

FILOSOFIA, EXPERIENCIA Y VIDA ESPIRITUAL

Louis Caruana, SJ
Departamento de Filosofía
Heythrop College
Universidad de Londres

Se puede afirmar con fundamento que la Filosofía es la disciplina académica más antigua. A pesar de esa realidad siempre ha sido tema de discusión, desde sus comienzos, cuál es el objeto de su estudio. A lo largo de la historia, varias ramas de la Filosofía se han declarado disciplinas autónomas, y han seguido sus propios caminos. La separación dolorosa más espectacular de todas ha sido probablemente la que se dedica a la ciencia natural, que comenzó a vivir su vida propia hace unos cien años. Otras separaciones, no menos definitivas, han tenido lugar desde entonces, incluyendo por ejemplo la psicología, la lingüística, y la sociología. Cada vez que se produce un cisma de este tipo, se oye el rumor de que la Filosofía muere. Se dice que la madre no podrá superar el trauma de la separación. El curso de los acontecimientos, sin embargo, ha demostrado una y otra vez que el rumor era falso. La Filosofía parece ser capaz de rebrotar siempre, y de florecer nuevamente de formas diversas. La hija mayor de la Filosofía, la Ciencia Natural, ha influido profundamente en la mentalidad de los seres humanos. Su éxito al transformar todo el paisaje natural del globo, ha sugerido a muchos que la Filosofía realmente necesita aprender de su propia hija, dejando sus antiguos caminos y adoptando el estilo joven, la observación, la experimentación y la deducción. La sugerencia insinúa que, lo mismo que la antigua noción de *ciencia* se ha naturalizado y rebautizado como *ciencia natural*, así la Filosofía, en su

conjunto, debería también naturalizarse. Un proyecto, siguiendo estas líneas, se inició de forma especial en Viena, a comienzos de los años mil novecientos veinte, y sus efectos todavía perduran entre nosotros. Mientras que algunos pensadores de renombre todavía luchan para cambiar la Filosofía en ciencia natural, otros reaccionan con fuerza contra esa tendencia. La controversia es muy importante para la mayor parte de la Filosofía del siglo veinte. Y será el punto de partida para los temas que se desarrollan en este artículo. No me centraré directamente en ese movimiento hacia el naturalismo. Más bien estudiaré la reacción filosófica que ha producido. En la primera sección de este artículo demostraré cómo esta reacción ha ayudado a redescubrir la dimensión espiritual, tanto tiempo olvidada, de la Filosofía. En las otras dos secciones, probaré con argumentos que algunos aspectos de esta dimensión espiritual están especialmente relacionados con la Espiritualidad Ignaciana.

Superar la tendencia naturalista

El filósofo que mejor resume las tendencias del siglo veinte hacia el naturalismo filosófico es probablemente el filósofo de Harvard, Willard van Orman Quine. De joven había vivido cinco meses en Viena, y había asimilado muchas de las ideas del naturalismo que circulaban por allí. Después se estableció en Harvard y se propuso sistematizar la Filosofía de acuerdo con el modelo de la ciencia natural. Su idea básica era que la ciencia natural y la Filosofía debían constituir una sola disciplina, cuyo núcleo central sería la ciencia más destacada - la física. Ideó por ello un abanico jerárquico de explicaciones. El género más fundamental de la explicación es el de la física; los tipos menos fundamentales de explicaciones pueden considerarse como generalidades locales, que dependen de la física. De aquí que, por ejemplo, la metafísica y la epistemología, no tengan nada más fundamental que añadir a los que sabemos por la física. La física manda, y la metafísica y la epistemología deben ajustarse debidamente a la pauta que ella señala.¹ Aunque el mismo Quine nunca mostró interés en la teología o espiritualidad, su proyecto naturalista ha sido ampliado a estas áreas por otros que han seguido sus pasos. El resultado es el mismo: la física manda, y la teología y espiritualidad deben seguir debidamente sus pautas. Esta es la consecuencia del presupuesto original, que el desarrollo en todas las áreas forma un entramado único y completo. Es cierto que este proyecto filosófico no es la

única tradición filosófica del siglo veinte. Es sin embargo muy importante por su impacto global, especialmente por la preponderancia siempre creciente de la ciencia natural y de la tecnología. Además, esta tendencia de alguna forma satisface un deseo oculto. Hasta cierto punto satisface el deseo de que la ciencia, la Filosofía, la teología y la espiritualidad establezcan alguna manera de diálogo, en lugar de aislarse en sus reinos respectivos ².

Esta tendencia naturalista ha pasado por varias reacciones, desde que fue propuesta por Quine, y antes también por sus colegas de Viena. Tiene algunas ventajas que no pueden pasarse por alto. Si los filósofos pueden aprender de otras disciplinas, pueden también aprender de la física. La naturaleza sistemática de la ciencia natural, el rigor de sus razonamientos que les hace preferir conceptos claros a difusos, y su enfoque colaborador, que supone esfuerzos coordinados de muchos investigadores que trabajan juntos, son aspectos dignos de alabanza, de los cuales los filósofos pueden aprender y mucho. No todos los aspectos del naturalismo son sin embargo recomendables. El problema más serio es que en el naturalismo se ponen serias trabas a la investigación filosófica. Los temas fundamentales que han tratado siempre los filósofos, desde el nacimiento de la historia, como las cuestiones relacionadas con Dios y con la persona humana, comienzan a ser sospechosos. Temas que no pueden caer dentro del campo de lo medido y cuantificado, resultan al menos superfluos, cuando no dejan de tener sentido. Por la naturaleza tan seria de estos problemas, muchos filósofos reaccionan vivamente contra la tendencia de Quine. Están convencidos de que algunos aspectos de la Filosofía, como disciplina, son radicalmente diferentes de la ciencia natural. Uno de los frutos más interesantes de este debate es el descubrimiento reciente del elemento *sapiencial* de la Filosofía, que es sistemáticamente ignorado por el naturalismo.

Yo consideraré como protagonista típico de este redescubrimiento a Pierre Hadot, del Collège de France, autor de *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* ³. Sus investigaciones sobre las figuras de relieve, y los temas importantes de la Filosofía antigua, le convencieron de que la definición clásica de la Filosofía como el amor de la sabiduría, se había olvidado a través de los siglos, especialmente desde el nacimiento de la ciencia natural [positiva]. La Filosofía no era simplemente buscar una representación auténtica del mundo. Más allá de este proyecto, la Filosofía solía tener otro objetivo. Se dedicaba a ayudar a la gente a vivir una buena vida. La figura de Sócrates, por ejemplo, ha tenido una enorme influencia pedagógica sobre toda la tradición occidental, como explica

Hadot, principalmente como una especie de mediador entre el ideal trascendente de la sabiduría y la realidad humana concreta. La famosa fórmula de Sócrates: “Sólo se que no se nada”, tenía por resultado el hacer dolorosamente obvio a los demás que ellos eran todavía menos sabios que él. Les abría los ojos para ver su propia ignorancia, y así hacerles cambiar su actitud ante la vida. Otro ejemplo, estudiado en detalle por Hadot, es el Emperador Romano estoico, Marco Aurelio. En sus *Meditaciones* la Filosofía es esencialmente un “ejercicio”. No es una representación abstracta del mundo, o una interpretación de textos antiguos. Es ante todo el arte de vivir. Como todos sabemos, las personas sufren los ataques del dolor y del desorden, por causa de deseos y temores incontrolados. La Filosofía es la terapia para esas pasiones no domadas, que lleva al individuo a una transformación de su modo de vida. Estos filósofos se preocupaban de ayudar a sus lectores a entrar en un proceso de conversión, hacia una transformación total de su manera de vivir y de considerar al mundo. Sus escritos estaban pensados primariamente como ejercicios espirituales, experimentados antes por el mismo autor, y ofrecidos después a sus discípulos como una manera de crecer espiritualmente. Su valor era con

nuestro maestro no es una idea abstracta, nuestro maestro no es ni la contemplación ni la experiencia. Es Jesús

frecuencia “psico-gogico”, porque conducía el alma a la “escuela”. En este sentido la Filosofía no trataba de aportar información sino transformar al individuo. Hadot explica cómo la Filosofía antigua puede ser mejor presentada como un

ejercicio espiritual: “un acto único, renovado en cada instante” (p. 192). Como otros muchos aspectos de la cultura antigua, este tipo de ejercicio, que destaca el examen de la vida, fue más tarde cristianizado. En opinión de Hadot, “los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola no son más que una versión cristiana de una tradición greco-romana” (p.82).

El trabajo de Hadot no es ciertamente el único. Han existido muchos filósofos en el curso de la historia que han acentuado la vocación existencial o sapiencial de la Filosofía. Sin embargo Hadot merece a pesar de ello especial atención. Desde que su obra, mencionada antes, se publicó en inglés, él representó un reto a las tendencias naturalistas, que estaban representadas por Quine. Aquí está en juego la misma naturaleza de la

Filosofía. Si Quine tiene razón, la Filosofía y la ciencia natural forman un todo indivisible. Si la razón está de parte de Hadot, la verdadera vocación del filósofo no tiene nada que ver con la ciencia natural; es más bien una manera de cuidar de si mismo. Existe por tanto una tensión entre el modo representativo y el modo sapiencial de la filosofía. Estos últimos años la tensión ha vuelto a resurgir pero no es cosa nueva. El modo sapiencial ha sido el dominante durante muchos siglos después de la Grecia Antigua, y vestigios del modo representativo son evidentemente claros en distintas obras, especialmente a partir de Descartes. Es mi opinión firme que huellas de esa tensión son también evidentes en la espiritualidad, especialmente en la espiritualidad específicamente asociada con el apostolado intelectual.

La vocación espiritual del intelectual: dos modos

¿Qué es la espiritualidad asociada específicamente con el apostolado intelectual? Yo estimo que esta espiritualidad se refiere a la manera cómo los intelectuales intentan encontrar a Dios en su trabajo intelectual. El énfasis hay que ponerlo en la frase final. Nos fijamos aquí en cómo los intelectuales encuentran a Dios *no a lo largo* de su trabajo, ni *a pesar de* su trabajo, sino precisamente *dentro* de su trabajo intelectual. Intentaré distinguir dos modos o tipos de espiritualidad, entendidos de esa manera.

El primero corresponde a la contemplación. Filosofar puede considerarse como una atención contemplativa. La contemplación aquí se refiere al proceso de llegar a la verdad, que eleva al alma hacia Dios. Los intelectuales se dedican a caminar personalmente hacia la luz. Su vida está canalizada de tal manera que facilite este camino personal. Para hacernos una idea más clara de lo que eso significa, podemos recordar a uno de los más influyentes exponentes de este enfoque: Santo Tomás de Aquino. Su famosa carta al Hermano Juan sobre cómo estudiar nos presenta una idea clara de las varias características de este enfoque:

Hermano Juan, querido hermano en Cristo,

Puesto que me preguntas cuál es la mejor manera de acceder a este tesoro de conocimiento, he aquí mi mejor consejo

para ti: busca entrar a través de los pequeños ríos, y no directamente a través del océano, porque así encontrarás primero las cosas dificultosas a través de las fáciles. Y este es, por ello, mi consejo sobre tu forma de vida: ser lento para hablar, y cauto en frecuentar los sitios donde la gente charla. Abraza la pureza de conciencia. No te descuides en dedicar tiempo a la oración. Estima la estancia en tu celda, si deseas acceder a "bodega del vino". Se amable con todos - al menos inténtalo, pero no te muestres demasiado familiar con ninguno; porque la excesiva familiaridad engendra desprecio, y frenará tus estudios; y no te involucres de forma alguna en los hechos y palabras de la gente mundana. Sobre todo huye de la conversación ociosa. No desistas de seguir los pasos de los hombres santos y de buena conducta. Nunca te preocupes por saber quién lo dijo, pero guarda en tu memoria las verdades que oyes. Intenta entender lo que lees, y clarifica cualquier punto oscuro. Y guarda en el armario de tu mente todo lo que puedas, si deseas poder llenar una copa. "No busques las cosas que son más elevadas que tu mismo". Sigue los pasos del bienaventurado Domingo, que sacó adelante plantas, flores y frutos, útiles y maravillosos, en la viña del Señor, en tanto te dure la vida. Si sigues estos consejos, llegarás al fin que te propones. Adios⁴.

El mensaje central aquí es claro. El Hermano Juan debe ordenar sus prioridades. El lugar privilegiado del trabajo intelectual es el silencio de la propia habitación. Los demás actos de la vida sólo pueden traspasar el umbral de la propia habitación si están a tono con lo que sucede en el silencio de ella. Deben ser rechazados en cuanto perturben lo que sucede en el silencio allí. Para Aquinas la oración contemplativa y el trabajo intelectual se funden mutuamente, de tal modo que parecen ser uno en sí y en su misma actividad. Este modo de espiritualidad del apostolado intelectual tiene un carácter propio. En primer lugar sitúa al trabajo intelectual al mismo nivel de la oración contemplativa, tanto en su contenido como en sus exigencias de estilo de vida. En segundo lugar, destaca la necesidad de huir del mundo, para dejar lugar a lo que se describe como empresa genuinamente escolar: el descubrimiento de la verdad. Los comentarios de este texto han destacado siempre esos dos aspectos. Por ejemplo, en la obra de A. D. Sertillanges, *La*

Vie Intellectuel, vemos que se pone un énfasis continuo en la preservación del silencio interior, que en última instancia solo se logra en la soledad⁵. Para hacer justicia a Sertillanges, debemos recordar que él menciona la cooperación con los colegas intelectuales, y defiende un contacto razonable con la vida. El énfasis de toda su obra, sin embargo, lo pone de forma clara en esta afirmación: la vida intelectual y la contemplación forman un todo.

Incluso en este breve resumen que he ofrecido hasta aquí, este modo de espiritualidad comienza a parecerse al modo sapiencial de la filosofía que he descrito anteriormente. Recuérdense cómo, en lo que se refiere a la Filosofía, Hadot insiste en la manera de considerar a la Filosofía, no como una forma de representar el mundo, sino como una forma de vivir. Aquinas sugiere algo similar. El Hermano Juan ha pedido sugerencias para acceder al tesoro del conocimiento, y la respuesta que recibe no es sobre cómo concebir hipótesis posibles ni cómo evitar errores. La respuesta que recibe es principalmente sobre su manera de vida. La implicación con la Filosofía como manera de vivir es clara. Además el consejo de Aquinas tiene como objetivo alcanzar una completa integridad de vida. Los supuestos ocultos son al menos tres. Él presupone que los éxitos intelectuales auténticos y el crecimiento en la santidad caminan juntos. Presupone que las virtudes morales enriquecen a las virtudes intelectuales. Presupone también que la contemplación es el mejor camino para llegar a la verdad. Para comprender este último punto más plenamente, comentaristas como Sertillanges han relacionado este debate con nuestra vida diaria, con nuestros hábitos normales. Sertillanges recuerda cómo es fácil deducir que una persona con sabiduría es una persona de integridad moral. Y confirma esta opinión con una pregunta retórica “¿no sería algo repugnante ver que un gran descubrimiento se debe a un bribón sin principios morales?” (p.18)

Los puntos citados espero muestren claramente, porqué este modo de espiritualidad del apostolado intelectual se llama contemplativo. Es uno de los dos modos posibles, que yo deseo tratar. El otro modo puede llamarse experimental. De la misma manera que el primer modo es análogo a la manera sapiencial de filosofar, el segundo modo mostrará ser análogo a la manera representativa de filosofar.

El modo experimental se presenta mejor si se contrasta con el modo contemplativo. Consideremos por ejemplo la máxima citada por Aquinas, en relación con el objetivo de nuevos horizontes: “no busques cosas que son superiores a ti”. A primera vista esta máxima da la impresión de que,

para Aquinas, el riesgo que lleva consigo sugerir hipótesis nuevas y el interés por llegar a auténticos descubrimientos debe reducirse a un mínimo. Sertillanges pone de manifiesto aquí la sabiduría de Aquinas al decir que esta máxima no tenía por objeto frenar nuestras energías o atemperar nuestro esfuerzo intelectual. Debe considerarse más bien como una llamada a la prudencia: “no debemos sobrestimarnos, sino tener en cuenta nuestra capacidad”⁶. Nos preguntamos, sin embargo, si esta es la última palabra sobre las actitudes espirituales asociadas con el trabajo intelectual. El *magis* de Ignacio de Loyola, si se aplica a la vida espiritual del intelectual, parece que inclina a la persona hacia un panorama más amplio y arriesgado de la investigación. El elemento “riesgo” no aparece en Ignacio como algo que tenga que evitarse. Aparece como algo que debe aceptarse, e incluso apreciarse. El contraste aparece claramente. Y el nuevo modo de espiritualidad comienza a ser más claro si recordamos cómo Sertillanges expone este punto de la carta de Aquinas al Hermano Juan. Sertillanges explica que no debemos sobreestimarlos, pero que debemos tener en cuenta nuestra propia capacidad. Un modo diferente de espiritualidad,

*El magis de Ignacio de Loyola,
[...] parece que inclina a la persona
hacia un panorama
más amplio y arriesgado
de la investigación*

más en línea con el *magis* Ignaciano, se puede formular como sigue: “nosotros no debemos *infravalorarnos* a nosotros mismos, sino que debemos tener en cuenta nuestra capacidad propia”. Las dos versiones parecen ser casi iguales. Pero el diferente énfasis, sin embargo, pone de manifiesto dos modos

distintos de espiritualidad en el apostolado intelectual.

Otra máxima de la carta de Aquinas nos permite considerar este segundo modo de espiritualidad desde otro ángulo. Aquinas incluye varias propuestas, en línea con la actitud general de “*fuga mundi*”: Ama estar en tu propio aposento [...] y no te involucres de forma alguna con hechos y dichos de la gente mundana (*factis et verbis saeculorum*). Esto es razonable. Cualquier trabajo intelectual serio necesita horas de soledad y silencio. Tomadas en su sentido literal, sin embargo, estas propuestas de Aquinas parecen apuntar más lejos. Parecen indicar que cualquier trato activo con el mundo debe considerarse como algo rechazable. Para contrarrestar esta

interpretación más bien extremista, Sertillanges explica cómo algunos elementos de interacción con el mundo son inevitables. De otra forma, dice él, el trabajo intelectual saldría perjudicado:

*El hombre que está demasiado aislado, se hace tímido, abstracto, algo raro: tropieza con las realidades, como el marinero que acaba de desembarcar. Ha perdido el sentido de la vida humana, parece que te mira como si fueses una "premisa" de silogismo, o un ejemplo para ser anotado en un libro de notas*⁷.

No es correcto, por tanto, decir que Aquinas quiere que el Hermano Juan sea un solitario, que huye del mundo a toda costa. Lo que está sugiriendo es que cuando un trabajo intelectual pide un descanso, el trabajador intelectual debe atender a esa llamada y ocuparse en alguna actividad - siempre en línea con los requisitos del estudio, entendido como un ejercicio contemplativo. Se permite pues la interacción con el mundo. Tal interacción, sin embargo, debe estar siempre subordinada a la contemplación, que será siempre la principal ocupación, aunque nos permita algún "permiso".

Al llegar a este punto nos podemos preguntar si hay espacio aquí para otra actitud. La respuesta, según mi opinión, es afirmativa. Otra actitud es considerar el aspecto contemplativo del trabajo intelectual, por una parte, y, por otra, la interacción con el mundo, como dos aspectos en el mismo nivel de importancia. Por interacción entiendo aquí la experiencia. Con esta propuesta me estoy alejando de Sertillanges, y, probablemente, también de Aquinas. De hecho, cuando Sertillanges sopesa esta posibilidad, Sertillanges retrocede. Teme que al poner la experiencia en el mismo nivel que la contemplación creará confusión en el trabajador intelectual, porque, dice, "es imposible servir a dos señores"⁸. Mi propuesta, sin embargo, no es tan peligrosa como este comentario parece sugerir. Está, en realidad, en línea con, y fundamentada en, la espiritualidad ignaciana. La motivación básica de este nuevo modo de espiritualidad es esta: nuestro maestro no es una idea abstracta, nuestro maestro no es ni la contemplación ni la experiencia. Es Jesús. Reflexionemos sobre lo que San Ignacio escribe al Duque de Alba: "esas cosas que no parecen concordar de ninguna manera con la prudencia humana, son perfectamente compatibles con la prudencia

divina: porque esa [prudencia divina] no puede estar sujeta a las leyes de nuestros razonamientos⁹.

Yo reconozco, naturalmente, los treinta años completos de la vida oculta de Jesús. Reconozco su inclinación a dedicar largas horas a la oración solitaria, algunas veces toda la noche, incluso durante su vida pública. A pesar de ello es imposible ignorar su clara decisión de dedicarse a una vida muy pública, no sólo como predicador, sino como predicador itinerante: “el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza”. Este modelo de vida se lleva a cabo nuevamente, de una manera que es quizás más importante para nuestras reflexiones aquí, en la vida de Pablo. Reconocido por todas las generaciones como un intelectual extraordinario, a todos los niveles, Pablo continúa siendo el mayor obstáculo para los que pregonan que la interacción con el mundo hace que el trabajo intelectual sea algo banal, despreciable, o claramente imposible. Los pensamientos que Pablo traslada a sus escritos, reciben su fuerza del impulso del Espíritu de Jesús, que le guiaba. Él experimentó lo que para la mayoría de las personas hubiera sido la interacción más desestabilizadora con el mundo:

“Cuántos viajes, con peligros de ríos, peligros de bandidos, peligros por mis paisanos. Peligros por los paganos, peligros en ciudades, peligros en descampado, peligros en el mar, peligros por falsos hermanos. Con fatiga y agobio, sin dormir muchas noches, con hambre y con sed, con frecuentes ayunos, con frío y sin ropa...”¹⁰.

Esta frenética actividad de Pablo no fue obstáculo para su producción intelectual. Sirvió más bien como una corriente viva que hizo vibrantes sus escritos con un fuego que perdura a través de los siglos. Él sigue siendo el modelo ejemplar de este segundo modo de espiritualidad del apostolado intelectual, que intento describir.

¿Porqué lo llamo experimental? Y, ¿cómo es análogo a la manera representativa de filosofar que he descrito anteriormente? Lo que he afirmado hasta ahora de este segundo modo de espiritualidad está claramente relacionado con la idea ignaciana de contemplación en la acción. Ignacio, tal como lo interpreta Nadal en este tema, quería que sus compañeros se dedicasen a la oración con vistas a una acción fructífera, y que se dedicasen a la acción con vistas a una oración más intensa. Oración y acción se funden

en una sola realidad - llegan a constituir una ofrenda única de sí mismo a Dios. De manera semejante, uno puede dedicarse al apostolado intelectual con vistas a una interacción fructífera y compromiso con el mundo, y relacionarse con el mundo con vistas a un trabajo intelectual más intenso. Aquí existe reciprocidad, y algo más. El trabajo intelectual y el compromiso con la sociedad secular se funden en una realidad. La experiencia, por ello, llega a ser un elemento constitutivo de la vida intelectual. Se convierte en la fuente principal de ideas, la fuente principal de un correctivo ocasional, y la fuente principal de sorpresas: encontrar la acción del Espíritu en sitios inesperados, y de maneras inesperadas. Está claro, por ello, porqué este modo de espiritualidad puede llamarse experimental.

¿Cómo es esta espiritualidad experimental análoga a la manera representativa de filosofar, que antes he descrito? Permitan que recuerde las principales características del modo representativo de filosofar. Como lo he dibujado antes, este modo de filosofar se dedica primariamente a describir lo que ya existe. La ciencia natural es el modelo ejemplar de este género de ejercicio intelectual. Sin aceptar el naturalismo reductor, de gente como Quine, podemos todavía alabar los esfuerzos por intentar que la ciencia, la filosofía, la teología y la espiritualidad, se entreguen a cierta forma de diálogo, en lugar de establecerse en reinos diferentes. Concedemos que la espiritualidad en todas sus formas sigue siendo, esencialmente para algunos, una forma de vivir y nunca una forma de describir. Los que argumentan así, sin embargo, tienen que recordar que una espiritualidad desencarnada no ha sido nunca defendida en la tradición cristiana. Basta recordar la parábola del Buen Samaritano para caer en la cuenta de lo importante, y esencial, que es tener una buena descripción de lo que sucede a nuestro alrededor, para el arte de vivir. La fe y las obras caminan juntas. La analogía, por consiguiente, que estoy trazando entre el modo experimental de espiritualidad y el modo representativo de filosofar, no lo propongo porque la experiencia deba dominar en la vida espiritual del intelectual. Decir eso sería una exageración, como lo sería decir que la ciencia debe dominar sobre todo el filosofar. Se propone más bien porque

*El trabajo intelectual
y el compromiso con
la sociedad secular
se funden en una realidad*

la experiencia se funde en algunos puntos con la vida espiritual del intelectual, exactamente como la ciencia se funde en algunos puntos con la actividad del filósofo ¹¹.

Otras características del modo experimental

Si las reflexiones anteriores son correctas, este modo de espiritualidad, en relación con la actividad intelectual, muestra características concretas que lo distinguen de otros modos. Entre estas características especiales, podemos mencionar los momentos de oscuridad y los momentos de luz que están tradicionalmente asociados con él.

Sin duda, la oscuridad espiritual y el sentido de abandono pueden deberse a diversos factores. Aquí nos limitamos a los factores que tienen relación específica con la actividad intelectual, dentro de un género de espiritualidad. Existen tres fuentes principales de desolación en esta situación particular.

La primera está relacionada con uno de los problemas más angustiosos de la fe religiosa: la pena de experimentar momentos de aparente injusticia divina. Sertillanges, en cita anterior, pregunta: ¿no sería algo repugnante ver que un gran descubrimiento se debe a un bribón sin principios morales? Y la respuesta que espera, suponemos, es un sí. No hace falta conocer mucho la historia, sin embargo, para saber cómo los grandes pasos en la ciencia, filosofía, e incluso en teología, se deben a personas, cuyas vidas personales no han sido ciertamente ejemplares, y algunas veces incluso diametralmente opuestas al ideal que nos presentan las Escrituras. Y especialmente en Filosofía, algunas mentes brillantes han escrito mucho contra las virtudes cristianas, y más aún contra Dios. Su brillantez sin embargo es auténtica. Su fama académica y su influencia crecen sin obstáculo. Su producción es sin duda alguna sobresaliente, y algunas veces se les aplaude precisamente por su oposición a Dios. Esto causa dolor y da pie a preguntas muy intensas por parte de los fieles trabajadores intelectuales, especialmente si siguen el modo experimental de espiritualidad, en interacción con el mundo, e intentando aprender de las cosas como son “allí fuera”. De ahí puede venir la desolación. Debe recordarse, sin embargo, que naturalmente nada es nuevo en este caso. El salmista expresa la misma angustia: “Así son los malvados: siempre acumulan

riquezas. Entonces, ¿para qué purifico mi conciencia y me lavo las manos como inocente?” (Salmo 73/72, vv. 12-13). Los intelectuales cristianos, se debaten ante este profundo dilema. Y no sólo ellos. Es un problema fundamental para todos los cristianos. En último caso es el único camino para que el individuo se acerque al Amor Divino, en el seno del Misterio Pascual.

Una segunda fuente posible de oscuridad espiritual está relacionada con el reto constante del crecimiento. El carisma jesuita, en todas sus dimensiones, se caracteriza por lo que Pedro Arrupe llamaba “una cierta agresividad apostólica”¹². Esto es también válido para el trabajador intelectual, que se crece en virtud de su afán investigador, y explora territorios nuevos, fuera de los caminos frecuentados. Cualquier exploración, cualquier novedad, sin embargo, provoca siempre gestos de duda. En la famosa historia de la cueva de Platón hay un detalle, que con frecuencia permanece ignorado. Al prisionero que escapa de la cueva y ve la luz, dice Platón, no se le debería permitir “quedarse allí y negarse a volver a la cueva de los prisioneros”, aunque, si lo hace será objeto de burla y de maltrato por parte de sus compañeros, que no tienen la menor idea de lo que es la luz¹³. Los prisioneros prefieren quedarse como han estado siempre, sin complicaciones. La analogía nos recuerda el malentendido doloroso que se asocia frecuentemente con el apostolado intelectual, cuando sale al público. Formular argumentos contra la injusticia, criticar la apatía, hacer opciones reales y públicas por los pobres del mundo, criticar actitudes, en las universidades y en la Iglesia, que apoyan estructuras globales injustas - todo eso puede causar dolor, tristeza y desesperación¹⁴.

Una tercera fuente posible de desolación que quiero destacar, tiene que ver con la clara complejidad del conocimiento en el mundo moderno. Ya han pasado los tiempos cuando la estructura del conocimiento solía ser considerada cómodamente piramidal. Ya han pasado los tiempos cuando un orden claro se podía formular con toda facilidad, con un sitio para cada cosa, y todas las cosas en su sitio. El conocimiento está ahora fragmentado en un número siempre creciente de disciplinas, y subdisciplinas, cada una de las cuales exige la plena dedicación de toda la persona. Pedro Arrupe, en su charla del año 1972, llamada “Reflexión Teológica e Investigación Interdisciplinar”, explica cómo los intelectuales jesuitas están llamados a resistir esta desbocada fragmentación del conocimiento, que con frecuencia es fruto de la super- especialización:

La tendencia de la especialización científica es hacia la creación de campos separados, o compartimentos, más pequeños cada vez, y limitados, con el objeto de profundizar más y más en cada disciplina. Esto implica el peligro de atomización de la ciencia y la limitación de nuestro horizonte mental a un mínimo. El remedio contra esta fragmentación consiste en crear una nueva categoría de investigadores, cuya tarea es ofrecer una síntesis, mediante el desarrollo de la creatividad y comprensión interdisciplinar¹⁵.

¿Cuál es el punto central aquí? Arrupe anima a los jesuitas a mantenerse alejados no solamente del aislacionismo académico, sino también de entregarse enseguida a la interdisciplinaridad sin raíces en una genuina especialización. ¿Se puede responder a este reto? Para algunos, podría parecer que Arrupe aquí presenta a sus hombres una tarea que es simplemente abrumadora. Por una parte, los intelectuales que se exponen a la amplitud de la investigación secular, cosa que es necesaria sin duda alguna para actuar según la espiritualidad experimental arriba descrita, sentirán la presión de ese ambiente. Necesitarán ser especialistas para poder ser reconocidos como investigadores auténticos. Por otra parte, esos mismos intelectuales están llamados a asumir un nuevo papel: agentes de la investigación interdisciplinar. Esta nueva situación está con frecuencia calificada por los líderes investigadores como algo ambigua. La lucha por estar en ambos campos es con frecuencia causa de ansiedad y desolación. Y esto es algo específico del modo experimental de espiritualidad. Los intelectuales, que siguen otra espiritualidad, situada a distancia de las fronteras de las batallas ideológicas, están con frecuencia a salvo de esa tensión.

He ofrecido un breve resumen de las tres fuentes posibles de oscuridad. Naturalmente no agotan todo lo que se puede decir sobre el modo experimental de espiritualidad. Los momentos de luz son ciertamente posibles; y los típicos momentos de luz, asociados con esta manera de vida, incluyen por ejemplo, el gozo de ser parte de una red de investigadores, que literalmente rodea al globo. Parafraseando las impresionantes palabras de la *Gaudium et Spes* podemos decir que este apostolado asegura que el gozo y la esperanza, la pena y la angustia de los intelectuales de nuestro tiempo, serán también el gozo y la esperanza, la pena y la angustia de aquellos intelectuales que son seguidores de Cristo. Ejercitando la más

específicamente humana de las facultades, la razón, el intelectual cristiano experimenta el gozo de ser creado - no *simplemente* de ser creado, que es en si naturalmente una fuente de gozo - sino de ser creado específicamente como hombre. En los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, el segundo preámbulo de la Contemplación para Alcanzar Amor consiste en una oración para pedir interno conocimiento de todo el bien recibido. Apenas puede dudarse que la actividad filosófica, si se ejerce bien, aviva nuestras facultades de pensamiento y así hace que ese conocimiento nuestro interior sea más accesible. San Ignacio continúa el preámbulo diciendo que tal conocimiento se pide para que, movidos por la gratitud, podamos amar y servir a la Divina Majestad en todas las cosas. Es un recuerdo del deseo constante de San Ignacio de “encontrar a Dios en todas las cosas”. Este fin se interpreta con frecuencia “en todas las cosas ordinarias”. ¿No es quizás, sin embargo, esta interpretación algo restrictiva? La estrella de Belén brilló igualmente para los pastores y para los Magos. Encontrar a Dios en todas las cosas incluye encontrarlo en lo que hacen los intelectuales: encontrarlo al buscar la verdad en todas sus formas, encontrarlo al deshacer el nudo de confusión que a veces se forma en nuestros pensamientos y en nuestro lenguaje, encontrarlo en el contacto con las mentes más luminosas de la historia, encontrarlo en el deseo de guiar los ojos de los jóvenes hacia lo que verdaderamente importa, y sus corazones hacia los fines más elevados.

*Los filósofos no viven
necesariamente aislados
en las montañas. Pueden ser
también peregrinos*

Además, los intelectuales que viven de acuerdo con el modo experimental de espiritualidad estarán expuestos a una variedad de llamadas. Estarán expuestos a la variedad de maneras cómo el entendimiento humano intenta ofrecer respuestas a preguntas fundamentales: ¿En qué consiste el ser humano? ¿Cuál es el sentido y el fin de la vida? ¿Qué es la verdad? ¿Qué es la justicia? Esas preguntas no son tratadas todas del mismo modo. No todas son tratadas de acuerdo con la misma tradición. Los intelectuales católicos, estimando siempre en su justo valor el poder del entendimiento humano, en cuanto participa de la luz de la Divina Sabiduría, intentan estar abiertos para ser sorprendidos por Dios, si Él así lo desea. Encuentran gozo en tratar con otros. No rechazan nada que sea verdadero y noble en todas

las filosofías y tradiciones. Ven en ellas un rayo de luz que ilumina a todas las gentes. Incluso los que hablan desde la orilla opuesta tiene algo que ofrecer. Aristóteles lo afirma claramente: “Es justo que seamos agradecidos, no sólo a los que tienen el mismo punto de vista que nosotros, sino también aquellos que expresan puntos de vista más superficiales; porque también estos contribuyen con algo al desarrollar ante nosotros los poderes de la mente”¹⁶.

Conclusión

Mi objetivo principal en este artículo ha sido mostrar cómo los que se dedican a la Filosofía tienen amplias oportunidades de vivir una intensa vida espiritual de una forma concreta. Comencé con una descripción rápida de la tensión entre un género de Filosofía representativo y otro sapiencial. El primero está frecuentemente asociado con la tendencia naturalista, que encontramos en los filósofos partidarios de lo científico. El segundo está asociado con el deseo de ver a los filósofos redescubrir su vocación original de maestros, que enseñan a vivir una vida buena.

He continuado mostrando cómo esta tensión tiene su analogía en el terreno de la espiritualidad de la vida intelectual. He destacado el contraste entre la visión tomística y la visión ignaciana, la primera caracterizada por una cierta cautela respecto a la interacción con el mundo, mientras que la segunda se caracteriza por cierto valor heurístico en relación con esa interacción. Este segundo modo de espiritualidad, llamado aquí modo experimental por su estima de la experiencia como fuente de visión, ofrece al intelectual un lugar donde él/ella está expuesto a momentos de desolación y momentos de consolación, característicos de esta forma de vida. El resultado de los argumentos anteriores es que la vida intelectual en general, y ciertamente la filosofía en particular, pueden impresionar y modificar a toda la persona en su conjunto, cuerpo y alma incluidos, pensamientos y sensaciones, contemplación y acción. Los filósofos no viven necesariamente aislados en las montañas. Pueden ser también peregrinos.

Traducción: Francisco de Solís, SJ

¹ Dos de sus escritos más importantes son: *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass, Harvard University Press. 1953); *Pursuit of Truth* (Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1990)

² Otros movimientos importantes como el existencialismo, hermenéutica y fenomenología, tienen un enfoque diferente sobre el crecimiento de la ciencia natural. Evitan la confrontación, al adoptar un método que es fundamentalmente distinto del propio de la ciencia natural.

³ Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, editado con una introducción de A.I. Davidson, trad de M. Chase (Oxford/Cambridge, Mass.; Basil Blackwell, 1995). Es una traducción de Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris, Etudes Augustiniennes, 1987).

⁴ Es mi propia traducción del original latino, tal como se cita en la obra de Victor White, trad, "The Letter of Thomas Aquinas to Brother John *De modo Studendi, Life of the Spirit* (Oxford, Blackfriars, Dec 1944), Suppl. Pp 161-80) :

'Quia quaesisti a me, in Christo mihi carissime frater Joannes, quomodo oportet incedere in thesauro scientiae acquirendo, tale a me tibi super hoc traditur consilium; ut per rivulos, et non statim in mare, eligas introire; quia per facilia ad difficilia oportet devenire. Huiusmodi est ergo monitio mea de vita tua: Tardiloquum te esse iubeo, et tarde ad locutorium accedentem; Conscientiae puritatem amplecti; Orationi vacare non desinas; Cellam frequenter diligas, si vis in cellam vinariam introduci; Omnibus amabilem te exhibeas, vel exhibere studias; sed nemini familiarem te multum ostendas; quia nimia familiaritas parit contemptum et retardationis materiam a studio administrat; Et de factis et verbis saecularium nullatenus te intromittas; Discursum super omnia fugias; Sanctorum et proborum virorum imitari vestigia non omittas. Non respicias a quo, sed quod sane dicatur memoriae recommenda: Ea quae legis fac ut intelligas, de dubiis te certificans. Et quidquid poteris, in armariolo mentis reponere satage sicut cupiens vas implere; "Altiora te ne quaeras". Illius beati Dominici sequere vestigia, qui frondes, flores et fructus, utiles ac mirabiles, in vinea Domini Sabaoth, dum vitam comitem habuit, protulit ac produxit. Haec si secutus fueris, ad id attingere poteris, quidquid affectas. Vale!'

⁵ A.D. Sertillanges, *La vie intellectuelle; son esprit, ses conditions, ses méthodes* (Paris; Éditions de la Revue des jeunes, 1921), URL: <<http://www.inquisition.ca/livre>>; trans. M. Ryan, *The Intellectual Life* (Maryland; The Newman Press, 1960). En los textos que siguen los números se refieren a la traducción inglesa.

⁶ Sertillanges, p. 28

⁷ *Ibid.* P. 59. El mismo Aquinas explica en otros lugares que el pensamiento abstracto tiene que estar fundamentado siempre en lo real. Cfr. *Summa Theologica*, Ia Q84 a8.

⁸ Sertillanges, p. 67

⁹ *Monumenta Ignaciana* vol I, 11, pp 184 ss, citado en H. Rahner, *Ignatius the Theologian*, trad M. Barry (London, Geoffrey Chapman, 1968), p 225.

¹⁰ 2 Cor 11: 26-27 (trad. Española Biblia del Peregrino, (1995. Ega- Mensajero, Bilbao)

¹¹ Se puede apoyar este punto recordando la imagen de un erudito en el Antiguo Testamento. En el *Eclesiástico* se le describe como santo y perseverante en la oración, y sin embargo “viaja a países extranjeros, y ha experimentado el bien y el mal humanos” (v.5). En Job, 12: 7-9 nos encontramos a Job aconsejando a sus amigos que vayan a los animales y a los pájaros, reptiles y peces, para conocer la actividad de Dios en todo lo que sucede.

¹² P. Arrupe, “Nuestro Modo de Proceder”, n.12; *Acta Romana Societatis Iesu* (1979) p. 697, citado también en la CG 34, &561.

¹³ Platón *República*, VII, 519d

¹⁴ Para este punto ver también: John Coleman, SJ. : “Una Compañía de Críticos: Los Jesuitas y la Vida Intelectual”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 23/5 (1990)

¹⁵ P. Arrupe “Reflexión Teológica e Investigación Interdisciplinar”, en P. Arrupe SJ, *Jesuit Apostolotes Today*, J. Aixala SJ. (ed) (Institute of Jesuit Sources: St. Louis USA, 1981), pp. 33-43 (la cita es de la pág 37). Ver también “El apostolado intelectual en la misión de la Compañía”, *ibid.* pp. 11—26. Peter-Hans Kolvenbach ha expresado opiniones semejantes en las charlas que ha dado a instituciones académicas en varias partes del mundo, e.g. : “El servicio de la Fe y Promoción de la Justicia en la Educación Superior Americana”, pronunciada en la universidad de Santa Clara, California, en octubre del 2000 (ver secciones II y IIIB); URL: <UrL.http://www.scu.edu/news/attachements/Kolvenbach.speech.html>

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica* IIa 993 b 15, trad W. D. Ross en : *The Basic Works of Aristotle*, ed. R. McKeon (Nueva York): Random House, 1941).