

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

- | | | |
|------------------------------------|-----------|---|
| <i>La espiritualidad cristiana</i> | 3 | |
| <i>Olivier Boulnois</i> | 11 | ¿Espiritualidad o vida cristiana en el espíritu? |
| <i>Fernando Rivas</i> | 19 | Los tres momentos de la espiritualidad litúrgica |
| <i>Pablo Pagano</i> | 36 | La plegaria eucarística, fuente de vitalidad y espiritualidad responsables |
| <i>Dominique Poirel</i> | 51 | La lectio divina, vida espiritual |
| <i>Jorge Saltor</i> | 69 | Sobre la teoría del pájaro solitario en San Juan de la Cruz |
| <i>Fernando Ortega</i> | 78 | Música y espiritualidad |
| <i>Julia Alessi de Nicolini</i> | 89 | Testimonio:
Una vocación gozosa |

¿Espiritualidad o vida cristiana en el Espíritu?

por Olivier Boulnois*

¿Qué es la espiritualidad? ¿Hay una espiritualidad propiamente cristiana? Antes de adelantar algunas proposiciones sobre esta cuestión, es necesario recordar el origen de la noción de espiritualidad.

La espiritualidad entre la fe y la moral

El término de espiritualidad no se impone en verdad sino después de la Primera Guerra Mundial, para designar la *“ciencia que enseña a progresar en la virtud y en particular en el amor divino”*¹. Así pues, la espiritualidad aparece como una rama especial de la teología: *“esa parte de la teología que trata de la perfección cristiana y de las vías que conducen a ella”*. En esta perspectiva, la teología se compone, no sólo de la *“teología dogmática, que enseña lo que se debe creer”*, y de la *“teología moral, que enseña lo que se debe hacer o evitar para no pecar mortalmente o venialmente”*, sino también, por encima de esas dos disciplinas pero fundada sobre ellas, de *“la espiritualidad o teología espiritual”*. Esta comprendería a la vez la *teología ascética*, que tiene *“por objeto los ejercicios que debe practicar todo cristiano que aspira a la perfección”*, es decir lo que depende de nosotros, y la *teología mística*, que trata de los *“estados extraordinarios, tales como la unión mística y sus estados accesorios, que son el éxtasis, las visiones y las revelaciones”*², es decir las situaciones excepcionales que no dependen de nosotros.

*Olivier Boulnois, nacido en 1961, casado, tres hijos. Profesor en la Escuela Práctica de Estudios Superiores (V sección), filosofía medieval. Ha publicado: Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, París, PUF, 1988; Pic de la Mirandele; *Oeuvres philosophiques*, París, PUF, 1993. Redactor jefe de la edición francesa de *Communio*.

¹ A. Saudreau, *Manuel de spiritualité*, 1917, p. 7.

² P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. I (3ª ed.), París, 1919, pp. V-VI (Préface).

Esas distinciones son inaceptables. Ciertamente ellas procuran responder de manera coherente y sistemática al problema kantiano: dogmática, moral y espiritualidad corresponden a las tres preguntas: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” Pero esta separación de cuestiones es peligrosa. No es posible definir la moral cristiana de manera simplemente negativa (evitar el pecado), sin amputarla gravemente: tender a la perfección es la forma misma de la vida cristiana, no es una opción facultativa. No se puede tampoco distinguir el dominio de la razón (dogmática y moral) y el de los sentimientos (percibidos como afecciones patológicas) sin desunir peligrosamente el cumplimiento del deber y la búsqueda de la felicidad. Esto conduce a olvidar que la vocación de todos los cristianos es la beatitud de la unión con Dios³. ¿Y qué significa una vida espiritual totalmente separada del contenido de la fe, sino la pura exaltación subjetiva? No se puede entonces separar la espiritualidad del deber moral y de la verdad revelada sin reducir la vocación del cristiano a especializaciones dudosas. No se puede tampoco reducir la mística a lo extraordinario sin ponerla al margen.

La espiritualidad, concepto negativo

La idea de espiritualidad ha sido a menudo elaborada como algo simplemente *exterior* de la teología dogmática. Ese carácter ha sido empleado a veces de manera laudatoria y a veces de manera peyorativa. De manera peyorativa, cuando Bossuet denuncia a la mística como una práctica *ipso facto* heterodoxa, excluyendo al mismo tiempo a Fénelon del dominio de la teología. De manera laudatoria, cuando ella es construida como un medio de recordar la variedad de formas del pensamiento cristiano, contra una teología neo-escolástica monolítica. Y de hecho, se buscaría en vano en las grandes síntesis escolásticas el lugar de una teología espiritual.

La *Suma Teológica* de Santo Tomás contiene ciertamente distintos tratados, sobre las virtudes morales, las virtudes teológicas, o los dones del Espíritu, pero no hay lugar en su pensa-

³ P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, París, 1928, pp. 650-651: “Caracterizado el estado místico (...) por el conocimiento experimental, consciente, de la presencia de Dios en el alma, es fácil reconocer que pocos fieles, aún fervientes, sienten verdaderamente esa presencia en ellos. No se tiene entonces derecho a decir que la universalidad de la vocación mística sea una opinión más tradicional que la otra”. Para críticas próximas a las nuestras ver L. Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 1966, pp. 9-14.

miento para una “*experiencia espiritual*”. Como lo subraya el mismo Tomás, nadie puede saber que tiene la gracia y la certeza subjetiva puede ser sólo una ilusión⁴. En la existencia terrestre no hay más allá de la fe: ninguna visión de Dios es posible en este mundo. Ciertamente, en el más allá habrá una experiencia de la bienaventuranza, pero ésta no es ya una fe: es ya una visión cara a cara. Es presuntuoso confundir los dos momentos y anticipar sobre el más allá. Es por ello que la Edad Media ha condenado el movimiento del “libre espíritu”, que pretendía hacer la experiencia de la unión con Dios desde aquí abajo (concilio de Vienne, 1312). Juan de la Cruz afirmará en el mismo sentido que la revelación está concluida: todo lo que podemos tener sobre Dios nos es dado por la fe, y es vano querer tener alguna ciencia de ello. Por ello, insiste precisamente sobre la noche mística: todo lo que experimenta el místico no es Dios, y sólo cuando ya no siente nada, en las tinieblas absolutas, se aproxima a la unión a Dios. “*En el último fin de la ascensión estaremos totalmente unidos y unidos plenamente a lo inefable*”⁵.

Los cristianos no parecen haber teorizado la experiencia religiosa antes de la época de la *devotio moderna* al final último de la Edad Media. La teología espiritual surgió cuando se empezó a admitir una distancia entre la existencia del cristiano y el contenido dogmático, entre el espíritu del creyente y la letra de la Escritura. Un Gerson, por ejemplo, distingue entre la piedad, práctica virtuosa del Evangelio, accesible a todos, y la vida de unión con Dios, reservada a un pequeño número de creyentes. Con esta nueva forma de devoción, en lugar de insertarse inmediatamente en el tejido constituido por la Escritura, la liturgia y los sacramentos, el espíritu mide su progreso en un camino hacia Dios. El marca sus etapas, que reconoce porque ellas se traducen en él por diversos estados: así la contemplación activa deja de ser seguida por sí misma: el creyente intenta hacer de suerte que ella llegue a ser un estado pasivo. Así la espiritualidad es un concepto negativo, el de la distancia que separa al creyente de su Dios. Hacer de ella un fin positivo sería confundir el andamiaje destinado a desaparecer con el edificio destinado a durar⁶.

⁴ *Suma teológica* I-II, q. 112, a. 5.

⁵ Dionisio, *Théologie mystique*, 1003 C.

⁶ Al contrario de esta observación sorprendente de C. Duquoc: “*La teología encierra una ambigüedad tal en sus motivaciones y realizaciones que es preferible para reconocer a alguno como maestro espiritual medir la distancia que ha guardado frente a la doctri-*

De la multiplicidad de espiritualidades a la unidad de la vida cristiana

Cuando se la reduce al análisis psicológico de las formas de piedad, la espiritualidad se presta al sincretismo. Ella describe una experiencia religiosa múltiple, sin *Credo* y sin contenido. Pensada como un simple estado de alma, como libertad o práctica, corre el riesgo de reemplazar la fe por una experiencia subjetiva, la racionalidad por el sentimiento, la caridad por el fervor. Es fácil entonces subrayar el parentesco entre la espiritualidad cristiana y la espiritualidad no cristiana: en los dos casos se trata de una experiencia que hace el espíritu humano de sus propias capacidades. Pero somos nosotros quienes creamos las correspondencias que fingimos encontrar entre todas las espiritualidades humanas. Evacuando de la espiritualidad todo lo que es propiamente cristiano, es inevitable que encontremos las aspiraciones comunes a todos los hombres: la experiencia de la oración, el deseo de unión con lo sagrado, la superación de los límites terrestres. Es necesario entonces distinguir entre las espiritualidades, tanto como es necesario distinguir las doctrinas religiosas que las sostienen.

¿Se puede hablar de muchas espiritualidades cristianas? Ciertamente la presentación psicológica, el acceso a la verdad dogmática varía según los individuos y los períodos. Y el S. XIX, al restaurar los órdenes religiosos ha querido hacer revivir su espíritu en lo que él tenía de más propio. Pero no se puede olvidar que ningún santo fundador, ningún gran reformador ha tenido nunca por fin establecer una espiritualidad particular,

*na que ha construido. En la experiencia de esa distancia (...) el sujeto humano se afirma como maestro espiritual. Si Tomás no hubiera juzgado que su obra era "de paja" (...) no sería un maestro espiritual" (C. Duquoc, en "Saint Thomas, maitre spirituel?"), La Vie spirituelle, N° 707, novembre-décembre 1993). Ciertamente no hay que confundir la inteligencia teológica con el misterio cristiano que ella tiene por objeto y que nunca llegará a alcanzar. Pero tampoco hay que confundir la superación de la obra teológica, una vez que ésta ha sido realizada, con la negativa de las tareas de pensamiento, antes de todo trabajo intelectual. Nuestro autor olvida que si Tomás de Aquino se hubiera consagrado únicamente a afirmar que el trabajo intelectual es vanidad, no se lo podría tener tampoco por maestro espiritual, y hasta se ignoraría su existencia. Seamos serios: es su obra teológica (sus obras sistemáticas como sus *Comentarios* de la Escritura), lo que hace de Tomás un maestro espiritual, aún si era más consciente que nadie de sus límites. Agreguemos una observación de principio: no es de extrañar que en ese fin de siglo la inteligencia cristiana sea recibida poco o mal: no tiene sino lo que se merece, habiendo abdicado de sus deberes, y realizado su más caro deseo, la desintelectualización pura y simple en nombre del corazón y de la certeza subjetiva.*

estrictamente separada de las otras. Siempre se ha tratado de proponer a los contemporáneos, a partir de su situación particular, vivir plenamente la fe católica en su totalidad. Pensemos en Teresa de Lisieux declarando: “¡Yo elijo todo, yo elijo el amor!” Bérulle habría estado muy asombrado si se le hubiera dicho que él inventaba una espiritualidad del clero diocesano: ¿el sacerdote necesitaría otra cosa que la vida de la Iglesia, simplemente? ¿Se dirá que hay una espiritualidad monástica, una espiritualidad de laicos? Pero el monje, el laico, ¿son otra cosa que bautizados llamados a realizar todas las exigencias de su bautismo? Es cierto que los diferentes medios, los diferentes períodos de la historia, las diferentes vocaciones coloran inevitablemente la aplicación del Evangelio a la vida humana. Pero no hay que tomar el punto de partida por la finalidad, ésta sigue siendo, irrevocablemente, la unión al único dios en Cristo Jesús. *Porque Jesucristo no tenía espiritualidad. ¡Le bastaba el Espíritu!*

La vida cristiana en el Espíritu admite momentos pedagógicos. Pero no confundamos los medios y el fin: esos medios no pueden ser valorizados en sí, ni como particulares ni como provisorios. El fraccionamiento de las espiritualidades es sólo una concesión a nuestros límites: hay una infinidad de vías que convergen hacia lo único necesario. La cuestión de la espiritualidad es la de la identificación tan completa como sea posible del espíritu humano al Espíritu divino, de la razón humana al *Logos* divino. La espiritualidad no puede ser una manera de reivindicar una elección, de imitar lo que corresponde a la sensibilidad de cada uno. No puede ser sino una manera de recibir la gracia, y de conformarse a ella.

Las tres deformaciones que amenazan a la espiritualidad cristiana son el *psicologismo* que disuelve su objeto en una experiencia mental, el *sincretismo* que la vacía de su contenido, la *especialización* que descompone la universalidad de la Iglesia. Esas tres desviaciones tienen la misma fuente: ellas absorben el objeto de la vida espiritual en el sujeto que la vive. Ahora bien, es el mismo Espíritu quien obra en todos y quien pide a cada uno realizar tareas diferentes en el único cuerpo de Cristo. Si las espiritualidades son verdaderamente cristianas, ellas difieren solamente en el plano secundario y exterior de las aplicaciones, mientras que el corazón de la espiritualidad cristiana, el Espíritu único, es uno e indivisible.

La espiritualidad será racional o no será

¿Hay que concluir de esto que la espiritualidad es sólo un pseudoconcepto, una noción confusa, que se presta a todas las vaguedades, comenzando por la vaguedad en el alma? Oponiéndose a la razón entendida en sentido estricto, como instrumental y operativa, la espiritualidad se ha reducido a veces a otra potencia del espíritu humano: ella exalta entonces el deseo, la voluntad, la afección. Así se ha construido en el S. XIX la oposición entre mística y racionalidad. Pero contra esta visión no menos reductora que el racionalismo, es necesario afirmar que la espiritualidad engloba todas las potencias, todas las formas del espíritu humano.

Después del primer período entre las guerras, una nueva comprensión de la espiritualidad se ha abierto paso por fortuna. Ella interpreta la espiritualidad como una forma de la teología dogmática, pero tomada en su relación con la conciencia religiosa. Ella se concentra sobre los actos humanos que se refieren inmediatamente a Dios, la oración y los actos religiosos. Así la espiritualidad llega a ser la conciencia que tiene el hombre de su relación a Dios, de su marcha hacia El, una "*actitud profunda, práctica y existencial, de la concepción que se hace un hombre de su existencia religiosa*". Ella es una confrontación entre el Espíritu Santo y los otros espíritus. La espiritualidad es una actitud racional, pero para pensarla, hay que inventar la "*gran razón*" de que soñaba Nietzsche, una razón que no sea simplemente el intelecto. Hay que mostrar que la razón tiene una dimensión global, sintética o intuitiva. Por añadidura ella recibe una estructura racional: la del *Credo*. Así explorar la espiritualidad del cristiano, no es sino analizar la racionalidad de la existencia cristiana como forma de ser en el mundo. "*Lo mismo por lo que la teología es ciencia es aquello por lo que es mística*".⁸

⁷ Hans Urs von Balthasar, *Concilium*, N° 5 (1965).

⁸ M. D. Chenu, *La Théologie comme science au XIII siècle*, París, 1969, p. 74. J. P. Torrel (*Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Friburgo, París, 1993; *La vie spirituelle*, número citado más arriba) ha matizado justamente esta tesis: gusta por ejemplo descifrar en los tratados de Sto. Tomás, en sus sermones, en sus biógrafos, algunas confidencias sobre su vida espiritual y su piedad personal. Aún los más grandes no han alcanzado la existencia cristiana sino bajo un cierto ángulo.

La vida cristiana en el Espíritu, sentido de toda espiritualidad

La vida espiritual no es otra cosa que la plenitud de la vida cristiana. Esta vida consiste en ordenar toda la existencia hacia su foco, Cristo, que nos es ofrecido por la fe. Ella deriva del hecho que Dios, en Cristo, se ha revelado a nosotros como tal, que nos ha hablado de una manera definitiva y no cesa de hacerlo. Hay que insertarse en el verdadero cuerpo de Cristo, la Iglesia, para recibir esas palabras, no como una letra muerta, sino como palabras vivificantes, animadas siempre por el Espíritu de Cristo. La vida en el Espíritu busca la perfección por la imitación de Cristo, indisociable de la conciencia moral, que se conforma a la Revelación gracias a la Escritura y a los sacramentos. Esta vida es la vida en el Espíritu, no una captación intuitiva o una experiencia del Espíritu. Ciertamente en él tenemos el ser, vivimos y nos movemos. Pero sigue siendo invisible y sólo percibimos signos de él. No es un objeto que pudiéramos captar sino la forma de nuestra existencia. El Espíritu de Cristo habita en nosotros, atestigua e intercede por nosotros, *“Grita en nuestros corazones”* (Gál. 4, 6) que somos los hijos del Padre, *“se une a nuestro espíritu para testimoniar que somos hijos de Dios”* (Rom. 8, 16). Transforma al creyente reorientando su existencia hacia la unión con Dios, y hace del hombre carnal un hombre espiritual.

El desarrollo de la caridad descentra al hombre de sí mismo, lo despoja y lo centra en Dios. La vida en el Espíritu sólo es la emergencia progresiva de ese estado de comunión de corazón con Cristo, para ir hacia el Padre más allá de todos nuestros fracasos, por la caridad. *“Os he escrito esto para que sepais que teneis la vida eterna”* (1 Jn. 5, 13). La victoria ya nos ha sido dada, todo nuestro esfuerzo es recibir las arras de ella. Así se cumple el crecimiento de Cristo en nosotros, que debe proseguir *“hasta que nos lleguemos todos al estado de hombre perfecto, a la madurez de la plenitud de Cristo”* (Ef. 4, 13). La vida espiritual es a la vez nuestra vida más interior y nuestras actividades más exteriores, la unión de nuestra vida personal (subjetiva) con la vida personal de Cristo. Pero esta palabra que Cristo es, nos revela el amor de Dios: al revelarnos la vida trinitaria de las personas divinas, nos hace ver ese amor extendido a toda la humanidad.⁹

⁹ Ver L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Tournai, 1960, p. 16.

El amor de Dios es todo lo contrario de un deseo egocéntrico, pero no desea menos la *comuni3n* con 3l. Amar a Dios no es s3lo nuestro destino en el m3s all3. No podemos aceptar a Cristo como v3a si no es igualmente para nosotros la verdad y la vida. Gracias al Esp3ritu sabemos que no nos falta ning3n don. Pero la santificaci3n no est3 acabada. Debe consumarse. La vida cristiana en el Esp3ritu implica una conversi3n renovada sin cesar. Cuanto m3s renunciemos a nosotros mismos, m3s nos impulsar3 el Esp3ritu. Si tenemos el Esp3ritu, nada en el mundo prevalecer3 contra nosotros, porque Dios se ha unido a nosotros, y nosotros vivimos en 3l.