

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

# La lectio divina, vida espiritual

por Dominique Poirel\*

*El Santo Concilio exhorta de manera insistente y especial a todos los cristianos, y en primer lugar a los miembros de las órdenes religiosas, a aprender por la lectura frecuente de las divinas Escrituras, "la ciencia eminente de Jesucristo (Fil. 3, 8). En efecto, la ignorancia de las Escrituras es la ignorancia de Cristo"<sup>1</sup>. Que de buen grado pues aborden el texto sagrado mismo, sea por una piadosa lectura, sea por cursos apropiados y por otros medios que con la aprobación y por el cuidado de los pastores de la Iglesia, se difunden en nuestros días en todas partes de una manera digna de elogio. Que recuerden también que la oración debe marchar a la par de la lectura de la Sagrada Escritura, para que se establezca el diálogo entre Dios y el hombre, porque "nosotros le hablamos cuando oramos, pero lo escuchamos cuando leemos los oráculos divinos"<sup>2</sup>.*

Dei Verbum 25<sup>3</sup>

¿Existe una espiritualidad cristiana? Podría dudarse de ello, a fuerza de oír el mismo discurso sincretista en los vulgarizadores de la historia comparada de las religiones, de la sociología, de la antropología y de la psicología profunda. Más allá de las fronteras que trazan las Iglesias y sus dogmas, había según ellos un hecho casi universal e invariable, la experiencia mística.

"Acabo de leer sucesivamente textos sobre el bhakti, citas de autores hassídicos y un pasaje de San Francisco de Asís; agregó algunas palabras budistas y una vez más me sorprende de que es la misma cosa"<sup>4</sup>.

Sin embargo, es fácil ver que para llegar a esta constatación, ha sido necesario vaciar la "experiencia espiritual" de su contenido obje-

\*1961, casado, tres hijos, enseña "pensamiento medieval" en la Universidad de Ciencias del Hombre.

<sup>1</sup> S. Jerónimo, *Com. a Isaías*, Prol: PL 24, 17.

<sup>2</sup> S. Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, 20, 88, *Patrologie latine*, 16, 50.

<sup>3</sup> En *Concilio Vaticano II, Constituciones, decretos, declaraciones, mensajes*.

<sup>4</sup> René Daumal, *La Mystique et les mystiques*, citado en Michel de Certeau, art. "Mystique", *Encyclopaedia Universalis*, t. 9, 19, p. 525.

tivo y de su intencionalidad, reducirla en suma a la producción de ciertos estados de conciencia. Ahora bien, en la espiritualidad cristiana, por lo menos, el creyente intenta ante todo abrirse a la presencia de lo Totalmente Distinto y entrar con él en un diálogo de persona a persona, y no plegarse sobre sí para revolver o modificar sus propios estados de alma<sup>5</sup>. Que haya una estructura antropológica común a todos los fenómenos místicos, puede ser concedido, pero a condición de reconocer que ese dato estable es sólo la corteza exterior de las diferentes espiritualidades, y en particular para nosotros, de la espiritualidad cristiana. En efecto, para que haya diálogo, es necesario también que Dios hable, y por esto la Biblia sigue siendo, como Palabra de Dios, el fundamento y el alimento de toda vida auténticamente cristiana. Sin ella el cristiano rezaría en el vacío, sin saber si se dirige al Dios vivo o a algún fantasma de su imaginación.

Sólo cabe entonces alegrarse del desarrollo reciente de los estudios bíblicos entre los fieles. En estos últimos años se han multiplicado traducciones, manuales de iniciación, revistas especializadas, concordancias, sinopsis, atlas e instrumentos diversos, así como los grupos parroquiales de reflexión sobre la Biblia. Sin embargo, falta mucho para que esos progresos en la organización de una exégesis y de una teología bíblicas hayan producido todos sus frutos en una espiritualidad cristiana. No es todo el interpretar y comprender la Escritura: hace falta vivir de ella. Ahora bien, parece como si numerosos fieles, a medida que profundizan su conocimiento histórico de los textos bíblicos, se fatigaran cuando han de recibir su beneficio espiritual.

¿Sería necesaria una cierta ignorancia para gustar los textos sagrados? ¡No, ciertamente! Pero como existen métodos en exégesis y en teología, hay, para meditar la Escritura, sino recetas, al menos consejos, vías, o para decir mejor, toda una experiencia de interiorización de la Palabra Sagrada, lo que antaño se llamaba la *lectio divina*; hay una manera nutricia y sabrosa de leer la Escritura, de exponerse a ella para recibirla en sí, de hacerla resonar en sí para conformarse a ella.

Esta lectura "espiritual" es propia de todas las épocas; por lo demás ella se arraiga en la misma Biblia. Sin embargo, el siglo XII es en cierta medida su edad de oro: es en efecto la época de una de las más fecundas renovaciones de la vida monástica y canónica, la época de San Bernardo de Clairvaux, Guillermo de Saint-Thierry y Elredo de Rielvaux, Hugo, Ricardo y Achard de Saint-Victor. Es entonces sobre esta época que nos detendremos para intentar comprender cómo los espirituales del siglo XII leían la Biblia<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Sobre estos dos peligros conexos: el psicologismo y el sincretismo, se puede leer Louis Bouyer, *Introduction a la vie spirituelle. Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée, 1960, sobre todo cap. 1 y 2.

<sup>6</sup> Sobre esta cuestión, se señalará entre los títulos recientes: *Prier au Moyen Age. Pratiques et expériences (Siglos V - XV). Textes traduits et commentés* bajo la dirección

Sin embargo, son numerosas las dificultades con que debe tropezar nuestra investigación a causa de su mismo objeto. Lo que procuramos conocer, es la manera en que los espirituales del siglo XII meditaban y oraban sobre los textos bíblicos; ahora bien, esta meditación y esta oración nos son difícilmente accesibles. Ciertamente subsisten huellas escritas: comentarios, sermones, colaciones, tratados u opúsculos; pero nunca podremos verificar en qué medida esos textos, destinados a la posteridad o al menos a una comunidad, manifiestan fielmente una experiencia individual, silenciosa y probablemente inefable; aún cuando ellos consignaran el resultado, ¿pueden expresar el proceso mismo: ese lento trabajo de interiorización de las Escrituras que el cristiano realiza sobre sí en lo más íntimo de su corazón?

Además, no todo es dado con esos textos: es necesario comprenderlo, y por tanto interpretarlos. Esas obras que elucidan la Biblia, debemos elucidarlas a su vez. Nos encontramos así ante textos que deberíamos analizar por sí mismos, mientras que esos textos remiten con todas sus fuerzas a otro texto, el texto sagrado. Entonces, o bien entramos en la dinámica de esos escritos segundos que nos remiten a su inspiración primera: la Palabra de Dios transcrita en la Biblia, o bien nos detenemos en esos escritos por sí mismos, con riesgo de quedar ajenos a su movimiento que, de texto en texto, oscila entre el secreto de una conciencia y el misterio de Dios.

Nuestra investigación se encuentra así cuestionada por su objeto: ¿Será un estudio histórico, o bien una búsqueda espiritual? Si sólo es un estudio histórico, corre el riesgo de no alcanzar su objeto: nos pareceremos a un hidrógrafo que estudiara el caudal de un río observando sus aluviones, o bien a un arqueólogo futuro que investigara para qué sirve un par de anteojos escrutando los defectos del vidrio. Pero si es también una búsqueda espiritual, miraremos a través de los textos de San Bernardo y nos dejaremos llevar por ellos, dondequiera nos lleven, hasta el punto de destino, aunque ese viaje debiera no sólo instruirnos, sino también transformarnos.

### Los sentidos, el sentido de la Escritura

Investigación histórica, búsqueda espiritual: esta oposición de la historia y del espíritu depende ya de la meditación medieval de las Escrituras. En efecto, desde la célebre obra del cardenal de Lubac, se conoce mejor la "*Exégesis medieval*" y "*Los cuatro sentidos de la Escritura*"<sup>7</sup>. Recordemos aquí simplemente, que desde el siglo XII, es usual distinguir cuatro sentidos posibles de un mismo pasaje escritu-

de Nicole Bériou, Jacques Berlioz y Jean Longere. Introducción de Nicole Bériou, Turnhout, Brepols, 1991 (Témoins de notre histoire).

<sup>7</sup> Card. Henri de Lubac, *Exégese médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1956-1964.

rario, los sentidos histórico o literal, espiritual o alegórico, moral o tropológico, escatológico o anagógico. De esos cuatro sentidos, el más “espiritual” —al menos del modo como entendemos esa palabra hoy— no es el segundo sino el tercero<sup>8</sup>. En efecto, el sentido moral se refiere a las costumbres; es aquel donde cada lector se aplica a sí mismo los acontecimientos, las enseñanzas y los mandamientos consignados en la Biblia. ¿Consistiría la *lectio divina* solamente en desprender el sentido moral de las Escrituras? No, porque de cerca o de lejos cada sentido guarda relación. Por eso los retomamos uno por uno, no para resumir los análisis del cardenal de Lubac, bien conocidos ahora, sino para examinar cómo cada sentido contribuye a su manera a una lectura espiritual de la Biblia.

### **Sentido histórico**

El sentido histórico, dicho también literal, o carnal, es el sentido primero, obvio, en cierta medida ingenuo de la Escritura. Como tal, en los comentarios exegéticos, es objeto a menudo de glosas gramaticales, históricas o filológicas, que se esfuerzan por disipar todo malentendido sobre lo que el texto significa en primer lugar. Parecería entonces que ese primer sentido interesa bastante poco a la vida espiritual. En el mejor de los casos, sería el soporte de los otros tres sentidos, en los que consiste propiamente hablando la interpretación espiritual de las Escrituras.

Pero quizá allí reside el primer hiato cultural entre los lectores medievales y nosotros. Habitados a consultar nuestros libros, o por lo menos a leerlos sólo con los ojos, lo más rápido posible —véase el éxito de los manuales de lectura rápida—, tenemos quizá más dificultad para encontrar el sabor del sentido literal, que el valor de los sentidos espirituales de la Biblia. Hemos perdido el hábito de leer el texto lentamente, en voz alta, como un objeto a la vez sonoro y visible, para admirar su letra, aún en el sentido propio, una letra que por lo demás era trazada en general con más esmero en los manuscritos bíblicos.

Por modesta y previa que sea, esta lectura literal dista de carecer de valor espiritual. De la manera como se la realiza, pacientemente, casi con un “gourmet”, o bien a la disparada, menos atento a leer que urgido de haber leído, depende la actitud interior con la que abordaremos los tres sentidos siguientes, místico, moral y escatológico.

### **Sentido místico**

El sentido místico consiste casi siempre en ilustrar la Biblia por la Biblia. A pesar de la diversidad de épocas, de autores o de géneros

<sup>8</sup> Sería provechoso estudiar por qué la palabra “espiritual”, como por lo demás la palabra “místico”, ha cambiado de sentido entre la Edad Media y nosotros.

literarios, la Escritura santa forma un todo. El divino Inspirador ha distribuido de un libro a otro analogías y correspondencias secretas que la interpretación mística o espiritual tendrá como objeto descubrir. Esas semejanzas pueden ser de detalle, como esas pequeñas relaciones alegóricas de las que algunas nos parecen hoy forzadas en Orígenes y sus émulos; o bien, pueden referirse a personajes, situaciones o acontecimientos tomados en su globalidad. En este último caso más nítidamente, la exégesis mística tiende a iluminar la coherencia de la historia santa y del designio de Dios sobre el hombre<sup>9</sup>.

La mujer estéril que llega a ser madre, el hijo segundo preferido al mayor, el débil vencedor del fuerte, el pueblo infiel y perdonado: todos esos temas recurrentes a través de los dos Testamentos, iluminan lo que el cardenal Daniélou llama las "*costumbres divinas*"<sup>10</sup>. Para tomar sólo un ejemplo, los discursos de Cristo sobre la viña remiten a un ciclo veterotestamentario que ellos recapitulan, prolongan, concluyen y transfiguran (*Oseas* 9, 10; *Isaías* 5, 1-21; *Jeremías* 12, 7-11; *Salmo* 80, 1-18)<sup>11</sup>.

Lo mismo con numerosos otros temas: el pan, el agua, la piedra, el árbol, el cordero, el pastor, etc. Cada vez que se lo retoma el tema se amplía, se profundiza y se enriquece, hasta que llega al paroxismo de su significación en la Pascua redentora. Entonces, en verdad, "todo está consumado": todo lo que anunciaba, figuraba, esbozaba el Antiguo Testamento, recibe su completa y perfecta consumación.

### Sentido moral

¿Pero, se dirá, este segundo sentido no es más bien teológico que místico? ¿En qué interesa a la vida "espiritual" en el sentido en que hoy entendemos esa palabra?

En cuanto al tercer sentido, el sentido moral, no es sino una prolongación de ese segundo sentido místico. Como la historia de Israel, mi historia particular recibe de Cristo su sentido y su verdad. La luz de Pascua no ilumina sólo el pasado, sino también el porvenir. Como Noé, Abraham, José, Moisés, David, Job y Jeremías han reflejado el rostro de Jesús resucitado, de pie en el centro de la historia, así todos los cristianos son llamados a resplandecer con su brillo, por la contemplación y por la imitación.

Por esto, después de haber estudiado la letra del texto, luego su espíritu, el lector es invitado a concluir la "moralidad", es decir a apli-

<sup>9</sup> Sobre la concepción de la historia que supone tal exégesis, cf. nuestro artículo: "L'histoire, le lettre et l'Esprit: Comment les Peres font l'histoire", en *Résurrection*, n. s. 3, avril-mai 1986, pp. 19-26.

<sup>10</sup> Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1952, pp. 165-180.

<sup>11</sup> Jacques Guillet, *Thèmes bibliques*, pp. 200-207; Jean Daniélou, *Essai...*, pp. 165-180.

carlo a su vida propia, a interiorizarlo. El paso del Mar Rojo no sólo ha tenido lugar, no anunciaba sólo la muerte y la resurrección de Cristo, para mí significa también ese paso necesario por las aguas del bautismo, las lágrimas del arrepentimiento o el lavado de la purificación interior.

El primer sentido se detiene sobre el pasaje elegido, para leerlo y admirarlo en sí mismo; el segundo sentido le aproxima otros textos, que lo completan y lo aclaran; el tercer sentido lo aproxima a su lector, para que éste se conforme a lo que ha leído y comprendido.

### **¿Cuatro sentidos o un sentido?**

“¿Y el cuarto sentido?” Algunos autores agregan en efecto un sentido escatológico o analógico, que alcanza al fin de los tiempos, la resurrección de los muertos, el juicio final, la derrota de las Tinieblas y la entrada en la vida de la feliz inmortalidad. Sin embargo, en la práctica patrística y aún medieval de la exégesis bíblica, este sentido no se distingue casi del sentido místico, del que es como una variante: de todos modos el triunfo de Cristo sobre Satán ha sido adquirido desde la mañana de Pascua. Por esto, numerosos autores hablan más bien de los “tres sentidos” de la Escritura.

Y aún, mirando más cerca, se encontrará que un gran número de exégetas practican sobre todo dos sentidos principales, literal y espiritual, refractándose ocasionalmente el segundo en dos o tres sentidos espirituales: místico, moral, escatológico. La letra es entonces, el sentido obvio del texto; el espíritu, su significación profunda y secreta. En la mayoría de los casos, el sentido espiritual se aplica indiferentemente a la Iglesia de Cristo (sentido místico o escatológico) y el alma cristiana, en este caso la del lector (sentido moral). La Esposa del *Cantar de los Cantares*, la mujer adúltera y perdonada, Israel con sus desviaciones y arrepentimientos, es a la vez la Iglesia y cada uno de nosotros, todos pecadores rescatados y santificados por el bautismo. Es decir que la *lectio divina* no es sólo una lectura individual y ascética de la Biblia, sino también una lectura eclesial, sacramental y litúrgica.

Se podría ir más lejos: en cierto modo la Escritura tiene sólo un sentido<sup>12</sup>. La interpretación espiritual no es una opción facultativa, más o menos agregada al texto por nuestros presupuestos cristianos, ella se encuentra contenida en él por anticipado. En realidad no se puede separar la letra del espíritu porque sea cual fuere la exégesis practicada, no hay sino un solo acto: interpretar, que consiste en el paso de la letra al espíritu.

<sup>12</sup> Dominique Poirel, “Le sens de l’Ecriture”, en “L’interprétation des Ecritures”, *Résurrection*, n.s. 40, juin-juillet 1992, pp. 59-71.

Sagrada o no, toda obra escrita tiene una orientación, una dirección, una corriente, un "sentido" podría decirse, una invitación hecha al lector para superar el dibujo de las tres o la banalidad de las palabras, para alcanzar la inteligencia de una significación, más o menos densa, más o menos profunda según los textos. En la Biblia, Palabra de Dios, esa profundidad y esa densidad son inmensas: en efecto, la orientación y el "sentido" de la Escritura, es condición hacia Cristo, integra todas nuestras historias particulares en esa gran gesta de Dios a través de los hombres que es la historia sagrada. En consecuencia, nunca se ha acabado de interpretar la más pequeña frase de la Biblia: como la teología negativa para el conocimiento de Dios, la exégesis espiritual exige un constante esfuerzo de superación. Como Dios comprendido no es Dios, así no se ha concluido nunca de interiorizar la Escritura y de seguir su sentido, por lejos que él nos lleve.

### Cómo San Bernardo interioriza la Escritura

Esto es lo que aparecería ahora en algunos ejemplos sacados de San Bernardo y de su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*<sup>13</sup>. En efecto, después de haber rozado la teoría patrística medieval de la *lectio divina*, sería instructivo sin duda estudiar su práctica en uno de los más grandes autores espirituales<sup>14</sup>.

### No perder una migaja

Lo primero que llama la atención en el *Comentario* de Bernardo es su extrema minucia. En un sentido, la interpretación es allí tanto más espiritual cuando es más literal. Una lectura superficial, como es la nuestra en la mayoría de los casos, va directamente al sentido general de un pasaje con reserva de detenerse un poco sobre las "palabras clave". Una lectura paciente, meditativa y sabrosa de la Biblia toma en cuenta todo: la elección de cada palabra hasta las más humildes, su orden, su repetición eventual, hasta su desinencia: "Acordémonos de no omitir una iota (Mt.5, 18), de recoger las migajas más pequeñas (cf. Jn. 6, 12)"<sup>15</sup>.

Esta última metáfora es plena de sentido: la Escritura es comparada en ella a un pan cuya miga más pequeña es sabrosa y nutritiva. Cuerpo de Cristo, ella es también pan eucarístico, ese pan que el Señor parte y da a sus discípulos cada vez que les explica la Escritura:

<sup>13</sup> S. Bernardo, *Œuvres mystiques*, prefacio y traducción de Albert Béguin, Paris, Le Seuil, 1953. Nos remitiremos a esta traducción.

<sup>14</sup> P. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, presentación de J.-M. Déchanet, Paris, Desclée de Brouwer, 1953. (Bibliothèque de spiritualité médiévale). *Introduction a l'histoire de l'exégese, IV, L'Occident latin*, Paris, Le Cerf, 1990 (Initiations).

<sup>15</sup> S. Bernardo, *Cantar 1*, p. 88.

“¿Pero quien partirá ese pan? He aquí al Padre de familia. Reconocedlo cuando parte el pan: es el Señor. Nadie más que él es capaz de hacerlo... con vos voy mendigando el pan de mi alma, la limosna espiritual... Yo busco la inteligencia del misterio muy profundo encerrado en este libro... Dios de misericordia, para saciar a estos hambrientos, ten a bien partir tu pan, partirlo por mis manos si me juzgas digno de ello, pero son tus fuerzas las que lo partirán”<sup>16</sup>.

Meditar las Escrituras, es entonces leerlas y releerlas frecuentemente, hasta que todo el pasaje sea descortezado, masticado y luego absorbido miga a miga, hasta que no ofrezca ya ninguna aspereza, sino que todo tenga un sentido. Leer así, es en cierta medida reescribir mentalmente el texto, tal cual esperaríamos primero al leerlo, para comparar luego nuestra “copia” con la del Espíritu Santo y asombrándonos frente a cada diferencia: “*Mira, es así que El se ha expresado; reflexionemos y veamos por qué*”. A cada nueva lectura, el texto sagrado se enriquece con nuevas armónicas; cada vez, nuestra “copia” se aproxima a la página inspirada, hasta que el texto sagrado se imponga al fin a nuestro espíritu en toda su riqueza y en cada uno de sus detalles.

Así, meditando sobre el principio del *Cantar de los Cantares*, San Bernardo se asombra primero del comienzo abrupto y de sus redundancias aparentes.

“¿Dinos, te suplico, por quién, para quién, con qué propósito se dice: ‘*Que él me bese con un beso de su boca*’ (*Cantar 1, 1*)? ¿Por qué esa entrada en materia tan súbita, como si se empezara en pleno centro de un discurso? Se creería que el autor del libro ha dado la palabra a un primer personaje y nosotros sólo oímos aquí la respuesta de un segundo interlocutor, aparecido bruscamente pero no nombrado, que reclama ese beso. Y luego, si él pide o si él prescribe no sé a quién que lo bese, ¿por qué agrega él especialmente ‘*de la boca*’ y aún ‘*de su boca*’? ¿Como si los que se besan lo hicieran entendiendo otra cosa que la boca, y su propia boca! Mejor todavía. No leemos simplemente ‘*que me bese con su boca*’, leemos estas palabras bastante inusuales: ‘*que él me bese con un beso de su boca*’.”<sup>17</sup>

Esta reflexión lleva pronto a San Bernardo a leer entre líneas y por una parte a suplir los silencios del texto sagrado, por otra a dar cuenta aún de los términos superfluos: si el autor sagrado habla “*del beso de su boca*”, es que hay tres besos: uno sobre los pies, el segundo sobre la mano, y el tercero sobre la boca del Señor; de ahí esas páginas maravillosas de fervor y de poesía:

“Conforme al ejemplo de la santa penitente (María Magdalena) prostérnate a tu vez, alma lastimosa, y dejarás de ser lastimosa.

<sup>16</sup> S. Bernardo, *Cantar 1*, p. 87.

<sup>17</sup> S. Bernardo, *Cantar 1*, p. 88.

Prostérnate en el suelo, besa los pies del Señor, apacígualo con tus besos; inúndalos con lágrimas que no lo lavarán a Él, sino te lavarán a tí... Cuando tú hayas impreso un primer beso en los pies del Señor, no te atrevas todavía a querer besar su boca. Hay que pasar por un segundo grado, por un beso intermediario, que tú estamparás sobre la mano del Señor. He aquí por qué: si Jesús me dice "*tus pecados te son perdonados*", y luego no ceso de pecar, ¿qué habría ganado? (...) El que me ha dado la voluntad de arrepentimiento, es necesario que agregue a ella la fuerza de perseverancia; si no volvería a empezar mis faltas y las cometería peores. Desgraciado de mí, si en el instante de mi penitencia, Él me retira el socorro de su mano, sin el cual no puedo ni arrepentirme ni vencer a la tentación. Del pie a la boca hay un gran salto, y difícil, que no se debe intentar de golpe. ¿Cómo pues? ¿Manchado todavía por el fango de ayer, querrías tocar esos labios sagrados? ¿Apenas salido del cenegal, te aproximarías a la Paz gloriosa? Pasa primero por la mano. Ella empezará por enjugarte y por levantarte. Lo hará dándote motivos de confianza: la dignidad de la virtud, y las obras que son el fruto de la penitencia te sacarán de tu mancilla y te inspirarán la esperanza de actos más osados<sup>18</sup>.

### Multiplicar el sentido

Un primer principio de esta lectura espiritual de la Biblia podría resumirse así: no perder una migaja. El siguiente resulta de él: a menudo San Bernardo multiplica el sentido de una palabra o de una expresión. Así el beso "*de la boca*" ha evocado los besos de la mano y del pie. También así los dos pechos del *Cantar* 1, 2 son interpretados, uno como la paciencia, otro como la clemencia de Dios hacia el alma pecadora<sup>19</sup>, o todavía, uno como la alegría compartida, el otro como el sufrimiento compartido o compasión<sup>20</sup>.

Si todo está cargado de sentido, aún los dos pechos deben recibir cada uno su significación particular y complementaria. Se recuerda que más arriba San Bernardo había distinguido tres besos distintos a partir de la primera frase del *Cantar*; más lejos enumera asimismo los tres perfumes espirituales: contrición, devoción, compasión; las dos

<sup>18</sup> S. Bernardo, *Cantar* 3, pp. 101-103.

<sup>19</sup> "*Hay dos pechos, correspondiendo a dos aspectos de su mansedumbre natural: la paciencia con que espera al pecador, y la clemencia que testimonia al penitente*", S. Bernardo, *Cantar* 9, p. 145.

<sup>20</sup> "*Pero volvamos a los pechos de la Esposa y, como los dos pechos son diferentes distinguamos dos clases de leche. La alegría compartida produce la leche de la exhortación; la compasión de la leche del consuelo. Cada vez que la Madre espiritual recibe el beso del Esposo, ella siente venir del cielo a su pecho esas dos clases de leche, y se puede verla también que se inclina hacia sus hijos para darles de mamar; según las necesidades que ellos tienen, ella les ofrece de preferencia las consolaciones de uno o las exhortaciones del otro*", S. Bernardo, *Cantar* 10, pp. 151-1.

operaciones del Espíritu Santo: efusión o infusión; las tres maneras de amar de Dios: con ternura, prudencia y fuerza; los cuatro perfumes del Esposo que significan las cuatro virtudes cardinales: las tres bodegas, que corresponden a los tres modos de contemplación de Dios, etc.

Como los autores espirituales de su tiempo, San Bernardo se complace así en poner en valor o bien en introducir él mismo series de dos, tres o cuatro elementos, cada uno interpretado de manera distinta. Todavía en esto no debe perderse ni una migaja de sentido.

A veces, él relaciona muchas series, tríadas por ejemplo, de modo de hacer corresponder entre ellos los primeros términos, luego los segundos, y al fin los terceros. Así, los tres perfumes espirituales: contrición, devoción y compasión, son asimilados sucesivamente a las tres etapas de la convalecencia: el dolor, el bálsamo que apacigua el dolor y el remedio que expulsa la enfermedad; luego a los tres estados siguientes: humillación, confianza y glorificación; en fin, a las tres partes del cuerpo sobre las que cada perfume debe ser aplicado: los pies, las manos y la cabeza. Por esto se sugiere una nueva aproximación y la boca, esos tres besos se relacionan con tres condiciones sociales: el servidor, el mendigo y la Esposa.

Tales coincidencias, cuando se las descubre al filo de la lectura, tienen a menudo un gran atractivo poético, semejante al placer que procura al oído un *finale* formado por una sucesión de acordes musicales. Al mismo tiempo ellas procuran un sentimiento de unificación interior. La significación de la Escritura no se disuelve en una profusión anárquica de sentidos diferentes multiplicados al infinito; de un cierto modo todos esos sentidos diversos se reducen a la unidad, obedecen a algunos ritmos simples, que marcan el recorrido del alma a Dios.

Así la predilección de Bernardo por las series de tres términos (arrepentimiento, práctica de las virtudes, unión mística; pecado, naturaleza, gracia, etc.) responde sin duda a su concepción dinámica de la vida espiritual. Como todo itinerario, la marcha del cristiano hacia la santidad comporta un punto de partida, un punto de paso y un punto de llegada. Mientras las oposiciones binarias, tan frecuentes en San Pablo o San Agustín, traducen a menudo una visión dramática de la existencia cristiana —para estos convertidos famosos hay que elegir entre la carne y el espíritu, el mal y el bien—, las numerosas tríadas bernardianas, preservando los descansos, consideran a la vida espiritual, menos como un combate de todos los instantes que como un peregrinar largo y paciente.

A veces, ese gusto por las tríadas, traduce también la importancia que Bernardo asigna al misterio trinitario. Así en un pasaje inspirado en San Agustín, distinguiendo "*tres facultades que son entre las tres el alma misma: la razón, la voluntad, la memoria*", San Bernardo

compara esta primera tríada con muchas otras tríadas, o "trinidades" como él dice, y en conclusión, con la misma Santísima Trinidad:

"Un día el que colma al alma de los bienes que ella desea será para nuestra razón la plenitud de la luz, para nuestra voluntad la abundancia de la paz, y para nuestra memoria la perfecta continuidad de la vida eterna. ¡Oh verdad, caridad, eternidad! ¡Feliz, bienaventurada Trinidad! A ti aspira miserablemente mi trinidad de miseria, en el desgraciado destierro en que ella se arrastra. Alejada de ti, ella se ha enredado en los errores, los sufrimientos, los miedos. ¡Ay! Te hemos cambiado por una trinidad inferior... (Pero cuando) "*Dios sea todos en todos*", la razón será iluminada por la luz que no se apaga, la voluntad quedará establecida en la paz inmutable, la memoria se alimentará en la fuente eternamente inagotable. Vosotros mismos juzgaréis si no conviene atribuir el primero de esos bienes al Hijo, el segundo al Espíritu Santo, el último al Padre, pero sin embargo sin retirar la menor parte de ésto al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo"<sup>21</sup>.

Hay otra forma de multiplicar el sentido. En el caso de los dos pechos, no sólo cada uno tiene una significación diferentes, pero todavía los dos pechos tomados juntos reciben un sentido diferentes según se vea en ellos los de la Esposa o los del Esposo:

"El Autor no dice quién formula estas palabras y nos deja la libertad de elegir al interlocutor a quien ellas convienen mejor. Para mí yo veo razones para atribuirles, sea a la Esposa, sea al Esposo, sea, en fin, a los compañeros del Esposo"<sup>22</sup>.

No sólo los dos pechos son interpretados de manera diferente, como si hasta el número dos, que es sobreentendido, debiera recibir su significación espiritual, pero aún el pasaje de la Escritura recibe él mismo dos interpretaciones diferentes, que justifica una cierta ambigüedad del texto sagrado. Todo tiene entonces un sentido, lo que es callado como lo que es dicho, y los mismos silencios de la Escritura son inspirados. Aquí la impresión tiene un sentido en cuanto invita al lector a buscar dos sentidos a lo que es dicho. Una cierta oscuridad conviene a las palabras sagradas que ella envuelve, dándoles un relieve y una profundidad de significación.

### Interpretar la Biblia por la Biblia

Sin duda, acordar tal libertad al lector no carece de peligro. Si la Biblia se presta a todas las conexiones de ideas, ¿no vamos a atribuirle nuestros sentimientos y nuestras concepciones propias?

<sup>21</sup> Cantar 11, 6, p. 162.

<sup>22</sup> S. Bernardo, Cantar 9, p. 144. cf. también Cantar 9, p. 148: "*Se presenta a mi espíritu todavía otro sentido de esas mismas palabras, en el que no había pensado pero que no puedo callar. ¿Ese dicho no convendría mejor aún a aquellos sobre los que la Esposa vela con la solicitud de una madre o de una nodriza indicada sobre sus niños?*"

San Bernardo nos tranquiliza en seguida: "Yo no tengo una inteligencia bastante profunda ni una ingeniosidad de espíritu bastante viva para inventar nada nuevo por mí mismo". En efecto, como solamente el Señor puede partir el pan de su cuerpo, sólo Cristo puede interpretar a Cristo. La clave de la Biblia es entonces aún la Biblia, Verbo de Dios hecho letra para que nosotros recibamos su Espíritu.

"Pero nosotros tenemos a nuestra disposición una fuente inagotable, la palabra de San Pablo. En él iré a beber, como lo hago a menudo, para aclarar lo que se dice de los pechos de la Iglesia. "Alegraos, dice, con los que se alegran, y llorad con los que lloran..." Según lo que dice San Pablo, atribuiré esos dos movimientos del corazón a los dos pechos de la Esposa: la compasión a uno, la alegría compartida al otro"<sup>23</sup>.

Ciertamente San Pablo no ha hecho esa comparación, pero él mismo formula otras: entre Adán y Cristo, entre Agar y la Ley, entre Sara y la Nueva Alianza, etc. La Biblia misma, ese texto anunciado, murmurado, repetido de generación en generación constantemente reescrito, traducido y comentado, ¿no es ella la meditación de una meditación, el eco multiplicado al infinito de la iniciativa divina a través de la historia humana? Comparando el *Cantar de los Cantares* con la *Epístola a los Romanos*, San Bernardo obedece entonces al movimiento más profundo del texto que medita.

De esta interpretación por comparación de textos existen muchos otros ejemplos. Para no mencionar sino uno elegimos éste por su poesía: comentando el *Cantar* 2, 17: "¡Vuelve! Sé semejante, mi amado, a una gacela y al cervato de las ciervas", San Bernardo empieza por dar muchas interpretaciones de la gacela y del cervato. Su fragilidad común evoca la debilidad infantil y desarmada bajo la que se ha manifestado el Verbo el día de Navidad. El ojo penetrante de la cierva y los saltos rápidos del cervato designan también el discernimiento y la presteza con que el Señor separará los buenos de los malos. Finalmente, en el curso de una digresión en que hace confidencia a su auditorio de haber recibido a veces las visitas del Verbo, las palabras de San Juan aplicadas a éste: "Llena de gracia y de verdad", son también comparadas con la gacela y el cervato:

"Porque la verdad tiene ojos de gacela y la gracia tiene los saltos felices del cervato. Una y otra me son necesarias: la verdad a la que no sabía escapar, y la gracia a la que no querría sustraerme. Sin su doble presencia la visita (del Verbo) sería imperfecta; sin la gracia, la austeridad de lo verdadero sería demasiado pesada de sostener; y sin la verdad, la alegría de la gracia podría aparecer como un poco libre. La verdad es amarga sin el condimento de la gracia; y sin el freno de la verdad la misma devoción es ligera e inmodesta, a menudo incluso desvergonzada... Si entonces Nuestro Señor Jesucristo, que es el Verbo

<sup>23</sup> S. Bernardo, *Cantar* 10, p. 150.

de Dios y el Esposo del alma, golpea a mi puerta con uno sólo de esos bienes, sin el otro, es que Él se presentará en cuanto juez y no en cuanto Esposo. ¡Que me vea libre de esto! ¡Que no entre en juicio con su siervo! ¡Que aparezca pacífico, sonriente, alegre, y sin embargo grave y serio, para que la mirada severa de la verdad, reprimiendo mi orgullo, purifique mi alegría! ¡Que entre como un cervato saltando, como una prudente gacela, que quiera olvidar mis faltas y volver sus ojos compasivos hacia mis arrepentimientos!<sup>24</sup>

A veces las comparaciones de textos se acumulan. Así a propósito de la Esposa del Cantar que busca a su Esposo a través de la ciudad, se ven desfilan las citas siguientes:

— En mi lecho pequeño, durante noches, he buscado al que ama mi corazón (*Cantar 3, 1*).

— El que busca encuentra (*Mt. 7, 8*).

— Buscad y encontraréis (*Mt. 7, 7*).

— Tú eres bueno, Señor, para el alma que te busca (*Lamentaciones 3, 26*).

— Buscad al Señor mientras se puede encontrarlo, invocadlo mientras está próximo (*Is. 5, 6*).

— Me buscaréis y no me encontraréis (*Jn. 7, 34*).

— Antes que me invoquéis, yo diré: Aquí estoy (*Is. 65, 24*)<sup>25</sup>.

En total seis citas por lo menos se relacionan con el tema de la búsqueda, una búsqueda bien particular porque encuentra sin encontrar al que busca, que además estaba presente antes de ser buscado. Esas citas tomadas de las palabras de Cristo en el Evangelio, o bien de profetas que hablan de Dios, conducen al lector a comparar tres actitudes: la de la Esposa del Cantar buscando a su Esposo, la de los discípulos en busca de Cristo, y la del alma a la búsqueda de su Dios: tres persecuciones que no son en el fondo sino las armónicas de una búsqueda única, la búsqueda de Cristo, anunciada en la letra del Antiguo Testamento, revelada en espíritu y en verdad en el Nuevo Testamento, recogida finalmente en el alma de todo fiel. De esta acumulación de pasajes escriturísticos, se desprende una significación principal, bastante rica, bastante profunda y bastante fuerte para recapitular y unificar en ella todas las otras significaciones posibles. En adelante, toda otra búsqueda llega a ser una imagen o un eco de esa búsqueda primordial y plena, la única espera que colma el corazón del hombre a medida que ella lo ahonda.

### La meditación y la memoria

Así, en su *Comentario sobre el Cantar de los Cantares*, San Bernardo parece practicar con predilección las tres reglas siguientes:

<sup>24</sup> S. Bernardo, *Cantar 74*, pp. 768, 771.

<sup>25</sup> S. Bernardo, *Cantar 75*, pp. 773-776.

- no descuidar ningún detalle de la letra;
- no dudar en multiplicar los sentidos espirituales;
- iluminar la Biblia por la Biblia.

Resta ver ahora cuál es el valor para la *lectio divina* y para la vida espiritual de esas tres reglas implícitas: ¿son ellas propias de San Bernardo o de su época, o bien podemos todavía hoy, aplicarlas para nuestro uso? ¿Están ellas reservadas al cristianismo o bien valen para toda espiritualidad fundada sobre un libro sagrado? ¿Son ellas principios imperativos, fuera de los cuales no hay oración ni salvación, o bien recetas facultativas, técnicas de meditación o de oración, comparables a las de las espiritualidades orientales?

Señalemos primero que estas “reglas” puestas de manifiesto en San Bernardo echan mano a la memoria. Esto es flagrante para la tercera, que supone una memoria sólidamente constituida de los textos escriturísticos, para operar comparaciones fáciles, prontas y múltiples entre diferentes versículos a partir de una palabra o de una idea.

Es difícil imaginar a San Bernardo preparando su homilía pasando a cada instante de su Biblia a una concordancia. En realidad según atestigua su mismo estilo, ese estilo calificado de “*bíblico*”<sup>26</sup> y que ha hecho decir que San Bernardo hablaba bíblico como nosotros hablamos francés: San Bernardo conoce tan bien la Biblia que él la cita como respira. Según Dom Jean Leclercq<sup>27</sup>:

“Tiene en promedio una referencia cada dos líneas. Ciertos pasajes no son sino un tejido de reminiscencias y ciertas frases no son sino una sucesión de fórmulas escriturísticas. De hecho, se comprueba que sus recuerdos le vienen de una gran variedad de libros del Antiguo y del Nuevo Testamento; parece que debe verificarse la opinión de Vacandard<sup>28</sup>, según la cual se podría casi reconstruir la Biblia entera con los textos de San Bernardo”.

Si San Bernardo tiene tanta facilidad para citar la Biblia aún cuando él la comenta, es que la posee “de memoria” y ella impregna su estilo, su pensamiento, su misma vida.

Sin embargo, el vínculo entre memoria y meditación es todavía mucho más estrecho. La práctica de la *lectio divina* no supone sólo la memorización pasada de los textos bíblicos, ella misma consiste en la memorización presente del pasaje sobre el que ella se ejercita, querrí-

<sup>26</sup> L. Negri, “Pozizione del stilo biblico di San Bernardo”, en *Studium*, t. 12, 1954, pp. 3-8.

<sup>27</sup> Art. “Écriture sainte et vie spirituelle”, II B. 3: “Saint Bernard et le XII siècle monastique”, en el *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4, col. 188.

<sup>28</sup> Vacandard, E., *Vie de Saint Bernard*, t. 1, Paris, 1895, p. 467.

amos mostrar esto ahora ayudándonos con el muy bello libro de Mary Carruthers: *The Book of Memory*<sup>29</sup>.

Para el autor, la oposición moderna entre memoria y creatividad no tiene sentido: la experiencia muestra que la inventiva supone una memoria rica y ordenada: dos genios tan diferentes como Tomás de Aquino y Einstein, ¿no han fascinado a sus allegados por la exactitud y la extensión de su memoria? Como el saber marchar “tontamente”, sin pensar en ellos nos permite en seguida correr o bailar, igualmente el aprender “tontamente”, es decir de memoria, las series ordenadas, como la serie de los números o el alfabeto, nos procura un soporte para elaborar operaciones intelectuales más complejas como el cálculo mental o el manejo de los conceptos, para operar rápidamente asociaciones de ideas, introducir y sacar sin esfuerzo la buena información en el buen momento.

Ahora bien, es llamativo comprobar que las técnicas de memorización, tal cual son presentadas en la Edad Media, se parecen mucho a los “principios” de meditación de la Escritura cuya aplicación en San Bernardo hemos revelado:

— La atención dedicada a cada detalle del texto es análoga a la del que aprende el texto palabra por palabra: para retener todo, es necesario primero atender a todo.

— Igualmente, el procedimiento que consiste en dividir y multiplicar los elementos de un texto es aconsejado con vehemencia por las *artes memoriae*. Para retener un texto de una cierta longitud, es necesario segmentarlo en unidades de sentido, después agrupar a éstas, ordenarlas y enumerarlas según una cierta progresión.

— Finalmente, la multiplicación de asociaciones de ideas, la comparación con frases ya conocidas y que contienen las mismas palabras o las mismas ideas, forman también parte de las técnicas de memorización: para retener bien, es necesario vincular lo que se aprende con lo que ya se conoce.

¿Querriamos decir que la práctica medieval de la *lectio divina* consistiría sólo en aprender de memoria los textos sagrados, como si se tratara de un tratado de gramática o de medicina? No ciertamente: todos los autores espirituales lo subrayan, la *lectio divina*, para no ser un vano ejercicio, debe ser precedida por la oración y la mortificación y los sentidos, luego cumplirse en sumisión a la Palabra y con un deseo sincero de progresar en el conocimiento y el amor de Dios.

Dicho esto, queda en pie que la *lectio divina* empieza por un esfuerzo de la memoria, aún si ese esfuerzo para retener lo que se lee se

<sup>29</sup> Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Sobre el mismo tema, ver la obra precursora y que se ha vuelto clásica, de Frances A. Yates, *The Art of Memory*, London, 1966.

acompaña desde el primer momento con una activación de nuestra inteligencia y de nuestra afectividad para comprender y amar lo que retenemos. Por lo demás, ¿no es éste el caso de todo lo que aprendemos? ¿Podríamos aprender lo que no comprendemos? ¿No tenemos tendencia a olvidar lo que no despierta en nosotros ninguna simpatía? Asimismo, cuando queremos retener una información, ¿no nos esforzamos por comprenderla y por encontrar en ella algo amable?

Por otra parte, cuando leemos un libro, ¿qué hacemos sino aprender por lo menos una parte, por pequeña que sea, de su contenido? En la *lectio divina*, en especial, el que lee procura hacer entrar el texto en su memoria, para asimilar su sustancia, pero también para dejarse transformar a sí mismo por el texto mientras se lo asimila.

En el fondo, la memoria no es una facultad pasiva o pasatista, el recuerdo no es una pura fotografía o un mero registro de la cosa recordada, pero en el acto de la memoria entra siempre un lento trabajo de selección y de remodelación: cuando aprendo un texto "de memoria", no sólo cambio mi espíritu al apropiarme de ese texto, sino también, por una misteriosa alquimia, éste se transforma también a medida que me lo apropio, desprende nuevas significaciones, entrega armónicas no oídas, abre nuevas profundidades. El texto y el lector se metamorfosean mutuamente y se unen en esa especie de comunión que es la meditación, lectura activa que, por la memoria, alimenta a nuestra propia sustancia con la sustancia de un texto.

Se ve que la meditación de las Escrituras está anclada en el núcleo del misterio cristiano, no sólo porque ella se dirige a las Escrituras cristianas, sino porque la meditación misma, tal como la definen y la practican los autores patrísticos y medievales, es estrechamente solidaria con el pensamiento cristiano sobre la Encarnación, la Eucaristía y la Trinidad.

— La Encarnación, porque la dinámica de la letra y del espíritu que le es propia (¿no se habla también de sentido "carnal" y "espiritual"? ) hace eco directamente a la divina condescendencia por la que el Verbo se ha encarnado.

— La Eucaristía, porque el método frecuente en la Biblia como en la literatura patrística y medieval: libro/alimento, pan/palabra, encuentra su plena significación en la mesa eucarística, cuando los cristianos se alimentan verdaderamente de Cristo, presente en el pan transformado en Cuerpo y en la Palabra proclamada.

— La Trinidad porque la meditación de la Escritura, es decir, su memorización inteligente y amante, pone en obra a las tres facultades del alma, asociadas desde San Agustín a las tres Personas divinas: por mi memoria aprendo la letra, por mi inteligencia comprendo el misterio, por mi capacidad de amar, hago operante en mi propia vida la "moralidad" del texto sagrado.

¿El secreto de la *lectio divina*? Es a la vez simple y exigente: aprender de memoria la letra del texto sagrado. Y como no se aprende bien sino comprendiendo y amando lo que se lee, el sabor místico y el sabor moral de las Escrituras nos son dados por añadidura. O, si se prefiere, buscando los sentidos místicos y moral la letra del texto viene a grabarse en nuestro espíritu.

Hagámonos una memoria cristiana, una memoria bíblica<sup>30</sup>. Entonces, dondequiera que estemos y hagamos lo que hagamos, podremos orar y crecer en el conocimiento y en el amor de Dios.

“Después de haber excluido todos los cuidados y los pensamientos terrestres, esforzaos en toda forma a aplicaros asiduamente, ¿qué digo?, constantemente a la lectura sagrada, tanto que esta meditación continua impregne al fin vuestra alma, y la forme, por así decir, a su imagen... Por ello debemos tener el celo de aprender de memoria la sucesión de las Sagradas Escrituras, y repasarlas sin cesar en nuestra memoria... Después de haber recorrido muchas veces ciertos pasajes, trabajando en aprenderlos de memoria, no hemos podido comprenderlos enseguida, porque nuestro espíritu carecía de la libertad necesaria. Pero cuando luego, libres del encanto de las ocupaciones diversas y de los objetos que llaman a nuestros ojos, los repasamos en silencio, sobre todo durante la noche, nos aparecen en una mayor luz. Ello sucede respecto a sentidos muy ocultos, de los que no teníamos la más ligera sospecha durante la vigilia: y cuando reposamos, sumidos por así decir en el letargo de un pasado sueño, se nos revela su inteligencia. A medida que por este estudio se renueva nuestro espíritu, las Escrituras empiezan también a cambiar de rostro. Nos es dada una comprensión más misteriosa de ellas, cuya belleza crece con nuestros progresos. Ellas se acomodan en efecto a la capacidad de la inteligencia humana, terrestres para el hombre carnal, divinas para el espiritual”<sup>31</sup>.

Después de San Bernardo, la Biblia no cesa de ser leída, enseñada, meditada; sin embargo, la ciencia de las Escrituras se divide poco a poco en tres estudios diferentes: la exégesis, la teología y la espiritualidad. Ya en el S. XII, André de Saint-Victor (+1175) se había especializado en la redacción de comentarios literales sobre los libros del Antiguo Testamento, integrando cuando se daba el caso interpretacio-

<sup>30</sup> El primer ejemplo cristiano de una actitud tal es el de la Virgen María en el *Magnificat*, tejido de reminiscencias de los salmos y de otros textos del Antiguo Testamento. En verdad, la que “conservaba todas esas palabras en su corazón” (Lc. 2, 19-51) tenía una larga experiencia de meditación, es decir de memorización, de asimilación y de interiorización de la Palabra sagrada. Por ello, como San Bernardo después de ella, la Madre del Salvador se expresa espontáneamente en la lengua de las Escrituras, una lengua que ha llegado a ser suya.

<sup>31</sup> Juan Casiano, *Collation 14. De la science spirituelle*, Paris, Le Cerf. 1958 (Sources Chrétiennes 52), pp. 195-7.

nes rabínicas<sup>32</sup>, aún a propósito de la profecía de Isaías sobre el Emanuel. Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Étienne Langton, Hugues de Saint-Cher y Nicolas de Lyre continúan sobre esta vía literalista, probablemente más próxima a nuestras modernas preocupaciones científicas, pero a costa de la exégesis espiritual de las santas Escrituras, tal cual era practicada desde los Padres de la Iglesia<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, la teología especulativa, llamada hasta entonces *sacra pagina*, que parecía tan dependiente de los textos sagrados, se constituye como una ciencia distinta y recurre a nuevos métodos como la dialéctica, y a fuentes distintas de la Biblia, como Aristóteles y sus comentaristas antiguos o árabes. Finalmente, con la aparición de la mística renanoflamenca, luego de la *devotio moderna*, la espiritualidad toma a su vez su independencia, tanto frente a la exégesis bíblica como frente a un saber teológico fuertemente sospechoso; la introspección espiritual, la ascesis psicológica y las técnicas de oración disputan al rumiar de las Escrituras, mientras la *Imitación de Cristo* e innumerables manuales de piedad tienden a reemplazar al Libro de los libros.

Sin duda, esa especialización de la ciencia sagrada en tres ejercicios distintos, que corresponden aproximadamente a los tres sentidos de la Escritura, no fue siempre sin utilidad. Especialmente en exégesis y en teología, ciertas pistas que sólo estaban esbozadas en el S. XII, fueron exploradas metódicamente, medidas y profundizadas en los siglos siguientes. Sin embargo, a medida que cortaba sus raíces bíblicas, la espiritualidad occidental tendía a menudo a desecarse en una descripción psicologizante de las etapas de la vida interior, o a evaporarse en un pietismo afectivo más o menos teñido de anti-intelectualismo.

¿Hay un vínculo entre esas desviaciones y los signos de una crisis espiritual contemporánea que son el apasionamiento por las técnicas de meditación trascendental, el pulular de las sectas, la modificación artificial de nuestros estados de conciencia por la droga y la fascinación del suicidio? La cuestión merece por lo menos ser planteada. Esperando la respuesta, la enseñanza y el ejemplo de un San Bernardo y de un Hugues de Saint-Victor<sup>34</sup> mantienen su actualidad, en particular en su esfuerzo por alimentar y unificar toda la persona humana bebiendo en las fuentes vivas de la Santa Escritura, de modo que habiendo dejado, por la meditación asidua, que el texto sagrado se deposite en nuestra memoria, busquemos sin cesar descubrir su inteligencia espiritual, y conformar así por el amor nuestra vida a la vida de Cristo.

<sup>32</sup> Rainer Berndt, *André de Saint-Victor (+1175) exégète et théologien*, Paris-Turnhout, 1991 (Bibliotheca Victorina, II).

<sup>33</sup> Beril Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Blackwell, 1952 (2ª ed.).

<sup>34</sup> Patrice Sicard, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de textes, traductions et commentaires*, Paris, Brepols, 1991.