



ARZOBISPADO DE VALENCIA  
Vic. de Evangelización y Transmisión de la Fe  
SECRETARIADO DIOCESANO DE ESPIRITUALIDAD  
C/ Avellanas, 12 · Tel. 96 315 82 09 · 46003 Valencia

## ESPIRITUALIDAD NATURAL Y FORMAS DE ESPIRITUALIDAD.

**Jesús Conill Sancho**  
**Profesor Universidad de Valencia**

### 1. *Noción de espiritualidad a partir de la de espíritu*

Si acudimos a la filosofía griega, que es una de las fuentes de nuestra cultura, encontraremos dificultades para determinar el ámbito de lo espiritual, porque prevalece la noción del “lógos” y del “noûs” (traducido en ocasiones por “espíritu”, seguramente no de modo acertado, pues habría que traducir por “intelecto”), ya que el término más propio para “espíritu” es el de “*pneûma*”. Considero que habría que distinguir entre espíritu (*pneûma*) y razón (*lógos*), entre la capacidad espiritual y la intelectual.

En la filosofía moderna, hay una relativa presencia de ciertas nociones de “espíritu”, en Pascal, en Montesquieu y Voltaire, aunque el momento cumbre es el de Hegel con su omniabarcadora noción de “espíritu” (subjetivo, objetivo y absoluto). Pero, a partir de este momento, se ha ido reduciendo, eliminando o sustituyendo la noción de espíritu por otros términos. Un debate de sumo interés fue el protagonizado por la distinción metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), que planteó Dilthey. Desde entonces hasta el día de hoy no han cesado las reflexiones sobre este decisivo asunto, que todavía hoy en día, a mi juicio, no hemos sabido resolver como es debido<sup>1</sup>. Las ciencias del espíritu se han ido denominando de diversas maneras: ciencias morales y políticas, ciencias sociales, ciencias humanas, hasta llegar al término “humanidades”, que ya Ortega contrapuso al de “naturalidades”, cuando impulsó el proyecto de su Instituto de Humanidades<sup>2</sup>.

Hoy en día, el avance de la metodología de las ciencias naturales impera por doquier, invadiendo todos los ámbitos del saber, en gran parte por la irresponsable esterilidad de los presuntos defensores de las humanidades, cuya falta de rigor y convicción para defender su propia metodología deja el campo expedito casi en exclusiva a otros saberes que han asumido el reto que proviene de la palpitante realidad en cada momento. En esta línea, por ejemplo, debido a la tendencia actual a reducir la realidad humana, primero a lo genético y ahora a lo neural, hemos llegado a oír afirmaciones paradigmáticas como la de que “¡somos nuestro cerebro!”. El peligro de difuminación del espíritu como noción filosófica relevante, por su reducción a lo mental y a lo neurológico, es una cuestión que hay que afrontar con decisión<sup>3</sup>. ¿Tiene algún sentido

---

<sup>1</sup> Vid. Karl-Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985 ; Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

<sup>2</sup> José Ortega y Gasset, “Instituto de Humanidades” (1948), *Obras Completas*, VI, Taurus, Madrid, pp. 533-545; [Boletín número uno del Instituto de Humanidades] (1948), *Obras Completas*, IX, pp. 1177-1181.

<sup>3</sup> Vid. el número monográfico de la revista *Diálogo filosófico* sobre neuroética, nº 80 (2011); asimismo el libro de Enrique Bonete, *Neuroética práctica* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010) y el de Adela Cortina, *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral* (Tecnos, Madrid, 2011).

seguir hablando del “espíritu humano”? ¿Hay realidades del espíritu a diferencia de las materiales?

El problema de fondo requiere una reflexión metafísica, por ejemplo, como la que propició Xavier Zubiri con su nueva concepción de la realidad. En ella se descubren unos dinamismos, que no se reducen a los de la mera causalidad, sino que se abre el ámbito de los dinamismos del poder de lo real y de los que surgen de la “condición” de las realidades, en virtud de la capacidad de lo real para tener “sentido”. En este contexto tiene pleno sentido hablar de la experiencia espiritual, de la iluminación interior, del espíritu humano y de la voz de la conciencia como palpitación sonora, latido de la divinidad en el seno del espíritu humano<sup>4</sup>. Cabría concebir la realidad divina resonando en el fondo del espíritu humano, a través de todas las formas históricas de la vida humana. Y con esta base filosófica sería posible conectar la experiencia del Espíritu Santo como espíritu de la verdad en su despliegue histórico, donde la noción más importante sería la de la “fuerza” vital e histórica.

## *2. Procesos históricos y espiritualidad religiosa*

Si nos atenemos a los procesos históricos de nuestros tiempos modernos, detectamos que la vivencia religiosa se ha erosionado considerablemente, porque ha estado sometida a un persistente proceso –moderno y contemporáneo- de secularización. La modernidad como fenómeno histórico ha ido transformando las sociedades tradicionales. La fuerza de la razón y de la libertad como autonomía han orientado el modo de entender el conocimiento y la acción humana. Tanto las ciencias y las tecnologías, como los proyectos de emancipación social y política, han instaurado unos procesos de racionalización, presuntamente liberadores, que han intentado superar las tradiciones en nombre del progreso, aun cuando no hayan sido capaces de lograr las metas anunciadas, es decir, ni la abundancia de bienes, ni la concordia en las relaciones humanas. Pero lo que sí se ha logrado es la preponderancia de un nuevo universo simbólico, marcado por la racionalidad tecnológica y económica, de carácter instrumental y estratégico, cuya idea directriz es la eficiencia en todos los órdenes de la interacción social.

¿Qué nos ha pasado con la espiritualidad religiosa? Pues que cada vez le queda menos espacio y tiene menos intensidad, porque no hay ni siquiera tiempo para cultivarla, de manera que se van asfixiando las vivencias espirituales y religiosas, las que antes sustentaban la vida personal y social. Ahora se ha impuesto una creciente secularización, no sólo en la esfera política sino en las manifestaciones culturales y, todavía más radicalmente, en la “secularización de la conciencia”, que consiste en una “crisis de credibilidad” de las afirmaciones, las convicciones y las prácticas religiosas tradicionales.

Este proceso se debe a que la fe religiosa se construye y mantiene mediante procesos sociales; sin este soporte en estructuras de plausibilidad social, la creencia religiosa se debilita. Se va produciendo una creciente privatización de la fe religiosa, porque los procesos modernizadores invaden –¡colonizan!- también la vida privada y la conciencia. Al final, el mundo en que se vive y los cánones por los que se rige la vida están totalmente desconectados de la fe religiosa.

---

<sup>4</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984.

El universo simbólico tecnológico ha conseguido la hegemonía cultural. Éste ha sido el que de momento ha logrado la victoria cultural, en la medida en que la tecnología se ha convertido en la principal fuerza de producción, en la ideología dominante e incluso en el horizonte utópico más prestigioso de la sociedad actual. Pues ha hecho creer que sólo por esa vía se nos ofrece por fin el mejor camino para resolver con eficacia los problemas que el hombre se encuentra en su vida, en el horizonte de un progreso ilimitado. Por ejemplo, para mostrar la pérdida de fuerza de la creencia en la inmortalidad, Julián Marías nos recuerda que en las novelas de capa y espada o en las comedias del Siglo de Oro cuando alguien recibía una estocada de muerte gritaba: “¡Confesión!”; hoy en día la gente grita: “¡Ambulancia!”<sup>5</sup>.

Nuestro mundo tiende a confiar en que el imperio de la razón funcional nos permitirá satisfacer las necesidades humanas y ampliar los márgenes de la libertad. Y, por lo tanto, sea en la versión de la utopía del trabajo o en la de la comunicación, en último término, por una especie de pragmatismo vital centrado en las urgencias de la vida, se ha producido en muchos lugares de la tierra un pronunciado eclipse de lo religioso y un vacío de Dios.

Otro componente cultural que ha impulsado los procesos modernos y contemporáneos y que ha erosionado la espiritualidad religiosa ha sido el denominado “nihilismo”, que en ocasiones se ha querido expresar mediante la famosa frase de la “muerte de Dios”<sup>6</sup>. Lo que aquí se diagnostica es la devaluación de los grandes valores tradicionales y su desfundamentación. Se vive la creciente carencia de fuerza y de vigor de los presuntos valores, que ahora dejan de valer, porque pierden su credibilidad. Incluso los que parecían ser los valores más propiamente modernos pierden su brillo y su vigor (por ejemplo, la razón, la historia, la revolución, las utopías sociales). Algunos interpretan esta nueva situación como una pérdida total de los valores e incluso como una especie de relativismo axiológico, pero también cabría diagnosticarla como fruto de una transvaloración o transmutación de los valores<sup>7</sup>. No es que no haya valores, sino que se valoran más otras cosas que las que tradicionalmente han movido a las personas hasta ahora. O, al menos, eso parece de momento en los lugares donde se tiene tiempo y medios para hacer este tipo de diagnósticos.

Así pues, habría que mejorar el diagnóstico de lo que nos pasa desvelando las creencias básicas, los instintos, los impulsos por los que nos regimos realmente en la vida. ¿Se ha cerrado el horizonte vital, por ejemplo, en virtud de un instinto gregario, por el que nos adaptamos reactivamente para sobrevivir y, a lo sumo, lograr el máximo bienestar posible? ¿No nos queda nada más que la desesperanza con respecto a la emergencia de un “hombre nuevo”, porque lo que ha sobrevenido es el “último hombre” (en el sentido nietzscheano), que sólo aspira a la “verde felicidad-prado” del creciente bienestar? ¿Es ésta la situación más satisfactoria para el ser humano y el único futuro que nos cabe aguardar?

---

<sup>5</sup> Vid. Adela Cortina, “Proyectar lo mejor desde la ilusión”, en *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 87-92.

<sup>6</sup> Vid. Jesús Conill, “Muerte de Dios e instinto religioso. Repensar la provocación nietzscheana”, en *¿Hay lugar para Dios hoy?*, PPC, Madrid, 2005, pp. 151-174.

<sup>7</sup> Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997.

### 3. *¿Espiritualidad laica post-religiosa?*

Una de las reacciones al deterioro de la espiritualidad religiosa proviene de ciertas interpretaciones del proceso al que nos hemos referido. Una de estas interpretaciones considera que, “con la llegada de las sociedades dinámicas de innovación, las religionjes colapsan”<sup>8</sup> y que en el futuro habrá que acostumbrarse a vivir “sin creencias, sin religiones, sin dioses”. Igual que las religiones tradicionales han colapsado porque ya no responden a las necesidades de las nuevas sociedades, también los grandes movimientos ideológicos, que han movido hasta hace poco tiempo a las masas, han perdido su atractivo. Lo que nos queda son los procesos de racionalización que se extienden a todos los aspectos de nuestra vida y que hacen cambiar las creencias. Como ocurre en el ejemplo citado, que contaba Julián Marías, en que la “¡confesión!” se ha sustituido por la “¡ambulancia!”.

Según esta interpretación defensora de una “espiritualidad laica”<sup>9</sup>, la mayoría de los ciudadanos ha dejado de ser creyente en el sentido religioso y se ha alejado de las prácticas religiosas, por no hablar ya del compromiso militante de otros tiempos. Las creencias religiosas y también las laicas han perdido credibilidad, produciéndose un desmantelamiento religioso y axiológico de largo alcance.

Las sociedades del conocimiento, aun cuando son herederas de la sabiduría religiosa de la humanidad, la habrían superado mediante los nuevos conocimientos, la información y la innovación, y habrían inaugurado otro régimen de vida. Y por eso la mayoría de los jóvenes no quiere saber nada de la religión, ni siquiera la viven como problema, porque la consideran una cuestión de otro tiempo, algo anacrónico, que no va con ellos y su estilo de vida.

Por otra parte, los profesionales también habrían ido abandonando la vida religiosa, y hasta las mujeres, que habían sido la reserva espiritual, estarían abandonando los roles tradicionales. Lo que estaría quedando serían unos principios pragmáticos como base de la vida compartida (el mercado, la democracia y los nuevos valores que hacen juego con esos mecanismos sociales). Tras el colapso de los sistemas axiológicos heredados, que parecieron tener sólidos fundamentos, hemos llegado a creer que todo es mera construcción social, fruto de consensos transitorios, más o menos generalizados.

El modo de vida resultante en las sociedades actuales, según esta línea de interpretación defensora de la espiritualidad laica, es bastante contrario a la vida con sentido religioso, en la medida en que la religión tradicionalmente constituye una fuente de creencias vitales. Ahora, sin embargo, se ha de vivir sin creencias religiosas, pues éstas no contribuyen a satisfacer las necesidades propias de la sociedad industrial moderna, en la que normalmente se recurre al creciente consumo de bienes y servicios propiciados por la producción tecnológica. Y a “lo otro”, lo que es independiente de nuestras necesidades, sería posible acceder mediante una nueva espiritualidad, que constituye una nueva dimensión de la existencia humana.

---

<sup>8</sup> Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Herder, Barcelona, 2007, p. 21.

<sup>9</sup> Vid. Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica*, Herder, Barcelona, 2007, pássim (para lo que sigue en esta línea de interpretación). Vid. también el n° 222 (2005) de la revista *Iglesia Viva*, titulado “¿Hacia una espiritualidad posreligiosa?”.

Lo que ahora vemos que se propone es un nuevo cultivo de esa dimensión espiritual, que en otros momentos de la historia cultivó la religión, pero que en las sociedades industrializadas –modernas- la religión ya no sería capaz de seguir ofreciendo sus servicios. Pues se trata de la “dimensión absoluta de la existencia”, según la terminología empleada, que según las diversas culturas se vive asimismo de diversas maneras. Lo que ahora hay que ver es cómo habrá que vivir en el futuro esta nueva dimensión espiritual, cómo cultivar la dimensión humana que en el pasado cultivaron las religiones.

¿Se pueden mantener vivas las religiones fuera del contexto cultural, social y económico en que nacieron, se desarrollaron y vivieron durante milenios? En esta línea de interpretación que venimos exponiendo, hay quienes piensan y defienden que no podrán desempeñar ya su papel, y de ahí la necesidad de reflexionar sobre una nueva espiritualidad post-religiosa y post-cristiana, de carácter laico.

Siguiendo, pues, con la interpretación que estamos considerando, esta nueva situación habría desconcertado a las organizaciones religiosas, porque implica haber salido de la época de la sacralidad, también en el caso de los presuntos creyentes, pues los mitos y símbolos sagrados habrían perdido su función para orientar y programar la vida, ya no tendrían valor para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni para organizar la vida personal, ni la colectiva, ni funcionarían como patrones de la moralidad. Estas funciones -que cumplieron en su tiempo las creencias tradicionales- habrían muerto, pero lo que no ha muerto es la fuerza expresiva y significativa, por tanto, podrían seguir valiendo como incitaciones y expresiones de un nuevo modo de vivir la espiritualidad. Pues son una presencia del espíritu, cuya fuerza se puede sentir y vivir, pero suprimiendo su tradicional pretensión de enunciar la realidad. Por tanto, tendrían valor expresivo, pero no podrían seguir manteniendo su pretensión de interpretación y valoración de la realidad, pues en este campo son inoperantes, de manera que lo adecuado al desarrollo cognitivo y social de las sociedades desarrolladas sería prescindir de su pretensión de ofrecer un auténtico conocimiento y un modo de vida humana. Pues sólo servirían para orientar la búsqueda de una dimensión a la que se ha llamado religiosa, pero que no tiene ya la estructura de la religión tradicional.

Sucedería con la religión como con la poesía, es decir, que igual que entre poetas no hay conflicto, porque cada cual expresa su vivencia poética, tampoco habría ya conflictos religiosos, porque las “escrituras” y tradiciones sólo expresarían una común dimensión espiritual, que haría compatible las respectivas vivencias. Pues si los contenidos de las diversas tradiciones se enfrentan, según la interpretación que venimos comentando, se debe a que se consideran “creencias” y lo que se enfrentan son las diferentes creencias como tales, en la medida en que pretenden tener una dimensión cognitiva y solventar los problemas de la vida y de la muerte. Sin embargo, la auténtica dimensión espiritual trascendería el orden de las necesidades y abriría la “dimensión absoluta de la existencia”.

Por consiguiente, la vía más adecuada al desarrollo cognitivo y social sería desvincular la creencia y la espiritualidad. Para que pueda sobrevivir la espiritualidad habría que separarla de sus funciones como creencia. La sumisión al espíritu como discernimiento quedaría separada de su sumisión a unas fórmulas. Ligar la espiritualidad a algún tipo de creencias constituye un obstáculo, a lo sumo podría vincularse a una “fe” sin creencias. Una tal fe exenta de creencias consistiría en una confianza y apertura del

espíritu, en una entrega confiada sin más. En ocasiones se justifica esta nueva espiritualidad recurriendo a algunos maestros de espiritualidad, que habrían estado libres de creencias, frente a los maestros basados en creencias (ortodoxas); se contraponen así la nueva espiritualidad laica (sin creencias, sin religión) a la tradicional espiritualidad religiosa (cargada de creencias).

La espiritualidad, o incluso la fe, sin creencias sería una nueva manera de vivir la dimensión absoluta de lo real, un “toque” del espíritu, algo así como la “luz oscura” de los místicos. Pero para eso haría falta prescindir de su dimensión de creencia, porque ésta no sería ningún hecho religioso, sino otra cosa. Hasta ahora la fe y la creencia han ido unidas, pero en las sociedades de la innovación y el cambio continuo esa asociación es inviable. Lo que las grandes tradiciones han de ofrecer es otra forma de acceso a la realidad: un camino de silenciamiento de las interpretaciones y valoraciones.

En el nuevo contexto de la espiritualidad los símbolos y las metáforas de las tradiciones religiosas ya no sirven para organizar la vida y la acción, sino que sólo aluden a la dimensión absoluta de la realidad y nos sumergen en el silencio. “No hay que esperar sustitutos de la religión”<sup>10</sup>. Todo está exclusivamente en nuestras manos: construimos proyectos y sentidos de la vida. Sólo nos queda la experiencia espiritual, que viene a ser la vivencia de un vacío, de un “élan sutil” que vivificará nuestras construcciones culturales y sus postulados axiológicos, pero, en el fondo, somos radicalmente libres para organizar nuestra vida sin ninguna referencia a creencias religiosas con contenido cognitivo y normativo para configurar la vida personal y social.

A mi juicio, entre los diversos presupuestos con los que opera esta interpretación se encuentra la noción de “creencia”, que habría que estudiar con más profundidad. Pues en la propuesta de una espiritualidad laica se considera que la creencia no es una exigencia espiritual sino una manera de programar la vida y conformar las conciencias. Habría existido un lazo entre la creencia y el poder en la estructura de la religión tradicional, que habría controlado las creencias y, de este modo, las conciencias. Y así se explicaría el tradicional poder de las religiones.

Pero, ¿es una lógica propia de las creencias la que impele, como consecuencia inevitable, a combatir entre sí o a ignorarse mutuamente? ¿No cabe pensar en lo que significa el auténtico pluralismo de creencias, más allá del dilema entre el combate entre ellas o la indiferencia?<sup>11</sup>

La importancia de todas estas cuestiones requiere, a mi juicio, una revisión de la noción de creencia, que ya trataron, de modo muy especial, tanto José Ortega y Gasset<sup>12</sup> como el Pragmatismo<sup>13</sup>, y que vuelve a ser objeto de continuos estudios en el momento actual. De particular interés en nuestro contexto resultan las reflexiones sobre las creencias

---

<sup>10</sup> Ibid., p. 242.

<sup>11</sup> Vid. Adela Cortina, *Ética mínima* (Tecnos, Madrid, 1986); *Ética sin moral* (Tecnos, Madrid, 1990); *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Trotta, Madrid, 2001); *Ética de la razón cordial* (Nobel, Oviedo, 2007).

<sup>12</sup> José Ortega y Gasset, “Ideas y creencias”, *Obras Completas*, V, Taurus, Madrid, 2006, pp. 655 y ss.

<sup>13</sup> Charles S. Peirce, *Mi alegato en favor del pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1971; William James, *La voluntad de creer*, Tecnos, Madrid, 2003.

religiosas y las actitudes morales en la sociedad actual, en un amplio sector de la filosofía contemporánea<sup>14</sup>.

Según algunos de estos sectores, las creencias religiosas se han privatizado y han perdido su credibilidad social, de tal manera que las convicciones de los creyentes se ven tan influidas por los dinamismos sociales que, en realidad, acaban siendo distorsionadas, relativizadas y hasta cambiadas cuando se trata de aplicarlas a la vida real. El proceso secularizador habría provocado una privatización y socio-psicologización de las creencias religiosas, que de este modo pierden claridad y fuerza, se hacen vagas y, en ocasiones, tan difusas que llegan a carecer de influencia real en la vida de los creyentes. Las convicciones se convierten en objeto de una elección más, en una preferencia referida a la conciencia subjetiva y potencialmente satisfactoria para cada cual, en el complejo contexto de la vida contemporánea<sup>15</sup>.

#### 4. Nueva espiritualidad religiosa

Ante la interpretación tendencialmente disolutiva de la espiritualidad religiosa en la que aboca, a mi juicio, la línea de interpretación anterior, considero que es posible y razonable pensar en una nueva espiritualidad religiosa para nuestro tiempo, desde la que poder vivir con convicciones -también convicciones religiosas- y con ilusiones.

Pues, en realidad, no se puede vivir sin creencias. Hasta el propio Nietzsche nos hizo ver que las creencias son un componente vital ineludible. Del mismo modo, también José Ortega y Gasset mostró que, en un nivel más profundo que las ideas, se encuentran las creencias, que son aquello en lo que nos sostenemos. Tenemos ideas, pero nos apoyamos en creencias para vivir.

---

<sup>14</sup> Vid. Pedro J. Pérez Zafrilla, "La erosión del dogma. Creencias religiosas y actitudes morales en la sociedad contemporánea", *Diálogo filosófico*, en prensa.

<sup>15</sup> Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971; Jesús Conill, "El impacto de la sociología del conocimiento en la teología", *II Simposio de Teología Histórica*, Facultad de Teología, Valencia, 1984, pp. 123-140.

Por otra parte, una espiritualidad laica como la anteriormente expuesta conduciría a la inoperancia vital de las convicciones y a la disolución de la fe religiosa. La espiritualidad laica post-religiosa tendería a ser disolutoria en la práctica. Pues, ¿es que es posible liberarse de las creencias? ¿Son las convicciones “prisiones”, como se ha dicho en ocasiones, o, más bien una orientación sensata para la acción humana? Creer que es posible prescindir de las creencias implicaría una abstracción de la realidad y conduciría a una nueva *fuga mundi*.

Sobre la relación entre las creencias religiosas y el poder de la religión, sería de gran interés repensar las consideraciones de Ortega y Gasset sobre “quién manda en el mundo” en su obra *La rebelión de las masas*.

Y en cuanto a la reconversión de la fe religiosa en una fe (¿laica?) sin creencias, es difícil –por no decir imposible– pensar que la nueva experiencia espiritual vaya a carecer de postulados axiológicos. Y más, cuando se recurre explícitamente a la vivencia fundamental de un “amor incondicional”. De inmediato surge la pregunta acerca de la proveniencia de tal contenido, que sirve de valoración y orientación vital. Pues, si no se carece de sentido histórico, hay que reconocer claramente que tiene su base y fundamento en unas tradiciones religiosas concretas.

La espiritualidad religiosa ha tenido y puede seguir teniendo, de un modo renovado, diversas potencialidades en la vida contemporánea: como elemento vital de la cultura, como alimentación de los mínimos morales, como inspiración de la responsabilidad convencida en las éticas profesionales, como horizonte en la educación integral de las personas y como fuerza regeneradora de una auténtica espiritualidad, a través de diversas vías bien acreditadas.

#### 4.1. *Elemento vital de la cultura*

El elemento vital básico del que se nutre la cultura, según Ortega, es la emoción religiosa, pues a partir de esa fuerza emergen las diversas manifestaciones culturales: "la cultura nace de la emoción religiosa"<sup>16</sup>. Y ¿en qué consiste la cultura? La cultura es "la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo". Un problema que precisamente se le plantea al "hombre respetuoso", aquél que "piensa que es el mundo un problema", una "incógnita" que "es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución"<sup>17</sup>.

De ahí que Ortega propusiera "elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la tierra"<sup>18</sup> y convertirla en la auténtica tarea de las instituciones de cultura, de las instituciones que están dedicadas de verdad a la educación del hombre.

---

<sup>16</sup> Vid. el comentario de Ortega “Sobre El Santo” de Antonio Fogazzaro, en José Ortega y Gasset, *Obras completas* (= O.C.), Taurus, Madrid, 2004, II, pp. 19-26 (cita de p. 25).

<sup>17</sup> José Ortega y Gasset, O.C., I, pp. 24-25

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 26.



Para reforzar su defensa de la vinculación de la cultura y la emoción religiosa Ortega recuerda que Goethe ya se percató de que los hombres son productivos cuando son religiosos, pero que cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar y a repetir: "la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre"; la "emoción religiosa" es "el hogar psicológico donde se condimenta la cultura, el ardor interior que suscita y bendice las cosechas"<sup>19</sup>.

Ahora bien, si se quiere entender adecuadamente la concepción de lo religioso que aquí presenta Ortega, lo que no debe pasar desapercibido es que "la emoción religiosa a que Goethe se refiere (...) es el respeto". "Todo hombre que piense: 'la vida es una cosa seria', es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la 'asebeia' maldita, asesina..."<sup>20</sup>. "Dadme una raza respetuosa y os prometo una cultura floreciente"; por eso animaba a los españoles jóvenes a cuidar en ellos el respeto.

A partir de esta idea goethiana Ortega llega a preguntarse si también la ciencia nace de la emoción religiosa, dado que la actividad científica pertenece a la cultura, entendida como la plataforma para la solución de los problemas; pero, entonces, ¿cómo se explica la disensión casi incesante entre la religión y la ciencia? ¿Serán o no la ciencia y la religión dos hermanas concebidas en la matriz original del respeto? ¿Cómo es posible que sean enemigas?<sup>21</sup> A Ortega le preocupó la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, porque en esa "querrela" se pone en juego la "suerte de la cultura" y el "porvenir del respeto". A mi juicio, también habría que preguntarse si, incluso más allá del respeto, la fe y la ciencia no surgen en su raíz de la libertad. Y, por tanto, lo que estaría en juego a través de esas manifestaciones culturales no es la libertad misma.

Así pues, si la vida es una cosa seria, según Ortega, nada cabe esperar del "frívolo diletantismo" y de la "estricta necesidad" sólo surge lo necesario, por eso es el "lujo del henchimiento espiritual" el que produce la fecundidad cultural (¡y la expansión de la libertad!).

Inspirado en cierta etimología, Ortega interpreta este sentido religioso del respeto como "cuidado". "*Religio*", según Ortega, no viene de *religare*, de estar atado, pues sería el adjetivo el que conserva la significación original: "*religiosus*" quiere decir "escrupuloso", el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de religión sería negligencia, descuido. La religión tendría que ver con el cuidado de la vida, con el comportarse con cuidado en las diversas actividades de la vida. El "religioso" sería el

---

<sup>19</sup> Ibid., pp. 23 y 24.

<sup>20</sup> Ibid., p. 24.

<sup>21</sup> Ibid., p. 25.

diligente<sup>22</sup>, a diferencia del negligente. Éste sería "el sentido esencial de toda religión"<sup>23</sup>. El hombre siente -"reconoce"- que no está solo, que hay realidades que pueden más que él y con las que es preciso contar. Siendo así, debe someter sus proyectos al "juicio de los dioses", y esa es la inspiración religiosa del "auspiciar", según recuerda Ortega añadiendo significativamente (en relación posible con la conciencia moral) que es secundario que este juicio "se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente", porque "lo esencial es que el hombre cuenta con lo que está más allá del él". Esto es lo que lleva a no vivir a la ligera, sino comportarse con cuidado, "con cuidado ante la realidad trascendente". Este es el sentido de "*religio*" en el mundo romano y "el sentido esencial de toda religión".

Ortega reconoce haber gustado de la "emoción" religiosa y detecta que la fe obsequia con un consuelo para la melancolía vital y una disciplina para la voluntad. Frente a quienes tienen una manera "chabacana" de considerar la religión afirma: "yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, puede renunciar sin dolor al mundo de lo religioso...". "Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión (...) y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía"<sup>24</sup>.

#### 4.2. Alimentación de los mínimos morales.

Adela Cortina ha ofrecido una articulación de los mínimos y los máximos morales<sup>25</sup>. "Éticas de máximos" son las propuestas que intentan mostrar cómo ser feliz, cuál es el sentido de la vida y de la muerte (la mayor parte son religiosas), mientras que la "ética de mínimos" se pronuncia sobre cuestiones de justicia, exigibles moralmente a todos los ciudadanos (ética cívica).

La "fórmula mágica del pluralismo" consiste en compartir unos mínimos de justicia y respetar activamente unos máximos de felicidad y sentido vital. Para llevar adelante una sociedad pluralista de modo que aumente el tono moral, las relaciones entre mínimos y máximos han de ser las propias de *juegos de no suma cero*, en los que todos los jugadores pueden ganar, pues lo que importa es crear, conjugando esfuerzos, un mundo más humano.

En este sentido Adela Cortina propone una articulación dinámica entre ética de mínimos y éticas de máximos con algunos rasgos como los siguientes:

---

<sup>22</sup> Vid. Adela Cortina, *El quehacer ético*, Santillana, Madrid, 1996; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Taurus, Madrid, 1998.

<sup>23</sup> José Ortega y Gasset, O.C., VI, pp. 94-95.

<sup>24</sup> José Ortega y Gasset, O.C., II, p. 20.

<sup>25</sup> A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *La Ética de la Sociedad civil*, Madrid, Anaya/Alauda, 1994; *Ética civil y Religión*, Madrid, PPC, 1995; *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Trotta, Madrid, 2001.

1) *Una relación de no absorción.* En una sociedad moralmente pluralista las éticas de máximos, y concretamente las religiosas, presentan libremente su ofertas de vida feliz y los ciudadanos aceptan su invitación si se sienten convencidos.

De ahí que la relación entre la ética cívica y las éticas religiosas tenga que ser al menos una relación mutua de no absorción. Ningún poder público -ni político ni cívico- está legitimado para prohibir expresa o veladamente aquellas propuestas religiosas que respeten los mínimos de justicia contenidos en la ética cívica. Pero precisamente porque la ética civil presenta sus exigencias de justicia y las éticas religiosas han de respetarlas, ninguna ética religiosa debe intentar expresa o veladamente absorber a la ética civil, anulándola, porque entonces insta un monismo moral intolerante.

Por consiguiente, ni la ética civil está legitimada para intentar anular alguna de las éticas religiosas que respetan los mínimos de justicia, ni las éticas religiosas están autorizadas para anular a la ética civil. Los monismos intolerantes -sean laicistas o religiosos- son siempre inmorales.

2. *Los mínimos se alimentan de los máximos.* Con la relación de no absorción logramos únicamente una coexistencia tranquila, no una auténtica convivencia pacífica de colaboración. Y en este punto conviene recordar que los mínimos se alimentan de los máximos, es decir, que quien plantea unas exigencias de justicia lo hacen desde un proyecto de felicidad en el que cree, por eso sus fundamentos, sus premisas, pertenecen al ámbito de los máximos.

Ciertamente, existen fundamentaciones filosóficas para la ética de mínimos, pero las personas en la vida cotidiana se mueven habitualmente por proyectos de felicidad y vida buena. Por eso es preciso buscar las motivaciones últimas en el ámbito de los máximos, con la conciencia clara de que también desde esos proyectos de máximos es posible ir descubriendo nuevas exigencias de justicia que aumenten el acervo mínimo.

Potenciar los máximos, fortalecer esos grandes proyectos, que no se defienden de forma dogmática, sino que están dispuestos a dejarse revisar críticamente, es una de las tareas urgentes en las sociedades pluralistas, porque los máximos alimentan los mínimos y mantienen el pluralismo.

Es más, los poderes políticos deberían aprovechar, en el buen sentido de la palabra, el potencial dinamizador de los máximos. Porque las religiones aportan un potencial de vida que, no sólo es injusto, sino irresponsable, intentar anular<sup>26</sup>.

A partir de este enfoque que nos ofrece Adela Cortina es posible articular una ética de la responsabilidad, que inspire una ética de las profesiones y un horizonte vital para la formación integral (en el sentido de la *Bildung* humanista)<sup>27</sup>, por tanto, no reducido a la mera instrucción en unas determinadas habilidades, sino abriendo un horizonte de

---

<sup>26</sup> Adela Cortina, *Alianza y Contrato. Política, Ética y Religión*, Madrid, Trotta, 2001.

<sup>27</sup> Jesús Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

excelencia personal y profesional, en camino hacia un “hombre nuevo” espiritual, encarnado en cada momento histórico.

#### 4.3. *Espiritualidad religiosa-cristiana*

La tradición cristiana es muy rica en formas de espiritualidad, bien acreditadas en la teoría y en la práctica. Desde el “Ora et labora” de los monasterios, pasando por la espiritualidad específicamente ignaciana<sup>28</sup> y otras muchas (cada cual con su propio carisma), hasta la específicamente elaborada por la Teología de la liberación<sup>29</sup> y la de la Madre Teresa<sup>30</sup>, constantemente se ha reclamado vivificar la espiritualidad, como en los últimos tiempos hizo de modo paradigmático también el gran teólogo Karl Rahner en su siempre recomendable “librito”, *Cambio estructural de la iglesia*, a pesar de los años transcurridos desde su publicación<sup>31</sup>.

Rahner abogaba por una espiritualidad auténtica, que aportara nuevas fuerzas. Pues veía que lo que predominaba era el ritualismo y el legalismo, la burocracia y un “seguir tirando” con resignación por los carriles de la mediocridad espiritual. Quería despertar a los “funcionarios eclesiásticos” (los del oficio y sus rutinas), estimulando la imaginación para situarse en la vida cotidiana de cualquier profesión y predicar desde esa variopinta realidad la posible importancia y significancia de Jesús de Nazaret en la vida corriente. En un tiempo y en un espacio, en este caso el europeo, en que Dios se nos ha hecho crecientemente incomprensible, en el que ya no se siente lo mismo que antes. ¿Cómo sentir desde las situaciones reales de la vida la experiencia viva de Dios y el significado de la aportación cristiana? Rahner veía que se había empobrecido la espiritualidad, presentía una asfixia en la finitud. Y por eso clamaba por abrir un espacio para el misterio inefable, en el que se pudiera sentir la esperanza y la libertad últimas, que incluso irían más allá de nuestras propias expectativas y que interpretamos a primera vista como ausencia de Dios.

Valencia, 23 de octubre 2017

---

<sup>28</sup> Antonio Guillén, *Agradecer tanto bien recibido. Ejercicios de San Ignacio*, Frontera, Vitoria, 2006.

<sup>29</sup> Jon Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, UCA, San Salvador, 1985.

<sup>30</sup> Madre Teresa, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la “Santa de Calcuta”*, Planeta, Barcelona, 2008.

<sup>31</sup> Karl Rahner, *Cambio estructural de la iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974.