la consciencia y la mente hacen referencia a entidades que pueden ser reducidas a relaciones de interdependencia con fuerzas y causas naturales. Otro lugar donde el naturalismo cobra especial relevancia son los discursos acerca de la religión y de la espiritualidad, en cuanto que está en juego el tipo de existencia que se atribuye a Dios mismo y la posible intervención de Dios en los procesos naturales. Conviene tener en cuenta que estas visiones no derivan directamente de los logros de la ciencia actual, sino que dependen de algunos presupuestos que son meras creencias no siempre consistentes con algunos resultados de las ciencias contemporáneas. Presuponen un desarrollo para la ciencia carente de límites como explícitamente reconoce R. 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»<sup>9</sup>. Perspectiva ésta que no resulta compatible con resultados de la física del último siglo o con resultados de la matemática como el teorema de Gödel<sup>10</sup>, por no hablar de las preguntas acerca del universo que no son susceptibles de ser tratadas por el método de la ciencia natural.

Los autores del conocido como Nuevo Ateísmo sostienen que su visión naturalista encuentra en la teoría de la evolución la clave para dar razón de todos los fenómenos del universo, también de la vida,

---

<sup>9</sup> DAWKINS, R.: *El espejismo de Dios*. Espasa, Madrid, 2011, p. 400. (Original de 2006. Traducción del inglés de Regina Hernández Weigand).

<sup>10</sup> Un libro clásico para el estudio de los límites de la ciencia es RESCHER N.: *Los límites de la ciencia*. Tecnos, Madrid, 1994. (Original de 1984. Traducción del inglés de Leonardo Rodríguez Duplá).

de la moral, de la cultura y de la religión. El autor de *El gen egoísta*<sup>11</sup>, Richard Dawkins construye una analogía basada en la noción de *gen* y la noción de *meme*, por él construida, de manera que así como los genes posibilitan una explicación evolutiva para los procesos del mundo natural los memes dan cuenta de todos los procesos culturales y sociales, incluida la moral y la religión, como fenómenos naturales<sup>12</sup>. Y cabrían aquí los fenómenos propios de una espiritualidad vinculada a la experiencia religiosa.

Sam Harris, el miembro más joven de los *Cuatro Jinetes* del Nuevo ateísmo<sup>13</sup>, 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, apelando únicamente a la razón y al proceso evolutivo; cómo dar cuenta desde el interior de la ciencia de esta capacidad del primate evolucionado<sup>14</sup>.

Esta cuestión había sido calificada por un profesor del MIT, Owen J. Flanagan, como *El problema realmente duro*<sup>15</sup>. Expresión que 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» es una expresión empleada por el filósofo Chalmers en una célebre conferencia dada en 1994, con el título: «Toward a Scientific Basis for Consciousness»<sup>16</sup>. 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, *El problema*

---

<sup>11</sup> DAWKINS, R.: *El gen egoísta*. Salvat, Barcelona, 1989. (Original de 1976). Traducción de Juana Robles Suárez)

<sup>12</sup> Ibidem, p. 210 ss.

<sup>13</sup> 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 febrero 2011.

<sup>14</sup> Véase HARRIS, Sam: *El fin de la fe*. Paradigma, Barcelona, 2007, pp.190 y 220 ss. (Original de 2004. Traducción del inglés de Lorenzo F. Díaz).

<sup>15</sup> FLANAGAN, O.J.: *The Really hard Problem: Meaning in a material World*. MIT, Cambridge (Massachussets), 2007.

<sup>16</sup> CHALMERS, D.J.: «Facing up the Problem of Conciensus», en *Journal of Conciensus Studie s* 3, vol. 2 (1995), pp. 200-219. La revista científica *Journal of Conciensus Studie s*, en el volumen citado, reserva un apartado al cual se invita a los autores a referirse como el «problema duro».

*realmente duro* consiste en encontrar una explicación científica que dé cuenta de una espiritualidad sin Dios<sup>17</sup>. Volveremos más adelante sobre el modo de abordar Flanagan esta cuestión. Continuamos ahora exponiendo con mayor extensión el planteamiento explícito de Sam Harris.

### 1.1. Sam Harris

En su libro *El fin de la fe*<sup>18</sup>, confronta la razón con la fe religiosa con fuertes subrayados hacia el potencial de violencia que las creencias religiosas encierran. Participa de las tesis del Nuevo Ateísmo: la teoría de la evolución de Darwin es el referente racional explicativo para dar cuenta del desarrollo de la condición humana. Junto a esta tesis central para el edificio que pretenden construir, está su convicción militante de que Dios no existe. Pues, aun asumiendo que no puede ofrecerse una prueba conclusiva de dicha afirmación, 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. 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<sup>19</sup>.

Con estas mimbres no es de extrañar que, en el epílogo de este bestseller, 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 conciencia logrados por los místicos de todos los tiempos vinculados a las tradiciones religiosas.

---

<sup>17</sup> FLANAGAN, O.J.: o.c.

<sup>18</sup> HARRIS, Sam: *El fin de la fe. Religión, terror, y el futuro de la razón*. Paradigma, Madrid, 2007. (Original de 2004. Traducción del inglés de Lorenzo F. Díaz).

<sup>19</sup> Puede verse: MONSERRAT, J.: «Sam Harris: La promoción del humanismo exige el fin de la fe», en *Pensamiento* 261, vol. 69, serie especial nº 6 (2013), pp. 601-621. Véase también en ese mismo volumen: CAÑÓN, C.: «El Nuevo Ateísmo», o.c., pp. 1065 ss.

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 sobrevivencia. Y el gran reto, para este autor, es: «empezar a hablar sobre esta posibilidad en términos racionales»<sup>20</sup>. 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. En ella podemos encontrar sugerencias provenientes de tradiciones espirituales diversas que nos abren a la búsqueda de un espacio interior en el que podemos experimentar cambios en los contenidos de conciencia y, por ello, transformar nuestras experiencias sobre el mundo<sup>21</sup>. 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<sup>22</sup>. 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 tienen que ver con dimensiones religiosas, nada tienen que ver con la relación con un Dios que es referente de un lenguaje incomprensible para Harris. 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

---

<sup>20</sup> HARRIS, S.: o.c., p. 205.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 207.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 210.

actuales creencias sobre Dios»<sup>23</sup>. 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<sup>24</sup>.

Por eso, la aspiración a la felicidad, empresa humana donde las haya, parece requerir un término como el de «espiritualidad». Pero las connotaciones vergonzantes que tiene según este autor, por su vinculación con las religiones, le lleva a elegir el término «misticismo» 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 bien, experimentarlo libre de conceptos, es decir mediante la mística. Pues para él, la religión no es más que un conjunto de malos conceptos ocupando el lugar de los buenos. El místico ha reconocido algo acerca de la naturaleza de la consciencia, previa al pensamiento, que es susceptible de una discusión racional, por eso tiene 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<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. HARRIS, S.: o.c., p. 214

<sup>24</sup> Ibidem, p. 65

<sup>25</sup> Cf. HARRIS, S.: o.c., pp. 221-222.

## 1.2. Owen Flanagan

Con tintes menos dramáticos, Owen Flanagan, 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 podemos 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, pues precisamente lo que está en juego es el sentido de vivir humanamente, la felicidad de los seres humanos, o si se prefiere, el camino hacia propia plenitud. 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 del hombre que pueden coexistir en la persona: la original, la manifiesta y la científica<sup>26</sup>. 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 *early 21st century*»<sup>27</sup> compuesta por seis elementos, entre los que se encuentra nombrada la espiritualidad, que son a su vez espacios de sentido o de búsqueda de felicidad. 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, política<sup>28</sup>. 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 e ir con alguna de ellas a zonas de experiencia de sentido.

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<sup>29</sup>. 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. A menudo, sin embargo, debido a la vinculación teísta que se le asigna, la espiritualidad sufre un rechazo que impide ver su alcance. Y si bien un camino de búsqueda espiritual para encontrar respuesta al sentido de la vida ha sido en la historia, y es para muchos, el camino de la religión en sus diversas expresiones, el autor considera que

---

<sup>26</sup> SELLARS, W.: «Philosophy and the scientific image of man», en SELLARS, W.: *Science, perception and reality*. Humanities Press, Londres, 1963, p. 4.

<sup>27</sup> Ibidem p. 7

<sup>28</sup> El autor denomina a esta séxtupla conjunto de Goodman, en honor a la obra de este autor: GOODMAN, N.: *Ways of worldmaking*. Hackett, Cambridge (MA), 1978.

<sup>29</sup> Cf. p. 188.

para muchos, en concreto para él, la religión proporciona historias fantásticas, algunas muy consoladoras, pero que impiden llegar a ser seres históricamente maduros.

El fundamento para esta conclusión se reduce a su propia 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 a la imagen de Dios que le acompañó en la infancia. 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»<sup>30</sup>, 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 D. Quijote o las brujas<sup>31</sup>.

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 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»<sup>32</sup>.

## 2. Algunas cuestiones

De distinta manera, los dos reconocen que las mayores cotas de plenitud humana han sido proporcionadas en el contexto de la fe en Dios. Y los dos deciden, por motivos diferentes, abandonar, incluso rechazar, ese ámbito de la fe pero coinciden en no renunciar a la plenitud humana que en él había sido encontrada. Para ello su búsqueda transcurre por los caminos de la tradición naturalista y se niegan

---

<sup>30</sup> Ibidem p. 190.

<sup>31</sup> Cita a DENNET, D.: *Romper el hechizo*. Katz, Buenos Aires, 2007. (Original de 2006. Traducción del inglés de Felipe de Brigard). Puede verse CAÑÓN, Camino: «El Nuevo Ateísmo», o.c.

<sup>32</sup> Ibidem 219.

a salir de ella. Sus propuestas son de una espiritualidad sin Dios, sin religión, sin creencias, como reza el subtítulo de un conocido libro comentado en este número de *Diálogo Filosófico*<sup>33</sup>.

El vuelo de Harris lo lleva a cabo con dos alas de distinto signo: una del rechazo y otra de la confianza. La primera, es un rechazo al ámbito de las religiones aduciendo con especial fuerza su convicción de que en su seno las creencias son portadoras de un alto potencial de violencia. La segunda de las alas se la proporciona la confianza sin fisuras en el poder de la razón científica, en particular de la teoría de la evolución, que posibilitará al ser humano la conducción de su propio vuelo hacia las cimas de la felicidad, identificadas por él como los estados de consciencia que históricamente han logrado los místicos. La tradición naturalista se abre ahora a una cima con colores nuevos: las ciencias y las tecnologías actuales pueden dar cuenta de un fenómeno que se rechazó muchas veces por venir de la mano de gentes vinculadas a los ámbitos religiosos: la mística. Ahora se produce una apertura a él en la confianza de que la razón científica, la que sabe del intramundo, encontrará su camino para dar cuenta de esa dimensión del primate, la más elevada de cuantas le constituyen en humano.

Por su parte, Flanagan, aunque describe seis moradas en las que el sentido de la vida puede emerger, reconoce que la espiritualidad es la compañera de camino habitual para las otras cinco, pues cada una por sí sola resulta insuficiente en alguno de los tramos propios del transcurso de la vida. Y si Harris expresaba su rechazo a la crueldad vinculándola a las religiones, Flanagan mira desde el otro lado y descubre en positivo la compasión y el amor como caminos generadores de mayor sentido. En muchas de las páginas de su libro evidencia que esta convicción está en deuda con la gran admiración que ha sentido por las comunidades budistas con las que ya he estado en contacto. Pero sólo es una deuda.

En ambos casos se percibe una búsqueda centrada en el sujeto que busca, en sus capacidades. Sin embargo, Flanagan, a diferencia de Harris no apela a la ciencia para construir la escalera de las experiencias portadoras de sentido. Se limita a dejar ésta en el interior de la producción humana, al modo como sugerían los firmantes del Manifiesto aludido al inicio. Mientras el «jinete» del Nuevo Ateísmo deja la producción de sentido en el interior del mundo accesible mediante el método científico, el profesor del MIT lo sitúa en esa zona

---

<sup>33</sup> CORBÍ, Mariá: *Hacia una espiritualidad laica. Sin dioses, sin religiones, sin creencias*. Herder, Barcelona, 2007.

de producción humana no asible por la razón científica. En ambos casos el ser humano que busca sentido es erigido en señor no sólo del universo, sino de su propio sentido. Pero los sistemas cerrados, en matemáticas, por ejemplo, no tienen la justificación dentro de sí mismos. ¿No podríamos esperar que la búsqueda del sentido de la vida humana requiera encontrar caminos que los propios humanos no hayamos diseñado ni con la razón, ni con la imaginación?

Por otra parte, la cuestión del sentido no se alimenta sólo de los estados excepcionales de consciencia, sino que, como ha encontrado el propio Flanagan, el sentido tiene caminos privilegiados en el amor y la compasión, los seres humanos somos responsables unos de otros. Y esto no es algo que se pueda derivar instantáneamente a partir de la creencia en una interconexión universal manifiesta en los procesos de la evolución. La responsabilidad tiene un elemento irreductible: la de ser llamado a «responder», la de moverse hacia el reino en el cual yo me confronto con algo al modo de otra presencia personal. Estoy invitado a hacerme a mí mismo disponible en alguna medida para los otros seres humanos. Una solidaridad universal cuyo fundamento busca la tradición naturalista en las emociones, sin acabar de ofrecer razones suficientes para que la solidaridad y la compasión construida de este modo alcancen a cualquier ser humano por el hecho de serlo<sup>34</sup>.

### *3. Reflexiones finales*

Hace unas décadas parecía necesario plantearse la cuestión de «Crear o no crear en el hombre». Era un tiempo en que el humanismo se abría camino como rearme para la esperanza, porque algunas atrocidades provocadas por los propios humanos llevaban a la desesperanza a los ánimos más animosos. Creer en el hombre, se decía, además de presuponer la aceptación de la realidad que somos, requiere una decisión por ayudarnos a ser hombres, reclama un amor solidario a todo lo humano, una valoración de lo humano como clave de bóveda de cualquier proyecto axiológico que nos forjemos<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Puede verse mi estudio: CAÑÓN, Camino: «La compasión, virtud pública en una sociedad democrática. Una lectura de R. Rorty», en GARCÍA BARÓ, M. / VILLAR, A. (eds.): *Pensar la compasión*. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008, pp.115-158.

<sup>35</sup> Cf. GÓMEZ CAFFARENA, J.: «Crear o no crear en el hombre: ¿no es esta la cuestión?», en *Razón y Fe* 1012 (1982), pp. 269-281.

Tampoco hoy nos faltan motivos para preguntarnos a la vista de la violencia y de la crueldad que a menudo se exhibe, si podemos seguir otorgando esa fe en el ser humano. Hemos constatado que la respuesta positiva a esa pregunta parece exigir, para algunos, la negación de la otra fe, la fe en Dios, a la que le atribuyen ser la causa principal de la violencia y la crueldad de nuestro tiempo, sin abrir otra ventana que permitiría constatar la gran abundancia de compasión y de amor entregado en el día a día en las periferias de nuestro mundo, por personas movidas por su fe en Dios.

Pero en el interior de la tradición naturalista la búsqueda de sentido de la vida humana ha elevado la creencia en el hombre a la consideración de otorgarle ser su misma fuente, de modo que no sólo hay que creer en el ser humano, sino que se le hace depositario de lo que se le atribuía a Dios mismo en el contexto donde la fe en Dios era plausible: ser el origen del sentido. Quizás por eso, reconociendo que la dinámica de la relación con Dios vivida por los místicos en el seno de las religiones proporcionaba unos estados privilegiados de consciencia, abren la cuestión de si esos estados de consciencia no son, en realidad, independientes de que Dios exista. Se plantean así su gran propuesta: son estados de consciencia que pueden ser obtenidos mediante dinámicas elaboradas por medios puramente racionales, la ciencia dará cuenta de ellos. Los humanos no necesitan estar abiertos a ninguna realidad más allá de sí mismos, la fe en el Hombre ha alcanzado así su máxima expresión al considerarlo la fuente de sentido para el diario vivir bajo el techo de la contingencia, como propusiera Richard Rorty<sup>36</sup>. Pero, ¿no será que quien encierra en la finitud humana su propia producción y en ella cree encontrar su sentido, está también echando el cerrojo a la posibilidad de descubrir la existencia de una realidad infinita y amorosa y hablar de ella con sentido?

*Enviado el 10 de noviembre de 2014*  
*Aprobado el 15 de noviembre de 2014*

Camino Cañón Loyes  
Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión  
(Universidad Pontificia Comillas)  
cloyes@chs.upco.es

---

<sup>36</sup> Véase su libro: RORTY, R.: *Ironía, Contingencia y Solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1997.