

INCREENCIAS, CIENCIA Y RELIGIÓN: EL NECESARIO DIÁLOGO ENTRE LA ESPIRITUALIDAD TRASCENDENTE Y LA NATURALIZADA¹

PABLO SANZ BAYÓN
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN. El presente trabajo se enmarca dentro de las reflexiones contemporáneas acerca de la interacción entre el teísmo y el ateísmo. La idea principal que se sostiene es la posibilidad y necesidad de conciliar armónicamente las nuevas visiones de la realidad generadas por los avances tecnológicos, los cambios sociales, y el lugar que hoy ocupan la religiosidad tradicional o institucional de índole trascendente y la espiritualidad immanente producto del naturalismo filosófico. El objeto del trabajo es pues ahondar sucintamente en las causas, fundamentos y problemáticas de la espiritualidad naturalizada. En este sentido, se pretende examinar las limitaciones y dificultades que presentan las increencias pretendidamente espirituales y antirreligiosas basadas en postulados inmanentistas y científicas. Se proyecta necesario y fecundo un esfuerzo en el diálogo y conocimiento recíproco por parte de la pluralidad de posiciones existentes, principalmente entre la espiritualidad trascendente y la naturalizada.

PALABRAS CLAVE: increencia, religión, ciencia, espiritualidad, secularización, diálogo teísmo-ateísmo, naturalismo.

Disbeliefs, science and religion: the necessary dialogue between the transcendent and naturalized spirituality

ABSTRACT. This work is part of the contemporary reflections about the interaction between theism and atheism. The main idea is to think about the possibility and necessity of reconciling harmoniously the new insights on the reality generated by the techno-scientific advances, social changes, and the place currently occupied by the traditional and institutional and transcendent religiosity and the immanent spirituality generated by the philosophical naturalism. The purpose of this work is to examine the causes, foundations and problems of the so called naturalized spirituality. In this regard, the paper aims to briefly observe the limitations and difficulties of the spiritual and irreligious disbeliefs based on scientific and immanentist assumptions. The work seeks to contribute to the promotion of dialogue and mutual understanding by the plurality of existing positions, mainly between the transcendent and naturalized spirituality.

KEY WORDS: disbeliefs, religion, science, spirituality, secularization, dialogue theism-atheism, naturalism.

I. Uno de los aspectos que más interés suscita en el marco del diálogo entre teísmo y ateísmo es la relación entre el fenómeno religioso y la aparición en las sociedades

¹ Comunicación presentada en el Simposio Internacional «Naturaleza Humana 2.0: Web, Antropotecnias, Naturalización de la espiritualidad», organizado por la Cátedra de Ciencia, Tecnología y Religión (CTR) y Aristos Campus Mundus (Madrid, 11-13 de febrero de 2016).

occidentales de una multiplicidad de increencias, así como de nuevas formas de religiosidad o espiritualidad como el movimiento de la Nueva Era². En un contexto de secularización y mundialización resulta muy necesario situar este diálogo en este nuevo escenario, más poliédrico y complejo, donde poder evaluar y conciliar las nuevas visiones de la realidad.

II. En relación con estas nuevas visiones de la realidad en un contexto de grandes transformaciones como el actual, el sociólogo de la religión Peter Berger se refiere a la idea de que la modernidad ha favorecido el pluralismo pero que éste no es sinónimo de secularización. Sostiene que no se puede identificar la modernidad y el declive de las religiones como fenómenos inseparables³.

En efecto, en las sociedades occidentales parece actualmente incuestionable el declive de las formas institucionales de la religión, es decir, de la llamada religión tradicional, que en términos genéricos se corresponde en Europa y América con el cristianismo. Este fenómeno se refleja, por ejemplo, en su patente pérdida de dominio cultural y presencia en la vida pública.

Más difícil supone examinar las causas y concausas de este efecto, pues se debe tanto a un proceso de secularización progresiva interna, como por la entrada de una multiplicidad de creencias foráneas; así como por la búsqueda de una espiritualidad naturalizada o immanentista. Ésta última, a partir de un empirismo científico, pretende negar toda dimensión metafísica de la realidad y en consecuencia se aparta del concepto de credo tradicional o institucional como religación trascendente.

III. Algunos autores como Casanova mantienen que el proceso de secularización que experimenta Occidente no supone la desaparición del hecho religioso. La modernidad no habría hecho desaparecer la necesidad humana de religiosidad o espiritualidad sino que la habría transformado⁴.

No puede negarse el hecho de que efectivamente la religión institucionalizada o tradicional ha perdido relevancia social y los grandes desafíos y cambios de paradigmas del mundo contemporáneo han ido motivando determinadas formas de espiritualidad post-religiosas y de increencia en lo trascendente. Sin embargo, no puede obviarse tampoco que en los contextos cosmopolitas y urbanos occidentales es mayoritariamente predominante la actitud de indiferencia, esto es, un planteamiento existencial e intelectual que no integra una dimensión trascendente ni tampoco activamente atea o anti-trascendente, no por su rechazo expreso sino por desinterés general sobre la cuestión.

² El movimiento *New Age* es un fenómeno cultural de creación occidental de carácter polifacético, complejo, ecléctico y desorganizado, que incorpora elementos pacifistas, espiritistas, ecologistas y creencias orientalistas. GARCÍA, B., *¿Qué es la Nueva Era?*, San Pablo, Caracas, 1997, pp. 5-6: «la Nueva Era la comparan con un laberinto en el que es difícil entrar y es más difícil salir. Porque la Nueva Era es como el pulpo y la nebulosa: todo lo invade, pero se halla diluida de modo que resulta inaprehensible a la hora de la conceptualización (...). La Nueva Era no es filosofía, no es religión, no es ciencia, no es simple moda cultural. Pero es cultura o contracultura que asimila y difunde filosofías, religiones, ciencias y modas. Atrae e ilusiona, al mismo tiempo que desequilibra y decepciona (...)».

³ Vid. BERGER, P., «Globalización y religiones» en: *Iglesia Viva*, N° 218, 2004, pp. 69-78.

⁴ Vid. CASANOVA, J., *Public religion in a modern world*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

La secularización ha supuesto una crisis importante en las religiones institucionalizadas o tradicionales, a la par que han surgido otros movimientos religiosos o espirituales centrados en la personalización y privatización de la vivencia religiosa o espiritual. La religión como sistema público de creencias homogéneas deja de estar en el centro de la sociedad por efecto de esta secularización y pasa a recluírse en el ámbito privativo del individuo⁵.

IV. Además de esa creciente mayoría social indiferente con el hecho religioso trascendente, aparecen y se consolidan en la esfera pública posiciones críticas o netamente antirreligiosas, a menudo abanderando con la ciencia y la técnica sus posiciones doctrinales, esto es, apelando a un discurso tecno-científico en su crítica al fenómeno religioso. En este sentido, para estos movimientos críticos la religión sería una suerte de sistema institucional de creencias en lo trascendente que se correspondería históricamente con una espiritualidad del pasado o pre-científica, aún con vigencia en determinados contextos socioculturales.

Así, a propósito de la publicación de la obra *The Grand Design*, el físico Stephen Hawking sostiene que la moderna ciencia no deja lugar a la existencia de un Dios Creador del Universo⁶. Por su parte Sam Harris niega la existencia de Dios por tratarse de una invención humana⁷. Richard Dawkins en su obra *The God delusion* califica la creencia en un Dios personal como un espejismo⁸. El ateísmo científico actual representado por estos autores de gran difusión se basa en último término en una suerte de naturalismo ontológico que niega la existencia de otros accesos a lo real⁹.

Ahora bien, detrás de estas formas críticas de increencia pueden vislumbrarse en no pocas ocasiones ciertas imágenes erróneas de Dios o de la divinidad, y una ausencia de experiencia religiosa o espiritual personal, o la vivencia de experiencias negativas pasadas, sobre todo desarrolladas en la infancia o juventud, y que imposibilitaron la maduración y racionalización de la propia fe. Esto conduce a muchos de estos pensadores ateos contemporáneos a actualizar determinadas posiciones críticas y virulentas del pasado, en el sentido de convencerse de que la religión es contraria a la felicidad del ser humano, que Dios es un rival del hombre (Feuerbach), que la religión es el opio del pueblo (Marx), que Dios ha muerto (Nietzsche) o que las prácticas religiosas guardan un cierto parecido a las neurosis obsesivas (Freud).

⁵ Vid. TAYLOR, CH., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (USA), 2007.

⁶ Vid. HAWKING, S. y MLODINOW, L., *El gran diseño*, Crítica, Barcelona, 2010. No obstante, con anterioridad, Hawking, en su obra *La Teoría del Todo*, Debate, Barcelona, 2007, no excluía la compatibilidad de la tesis teísta y la teoría del Big Bang: «Se podría seguir creyendo que Dios creó el universo en el instante del big bang (...). Un universo en expansión no excluye la figura de un creador, pero pone límites a cuándo Él podría haber realizado su obra» (p. 23), «si el modelo del big bang caliente fuera correcto hasta el comienzo de tiempo, el estado inicial del universo debería haberse escogido con gran meticulosidad. Sería muy difícil explicar por qué el universo debería haber empezado precisamente de esta manera, salvo como el acto de un Dios que pretendiera crear seres como nosotros» (p. 94).

⁷ Vid. HARRIS, S., *El fin de la fe. Religión, terror y el futuro de la razón*, Paradigma, Madrid, 2007 y MONSERRAT, J., «Sam Harris: La promoción del humanismo exige el fin de la fe» en: *Pensamiento*, N° 69 (261), serie especial, N° 6, 2013, pp. 1069-1078.

⁸ Vid. DAWKINS, R., *El espejismo de Dios*, Espasa, Madrid, 2007.

⁹ Vid. CAÑÓN, C., «El nuevo ateísmo» en: *Pensamiento*, N° 69 (261), serie especial N° 6, 2013, pp. 1057-1168.

V. Dejando aparte al sector increyente de tendencia antirreligiosa y también anti-espiritual, otros pensadores, más minoritarios, proponen la paradoja de una espiritualidad atea, que opera no ya desde un naturalismo ontológico, sino más bien desde un naturalismo epistemológico y anti-reduccionista¹⁰.

Este sería el caso del filósofo André Compte-Sponville. En *El alma del ateísmo: Introducción a una espiritualidad sin Dios*, este pensador francés afirma que sí se puede ser espiritual sin creer en una divinidad y que lo importante no es la religión, ni el ateísmo, sino la vida espiritual. Afirma Compte-Sponville: «El espíritu no es una substancia sino más bien una función, una capacidad, un acto —la capacidad y el acto de pensar, desear, imaginar, de hacer cosas inteligentes—. Esta capacidad y este acto —este espíritu— son irrefutables porque para refutarlos se necesita utilizarlos». En este sentido, el pensador francés afirma: «somos seres limitados que nos abrimos a lo infinito, seres efímeros que nos abrimos a lo eterno, seres relativos que nos abrimos a lo absoluto. Esta apertura es el espíritu mismo»¹¹.

La consideración de la religión o del espíritu religioso plantea una cuestión nuclear que es la conceptualización y alcance que se otorga a la trascendencia y a la inmanencia. Dicha cuestión se presenta con frecuencia en el debate filosófico como una dicotomía ciertamente maniquea por lo que a nuestro juicio no debería enfocarse en términos de categorías absolutas sino sobre la base de un cierto «integracionismo», a la manera propuesta por Ferrater Mora. En este sentido, la espiritualidad naturalizada se correspondería con la religión inmanente en lo referido a que «la verdad religiosa debe residir exclusiva, o últimamente, en el santuario de la conciencia humana»¹².

Esta posición se encuadraría dentro de las corrientes de un sector del ateísmo científico y filosófico actual que abogan por una espiritualidad naturalizada, es decir, sin Dios, cerrando la vía a la posibilidad de que ciertas verdades trascendentales emerjan o pueden emerger en el recinto de la inmanencia. No obstante, como señala Ferrater Mora, la espiritualidad naturalizada, en tanto que religión inmanente, y aunque reconociera cierta emergencia, «termina invariablemente por arraigar todas las verdades trascendentes en la conciencia humana, sea individual o bien colectiva (...)», por lo que «el espíritu religioso inmanente es, en el fondo, efecto

¹⁰ Puede encontrarse un antecedente de espiritualidad naturalizada en la fenomenología de Hegel, donde el Espíritu (*Geist*) se concibe como (auto) conciencia global compartida por la humanidad. A este respecto, véanse las obras de SOLOMON, R.C., *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's «Phenomenology of Spirit»*, Oxford University Press, Oxford, 1983 y *Espiritualidad para escépticos*, Paidós, Barcelona, 2003, quién se refiere a que la espiritualidad hegeliana trató de revalorizar y reencantar la realidad cotidiana. Así, la espiritualidad en Hegel sería la naturaleza desplegada ante nosotros (p. 27 y sigs.). Destacar dentro de esta corriente la obra de CORBÍ, M., *Hacia una espiritualidad laica*, Herder, Barcelona, 2009, donde propone cultivar una espiritualidad creativa, libre de los límites establecidos por creencias y ortodoxias excluyentes. Un estudio sobre este fenómeno puede encontrarse en el trabajo de JOVEN, J., «Propuestas recientes del ateísmo científico» en: BERZOSA, R. y otros (eds.), *Dios Trinidad y ateísmo*, Salamanca, 2010, pp. 187-217 y asimismo en CAÑÓN, C., «El territorio de la espiritualidad naturalizada», en: *Scientia et Fides*, N° 3, 2015, pp. 13-35.

¹¹ Vid. COMPTE-SPONVILLE, A., *El alma del ateísmo: Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona, 2006.

¹² Vid. FERRATER, J., *La filosofía en el mundo de hoy*, Revista de Occidente, Madrid, 1963, p. 179.

de la tendencia a entender la conducta y las creencias religiosas como fenómenos últimamente humanos»¹³.

Así pues, como pone de manifiesto Ferrater Mora, la clave está en integrar en el diálogo las dos visiones generales en una relación de complementariedad y dependencia puesto que «la idea de una realidad trascendente (...) tiene sentido sólo en tanto que va acompañada de la idea de una realidad inmanente (...) lo finito —el hombre, el mundo— resulta tan inexcusable para la religión como lo infinito —el ser y el poder de Dios—»¹⁴. Por tanto, «el pensamiento religioso deberá evitar ser o de tipo completamente inmanente o de naturaleza absolutamente trascendente»¹⁵.

Por esta razón, la espiritualidad naturalizada sin apertura trascendente o siquiera sin una apertura hacia un cierto emergentismo trascendente termina por reducirse a un planteamiento filosófico puramente naturalista. Un naturalismo en el que la fe religiosa o la espiritualidad no se concebirían sino como un mecanismo cerebral de autoconsciencia con el que se ha dotado la naturaleza humana en su evolución biológica.

Con este reduccionismo materialista se identifica el alma o espíritu con el yo personal, de acuerdo con lo cual la espiritualidad constituiría un proceso mental complejo con el que la evolución de la materia habría dotado a la especie humana¹⁶. Una capacidad espiritual que podría inducirse y regularse artificialmente mediante la técnica y la química, y cuya utilidad, función y singularidad en el marco del proceso evolutivo del género humano no obtiene un sentido ni queda explicado científicamente por parte de la biología o la neurociencia.

Como se observa, la proposición de una espiritualidad naturalizada presenta no pocas objeciones y dificultades, que con todo finalmente radican en la contradicción que supondría asumir un principio espiritual dentro de una cosmovisión pretendidamente monista y materialista¹⁷. Solo el transcurso del tiempo y los de-

¹³ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ *Ibid.*, p. 183.

¹⁶ Tesis mantenida por SEARLE, J., *Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

¹⁷ Estas dificultades e inconsistencias conforman el «problema realmente duro», tal y como enuncia FLANAGAN, O. J., *The Really Hard Problem: Meaning in a material World*, MIT Press, Cambridge (USA), 2007, es decir, explicar científicamente la espiritualidad sin Dios. Esta problemática que presenta el naturalismo materialista ha producido reacciones y nuevas propuestas, como la de NAGEL, T., *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is almost Certainly False*, Oxford University Press, Oxford, 2012, donde sin aceptar el teísmo (por carecer él mismo de *sensus divinitatis*) incorpora una cierta teleología subjetiva que en principio debería ser excluido conforme a los postulados metodológicos dominantes de la ciencia contemporánea. Al final, como se cuestiona la profesora Camino Cañón en su trabajo «El territorio de la espiritualidad naturalizada», cit., p. 32: «¿por qué estamos dispuestos a aceptar que unas creencias son legítimas para llenar los huecos de la ciencia y con ellas buscar el sentido que proporciona la espiritualidad, mientras rechazamos otras? ¿No será que al final la elección del marco de creencias explicativo tiene que ver con carecer o no del *sensus divinitatis* del que habla Nagel, del que Harris confiesa carecer y que Flanagan confundió con sentimientos infantiles?». Para ahondar a este respecto véase CAÑÓN, C., «Espiritualidad naturalizada en la tradición naturalista» en: *Diálogo filosófico*, N° 90, 2014, pp. 403–418, SÁNCHEZ ORANTOS, A., «Para indagar sobre la posibilidad de una espiritualidad naturalizada» en: *Diálogo Filosófico*, N° 90, 2014, pp. 374–402 y WILLIAMS, R., «The spiritual and the religious: is the territory changing?» en: WILLIAMS, R. (ed.), *Faith in the public square*, Bloomsbury Publishing, Londres, 2005, pp. 85–96.

sarrollos científicos y sociales podrán confirmar si la hipótesis de la inmanentización de la espiritualidad en su aspecto ateísta y científicista, como derivada de la tradición filosófica naturalista, tiene cabida en la sociedad posmoderna; o por el contrario, se reduce a unas posiciones intelectuales minoritarias, a la espera de una mayor base empírica por parte de la neurociencia y de la biología para emitir un juicio mejor fundado al respecto.

VI. Ante esta multiplicidad de nuevas visiones de la realidad procedentes de la increencia, tanto en sus modalidades críticas o beligerantes como acríicas o indiferentes con la creencia religiosa, la religión institucional de matriz occidental (judeocristiana) debe resituarse e integrar una respuesta actualizada con la ciencia que abra espacios para un diálogo racional con la pluralidad de increencias, especialmente con aquellas que desde el naturalismo epistemológico no renuncian a una suerte de espiritualidad.

Uno de los retos transcurre por la nueva lógica y sensibilidad que debe regir ese diálogo intelectual, dado que el discurso de los pensadores increyentes con mayor difusión mediática ha hecho suyo el criterio de científicidad. De hecho, no pocos pensadores asocian la religiosidad tradicional o trascendente con posiciones anti-científicas o irracionales, como si la pretendida nueva espiritualidad —inmanente y naturalizada—, fuera el único modo racional para aproximarse y satisfacer esa necesidad e inquietud humana en los tiempos actuales dominados por la tecnología.

VII. La religión tradicional de Occidente puede reformular una espiritualidad trascendente debido a las analogías que también podría presentar la teología cristiana con los avances y descubrimientos de la investigación científica. Es por ello necesario abogar por un campo interdisciplinario que impulse este ambicioso diálogo, examinando transversalmente la interrelación cada vez más estrecha de los objetos de las filosofías contemporáneas de la ciencia, de la mente y de la religión, la teología y la neurociencia, la psicología y la sociología de la religión etc.

Con este entendimiento recíproco entre creyentes e increyentes, científicos y no científicos, así como por la proyección de una ética pública dialógica, se limitaría no sólo el avance de las increencias antirreligiosas amparadas en discursos tecnocientíficos sino también de las doctrinas religiosas anticientíficas. Ambos extremos perjudican un diálogo conciliador entre la espiritualidad trascendente y la inmanente, y en última instancia obstaculizan la constante y necesaria búsqueda de la verdad.