

**VIVIR DESDE EL CORAZÓN. UN ACERCAMIENTO A LA ESPIRITUALIDAD
CISTERCIENSE COMO APORTE PARA PENSAR LA FILOSOFÍA EN LA
UNIVERSIDAD CATÓLICA.**

**TO LIVE FROM THE HEART. AN APPROACH TO THE CISTERCIAN SPIRITUALITY
AS A CONTRIBUTION TO THOUGHT THE PHILOSOPHY IN THE
CATHOLIC UNIVERSITY.**

Luis Gabriel Capelari
Universidad Católica de Santa Fe
Ciudad de Santa Fe, República Argentina
luiscrm@yahoo.com.ar

[Fecha de recepción del artículo: 2 de marzo de 2016]

[Fecha de aprobación del artículo: 31 de mayo de 2016]

Resumen

Considerando la necesidad de una revisión del papel de la filosofía en la educación humanística y profesional de la universidad católica, el presente artículo propone un acercamiento a la filosofía como forma de vida o práctica espiritual, según fue gestada en la antigüedad y continuada con importantes modificaciones con el advenimiento del cristianismo, concretamente desde la espiritualidad cisterciense y sus planteos actuales en torno a la vida contemplativa desde el *corazón* humano. De esta manera, se pretende dar cuenta de un modo de vida filosófico que ofrece elementos valiosos y actuales para el replanteo de la pregunta por el *sentido* de la educación filosófica en la universidad, superando la identificación de la filosofía como ejercicio intelectual.

Palabras claves: corazón, benedictinos, universidad, filosofía, conversión.

Abstract

Whereas the need for a review of the role of philosophy in the humanistic and professional education of the Catholic University, this article proposes an approach to philosophy as a way of life or spiritual practice, as it was developed in antiquity and continued with significant changes with the advent of Christianity, specifically from the Cistercian spirituality and its current issues around the contemplative life from the heart human. In this way, is intended to give an account of a philosophical way of life that offers valuable elements for the reconsideration of the question about the meaning of philosophical education at the University, surpassing the identification of philosophy as an intellectual exercise.

Keywords: heart, Benedictine, University, philosophy, conversion.

1. Introducción

*Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?*
(T. S. Elliot, "The rock")

En la "topología" de la educación universitaria católica, la filosofía y la teología son asignaturas que en los últimos años vienen exigiendo y -en ciertos casos- generando revisiones profundas, lo que ha motivado este breve escrito que se instala en la relación estrecha entre filosofía y espiritualidad. Es posible -quizás probable- que a primera vista este acercamiento resulte algo extraño, por no decir "sospechoso". Es que estamos bastante habituados, según mi estimación, a dividir de manera abrupta y aparentemente evidente la *praxis filosófica* -destinada a tener carta de ciudadanía académica con sus preguntas, argumentos, tesis y todo el despliegue lógico-conceptual exigido- de la *espiritualidad*, ligada según nuestras asociaciones a la esfera de lo privado o lo íntimo de las vivencias y que, en el mejor de los casos, puede llegar a promover encuentros grupales y/o conferencias a manera de actividad extracurricular o de complemento. Simplificando, diríase que la "objetividad" académica de la filosofía no caza con la "subjetividad" -aunque no carente de importancia, por supuesto- de la espiritualidad.

Estas páginas pretenden discutir tal división, tomando, en primer lugar y a modo de disparador, algunos pasajes de documentos de la Universidad Católica de Santa Fe, Argentina (UCSF), que plantean las bases de la educación universitaria católica. Efectivamente, algunas de las cuestiones que pueden distinguirse allí, como el problema del "*sentido*" del conocimiento y la "inquietud" personal, creo que allanan el camino a lo que me interesa "movilizar": un acercamiento a la filosofía como ejercicio espiritual, de acuerdo a la propuesta del filósofo Pierre Hadot. Si bien es una propuesta que merece un estudio más profundo y exhaustivo del que le daré aquí, los elementos esenciales del planteo permiten quitarle a la acostumbrada división filosofía/espiritualidad sus aires de evidencia.

Pero además, este breve recorrido me permitirá ingresar en lo más sustancioso: la exposición de algunos temas de la espiritualidad benedictina-cisterciense según el P. Agustín Roberts¹, que apuntan a la importancia del *corazón*, dimensión humana central que integra otras dimensiones antropológicas. Mi hipótesis es que la comprensión del *corazón* como "lugar" de integración de la experiencia humana, además de permitir *un* recorrido en el sabio tejido de la forma de vida benedictina, delimita un modo histórico de realización del anclaje profundo del

1 El Padre Agustín Roberts (OCSO), es miembro de la comunidad Trapense del Monasterio *Nuestra Señora de los Ángeles*, en las inmediaciones de la ciudad de Azul (Provincia de Buenos Aires, Argentina).

“pensamiento” filosófico en la espiritualidad. Creo que hay aquí un espacio muy rico y jovial, en su carácter ya milenario, para reanudar desde otra perspectiva la reflexión sobre el estatuto de la filosofía en la universidad, para lo cual he reservado algunas palabras a modo de “cierre provisorio”, pues, ante todo, es un espacio de apertura a futuras reflexiones.

2. Sobre el sentido de la filosofía

Comenzaré aludiendo a dos textos que cayeron en mis manos. Hace un tiempo, al comenzar un curso de posgrado en la UCSF, donde trabajo como docente de filosofía, leí el *Modelo educativo* de dicha casa de estudios y me detuve en dos pasajes. El primero remarcaba la necesidad de que los estudiantes “adquieran tanto una formación humanística como una formación profesional especializada” (2014 b, p. 16). El segundo establecía que esta formación humanística supone una apertura al conocimiento del “sentido” de los “aportes” específicos de la carrera que se estudia, mediante el saber filosófico y teológico (p. 28). Reflexionando, pensé en el *sentido* como lo que reintroduce a la persona en la intimidad de la vida. Y que, por lo tanto, no se trata de brindar una formación humana teórica por un lado y, por el otro, una formación profesional donde en el mejor de los casos la primera maquillaría la segunda. Precisamente, el sentido de la actividad profesional lleva dicha “actividad”, dicha “praxis”, a su significado profundo, a su *vía o senda que se abre en la dimensión humana*. Pero además, esta dimensión es humanidad desfondada en Dios Trino y desfondamiento que *abre la* humanidad.

El otro texto, que circuló entre los docentes por correo electrónico, fue publicado por la Secretaría Académica del Rectorado de la USCF (2014 a), atrapé mi atención el llamado urgente a generar “cambios en las *prácticas educativas...* en el marco de una cultura desentendida y hasta hostil a la dignidad humana integral.” (p. 1) Y junto a este, otro pronunciamiento -donde aparece una palabra que nunca deja de atraerme, la palabra “corazón”-: la necesaria “*inquietud*” en los sujetos universitarios, para lo cual se impone una “intervención” “*interna*” que dé lugar desde el “*corazón*” a la “*voluntad de Dios*” para “*construir el reino entre nosotros.*” (p. 4).

La síntesis entre los pasajes de ambos escritos podría radicar en la *pregunta* por las cartas de presentación de la filosofía y su vitalidad en las prácticas académicas desde la *inquietud* del *corazón* o *espíritu*. En otras palabras, quizás todo esto consista en algo así como que no hay buena filosofía sin la experiencia de cierto “temblor” por el *sentido* que proviene de lo más profundo del ser. Sin embargo, me pregunto si no hemos “naturalizado” cierta “identidad” de la filosofía, semejante a la detectada por Pierre Hadot: a los estudiantes se les dan a conocer diferentes “filosofías” en una serie

temporal más o menos convencional, quienes deberán dar cuenta de un conocimiento de teorías y problemas de tal o cual autor y reflexionar sobre ello (1998, p. 11).

Y si bien no se trata de una vía errónea en sí misma, hay que advertir que arrastra un problema importante: la identificación de la filosofía con el discurso teórico la desengancha de la *experiencia* como suelo vital de los humanos. De allí mi acuerdo con Gustavo Casas cuando indica que el conocimiento filosófico y teológico *per se* no podrá salvar la brecha con las vivencias del ser humano, ya que si no hay experiencia alguna de su “orientación hacia Dios”, por más “demostración” de su existencia que lea y estudie serán palabras vacías de sentido para él (2008, pp. 406-407).

Es entonces cuando pienso en autores como el citado Hadot, pero también en Michel Foucault (2008 b), atraído por la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (cuidado de sí) de los antiguos, fuentes importantes para dar cuenta de una atmósfera diferente: la de una filosofía que en el mundo greco-romano y parte de la Edad Media² estuvo ligada a una forma de vida que no dejaba de lado la *transformación espiritual* del individuo, su *conversio*, *ἐπιστροφή* y *μετάνοια* para los griegos.³ Según lo que nos recuerdan estos autores, el conocimiento no era visto como un discurso *sobre* la realidad por parte de un sujeto neutral, distanciado y reflejante, sino –en particular para Hadot– como experiencia integradora en la *unidad* a partir de prácticas concretas que no se reducían a la actividad lógico-conceptual a la que nos hemos habituado al “estudiar filosofía”; en efecto, ésta se hallaba integrada en la totalidad de las expresiones humanas, humanidad no escindida del *cosmos* ni de *Dios* –desde la perspectiva cristiana–.

Los límites de este trabajo me obligan a dejar para otra ocasión un análisis más amplio del aporte de Hadot –y toda incursión en los planteos de Foucault–, sobre filosofía y espiritualidad, siendo suficiente, en función de los alcances planteados, mencionar una de sus principales tesis: la ligazón de la filosofía a los *ejercicios espirituales* de las escuelas de la antigüedad –el socratismo, el platonismo y el aristotelismo, los estoicos y epicúreos–. Para los filósofos de la antigüedad, dicha *ἄσκησις* es un “ejercicio” referido a la dimensión *espiritual*, a una actividad de la *interioridad* o del *sí mismo* diferente al ejercicio “físico”. Se trata de una “gimnasia espiritual” (Hadot 2006, pág. 61). Y no sólo eso, porque los antiguos consideraban a la misma filosofía como un ejercicio espiritual, de allí la importancia de vislumbrar el cambio de visión que supone, para la interpretación y lectura de las obras filosóficas

2 Aunque, personalmente, me gustaría despegarme de esta reducción a Occidente de la filosofía y darle lugar a lo que denominamos “Oriente”, donde conceptos y prácticas integrales habitualmente se han unificado.

3 Un análisis de los sentidos de estos términos escapa a los límites del presente artículo. En todo caso, es importante aclarar, siguiendo los estudios de Hadot (2006, págs. 177-187), que la *conversión* (*conversio*) desde el cristianismo integra los sentidos de los dos términos que posee el griego: *ἐπιστροφή* (*epistrophe*: retorno al origen, a un estado perfecto) y *μετάνοια* (*metanoia*: alteración total o transformación del ser).

de la Antigüedad, considerar estas obras desde otro punto de vista, el de la práctica de los ejercicios espirituales. La filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica sino como un método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre. Los historiadores contemporáneos de la filosofía, en general, apenas si muestran algún interés por conocer este aspecto, por otra parte fundamental. Y eso sólo por el hecho de entender la filosofía según modelos heredados de la Edad Media y de la época moderna, que la consideran una disciplina de carácter exclusivamente teórico y abstracto (Hadot 2006, pág. 56).

La estructura de estos ejercicios serán retomados y resignificados posteriormente –a la luz de Dios Trino y particularmente de *Cristo* y el *Espíritu Santo*- durante los primeros siglos del cristianismo; esto se encuentra, por ejemplo, en Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres del Desierto, los Padres Capadocios, Agustín de Hipona y el monacato benedictino.⁴ En ellos se observa que la filosofía es la vida según el *lóγος* (Cristo-Logos), es seguir una forma de vida que metamorfosea el ser del individuo y la visión el mundo: cuando el monacato aparezca como la realización de la perfección cristiana, podrá igualmente ser presentado como una *filosofía*, a partir del siglo IV, por ejemplo, por Gregorio de Nicea, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo, y en especial por Evagrio Póntico... Como ha demostrado Jean Leclercq, la Edad Media latina, continuará, bajo la influencia de la tradición griega, dando el nombre de *filosofía* a la vida monacal. De esta forma un texto monacal cisterciense indica que los discípulos de Bernardo de Claraval fueron iniciados por él ‘en las disciplinas de la filosofía celestial (Hadot, 2006, pp. 62-63).

Esta posición abre un horizonte diferente para discutir el sentido de la filosofía “en los corazones” de la universidad, introduciendo la espiritualidad como una figura de primer orden que no puede permanecer ausente. Y es precisamente en este espacio donde la tradición benedictino-cisterciense tiene mucho que ofrecer. Porque posee un desarrollo de la espiritualidad que define algo así como una reflexión filosófica sobre el *corazón* –aunque no se limita a ella, como veremos- que acepta decirse también como “espíritu”, “consciencia” o “sí mismo”, pero que, ante todo, es indicativa de una *forma de vida* como *arte* que involucra al ser de manera integral –no sólo su pensamiento lógico- y lo sumerge en una *conversión* constante *con* y *en* Dios y el Cosmos. Al respecto, en lo que sigue expondré de manera articulada algunos elementos conceptuales de esta tradición, y que suponen un *recorrido* abierto vinculado fuertemente con mi experiencia personal.

⁴ Reapareciendo en los célebres *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola.

3. El hombre corazón desde la mística benedictino cisterciense

El arte espiritual benedictino-cisterciense es una tradición monacal cenobítica que hunde sus raíces históricas en la recepción evangélica de la vida de Jesús -y de la forma de vida que proclamó- que desarrollaron los *Padres del desierto*, principalmente durante los siglos III y IV, recepción que también es conocida por los textos de Juan Casiano. Los *Padres* fueron ascetas que vivieron en comunidades (*cenobios*) o de manera ermitaña en Siria, Palestina, Egipto y Asia Menor (Colombás, 2004). He aquí las influencias del fundador de la orden asentada en el célebre monasterio de Montecassino en el siglo VI: San Benito de Nursia, redactor de la regla de la orden benedictina (*Santa Regla*). Posteriormente, la necesidad de “ajustar” la vida monacal al espíritu de la regla condujo a la reforma “cisterciense” –por haberse llevado a cabo en la localidad de Citaux (Cister)-. Encontramos en esta herencia benedictina-cisterciense a importantes figuras como las de San Alberico, San Esteban, San Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry. A partir de otra reforma en Trap, durante el siglo XVII y por el motivo ya citado, surgen monjes cistercienses denominados “trapenses”, entre los que se hallan contemporáneos como Thomas Merton y Thomas Keating, que han trabajado con abundantes frutos para llevar la espiritualidad cisterciense a todos los seres de la tierra. Lo mismo puede decirse de benedictinos como John Main, Willigis Jäger y David Steindl-Rast, por citar sólo algunos.

La forma de vida benedictina, además de su perspectiva integral, ha desarrollado en las últimas décadas vínculos dinámicos con la espiritualidad no cristiana -por ejemplo, y quizás en mayor medida, con el monacato budista, siendo Thomas Merton una figura pionera- que han ampliado el horizonte de comprensión de la propia tradición. Esto me parece no sólo valioso sino imprescindible para las inquietudes humanas, en el marco de las dinámicas culturales actuales.⁵

Como sostiene Agustín Roberts, el *ars spiritualis* benedictino, sistematizado a lo largo de los siglos, consiste básicamente en la ascesis y la oración, donde se realiza el ser del hombre en su “totalidad”. Para llevar adelante esta tarea de toda una vida los monjes han desarrollado ciertos “instrumentos”, también denominados –desde el siglo XII- “ejercicios” o “disciplinas” (2008, p. 251). El monje persevera en una ascesis tridimensional, en tres ejercitaciones: la “observancia monástica”, la “*Lectio divina*” y la “humildad benedictina”. A su vez, estas facetas se encuentran firmemente ancladas en una antropología que también se presenta en tres dimensiones:

cuerpo, alma y espíritu o corazón.

5 Deseo enfatizar mi apertura personal a la espiritualidad *trans-confesional*, que va mucho más allá de lo que habitualmente se entiende desde el catolicismo por “diálogo interreligioso” –y por supuesto, también, por “diálogo ecuménico”. Los textos del benedictino Willigis Jäger (e. g. 2002 y 2007), también *roshi* en la línea *soto* del Zen, manifiestan muy bien esta dirección espiritual.

3.1. “Más allá” -y “más acá”- de la constitución psicofísica: el corazón

En la tríada *cuerpo, alma y espíritu o corazón*, el *cuerpo* no debe ser entendido únicamente como entidad física y biológica, pues es una dimensión humana en la que destaca la “constitución emotiva de la persona” (temperamento, afectividad, procesos inconscientes, etc.) (Roberts, 2008, p. 258). El *alma* –también referida como “mente” o “intelecto”- remite a la consciencia intelectual, la voluntad, la memoria, el razonamiento; son elementos relacionados y articulados en la figura del *yo* según la psicología (Roberts, 2008, p. 258). Ahora bien, la antropología que aquí se delinea se “completa” con la *dimensión espiritual* o simplemente el “*espíritu*”. Esta dimensión es fundamental, pues integra cuerpo y alma. En cierto sentido, permite afirmar que la dinámica psicofísica es espiritual o que manifiesta nuestra espiritualidad, pero que no la agota en su potencialidad. Por otro lado, el espíritu indica nuestro centro profundo, no como el centro individual aislado o monádico a partir del cual solemos decir “yo”, sino en tanto centro que nos desfonda en el Misterio divino, en la trascendencia: la realidad subyacente es que la vida emotiva y la actividad racional de la persona no agotan sus capacidades espirituales. Más allá, por debajo, o por arriba de la afectividad y del intelecto existe un punto, un espacio o un fuego interior, donde se reúnen y se compenetran la verdad y el amor, el ser y la acción, la ontología y la moralidad. Ese “lugar” es la capacidad relacional de darnos totalmente al Creador y redentor de nuestro ser, y en cuanto tal, es la cuna de una libertad nueva (Roberts, 2008, p. 259).

Si seguimos profundizando en este “lugar” o “centro”, veremos que, a mi entender, es una instancia “indecidable” entre lo humano y lo divino, o mejor aún, un abrazo íntimo donde lo humano se diviniza y lo divino se humaniza como *κένωσις* (*kenosis*). La persona lo experimenta como “recogimiento” “silencioso” y “plenificante”, donde “se está presente ante la Presencia.” (Roberts, 2008, p. 259). La oración desborda en contemplación y es desbordada por la contemplación. ¿Quién es entonces *contemplador* y qué *lo contemplado*? ¿Se mantiene incólume la referencia a la oración como diálogo *yo-tu*? Aquí las palabras y el pensamiento analítico tiemblan y se retuercen. En efecto, si tuviera que recurrir a otra figura filosófica para intentar indicar esto, diría que el sujeto soberano, dueño de sí, fundamento de facultades, se desubstancializa en la trascendencia. En realidad, nunca ha sido substancia, sólo que “no lo sabíamos”.

Esta dimensión esencial es llamada “corazón” en el lenguaje evangélico seguido por Casiano y Benito y también –usando terminología más habitual en la jerga actual- “consciencia” (Roberts, 2008, p. 259), pero claro, no es la consciencia intelectual, no es el estado consciente habitual y dual donde un sujeto que se percibe separado conoce un objeto que tiene frente a sí. En otros términos, el ser humano que vive espiritualmente ya no lo hace desde el ego. Nuevamente es menester citar a Roberts:

Este núcleo interior de la personalidad es su centro de gravedad espiritual, su “yo” más verdadero. Es el punto céntrico de la existencia, donde el cuerpo y el alma como los “lados de esta escala” [Regla de San Benito 7,9], se encuentran como expresiones paralelas y entrelazadas de una misma realidad interior que las une espiritualmente en una llama viva de apertura al espíritu de Dios (2008, pp. 259-260).

Según las reflexiones del sacerdote, filósofo y poeta Hugo Mujica, el uso de términos como “corazón”, “espíritu”, “alma”, “sí mismo”, etc., es considerablemente ambiguo y equívoco; podría decirse que la distinción conceptual entre ellos es borrosa, siendo intercambiables entre sí (2008 c, p. 86). Esto se advierte claramente en el intercambio que realiza Roberts entre “corazón” y “espíritu”. Es que la dimensión espiritual se llama también “corazón”, siendo el “espacio” de una tarea meditativa que incluso no deja de lado el órgano biológico que identificamos con este nombre. Veámoslo resumidamente.

En la tradición de los *Padres del desierto* hay algo que se denomina ἡσυχία (*hesiquia*: “serenidad atenta”, “disposición para la escucha”). Es una actitud espiritual que se articula fuertemente con el “corazón” y que da lugar a una “antropología” -si se me permite la expresión- en consonancia con los planteos de Hadot, pues constituye una forma de vida. En efecto, *corazón* y *atención* van de la mano; es atención que bien podría decirse “consciencia”, pero que no remite a la consciencia según su identificación filosófica usual con el pensamiento o intelecto, sino que se encuentra “más acá” y a la vez “más allá” de estas posibilidades, otorgándoles sentido.

La denominada “oración de Jesús” expresa muy bien todo esto. Es una práctica que, originada en la mencionada tradición, continúa hasta nuestros días y está muy extendida en la Iglesia Católica Ortodoxa, aunque no es privativa de ellos y la espiritualidad benedictina la conoce muy bien.⁶ Se trata de una práctica diaria y continua de meditación que invoca la presencia del *Espíritu* con la atención que se posa en el órgano físico del corazón, siendo conscientes de la respiración y repitiendo rítmicamente con ella la oración: “Señor *Jesucristo*, Hijo de Dios, ten piedad de mí, pecador” o con modos abreviados que no mutan su esencia (Mujica, 2008, pp. 145-151). La repetición del Nombre divino, que es “decir” y, a la vez, “dejar decir” con el ritmo de la respiración, manifiesta psicofísica y espiritualmente la integración del “hombre corazón”. Y si bien es una práctica meditativa que se hace sentado en una silla o en el suelo, se amplifica paulatinamente a los diversos momentos diarios, anclando la persona en el aquí y ahora vivo de la Presencia divina. La atención receptiva, el silencio vital de quien “no duerme”, se despliega tanto durante el trabajo como caminando, comiendo o dialogando.

⁶ La principal fuente textual es la *Filocalia*, que reúne los *apotelesmas* de los Padres del desierto (respuestas breves de los monjes a las preguntas sobre aspectos de la práctica). Otro texto, que ha extendido esta oración y revitalizado la lectura de la *Filocalia*, es el clásico anónimo del siglo XIX *Relatos de un peregrino ruso*.

En esta oración, la consciencia no intelectual es “escucha”: atención que “desciende” hasta el corazón y sus “energías” en una dinámica que no es apropiadora sino “receptiva” de “*eso otro* que acontece en el corazón, en el corazón inhabitado” (Mujica, 2008, pp. 86-87). Para esto la *hesequia* se complementa con la νῆψις (*nepsis*: “guarda del corazón”, “atención” “guarda del espíritu”); se trata de una tarea intelectual que vigila la intromisión de *pensamientos invasivos* que distraen al hombre de su receptividad silenciosa (Mujica, 2008, p. 47).

De esta manera, nos encontramos ante una “antropología del hombre corazón” que se diferencia claramente del intelectualismo al descentrar el pensamiento lógico-racional. Pero, a la vez, es también claro que “corazón” no es sinónimo de “sentimiento” ni de “irracionalidad”: es centro espiritual de integración (Mujica, 2008, p. 87). Y además, insisto, todo esto representa el desarrollo discursivo que emerge de una *práctica*, lo que significa que no se basa en distinciones lógico-rationales de un intelecto aislado o desvinculado de una tarea integral. De manera que no estamos suponiendo ni un cuerpo que mecánicamente reproduce tareas a partir de un ejercicio o disciplinamiento “físico”, ni un hombre escindido que ha olvidado su cuerpo e hiperdesarrollado su intelecto –a la manera de *El pensador* de Rodin, imagen arquetípica de cierto filósofo-, tampoco a quien manifiesta creencias religiosas a manera de proposiciones asumidas por costumbre o imposición moral sin un anclaje profundo en la experiencia. Y nuevamente la belleza de la urdimbre textual de Mujica: Junto a lo esencial de Dios lo esencial del hombre: su corazón, espacio donde siente coagularse y dilatarse el finito pero complejo haz de vivencias, el punto de permanencia de su cambiante vida, el lugar donde siente enraizarse y florecer, fluir y refluir su propia vida. Y, entre el Nombre y el corazón, como puente, como *entre y nosotros*, como tratando de abrazar lo finito a lo infinito, la respiración, el ritmo que es la base de nuestra vida física convertido en el ritmo de nuestra vida espiritual. El soplo que nos llega, nos recorre y nos deja, lo más etéreo y lo más vital, lo más dado y lo menos asible (2008, p. 49).

En la tradición benedictina-cisterciense, la *Lectio divina* es la oración contemplativa que despliega otra modalidad de la oración del corazón (Roberts, 2008, pp. 266-269) y que, por lo tanto, converge con la antropología espiritual de base de la *Oración de Jesús* del *hesicasmo*. Sus dimensiones son la lectura de las *Sagradas Escrituras* (*lectio*); la meditación (*meditatio*) –que en Occidente siempre expresa una actividad donde interviene el intelecto- de algunas de sus líneas o de cierta palabra en algo así como un “rumiar”; la oración (*oratio*) y la contemplación (*contemplatio*). Estas dimensiones de la oración, con su práctica, tienden a diluir su aparición de modo secuencial o escalonado haciéndose simultáneas. De esta manera, la contemplación

sumerge al intelecto en el corazón; siendo una experiencia que también se manifiesta en la paz y el recogimiento en el corazón de la afectividad y la imaginación.⁷ Además -lo que remite nuevamente a la *nepsis*- dicha tradición conoce una especie de “preparación” a la oración contemplativa que libera al psiquismo de pensamientos y conceptos que distraen al orante, a través del amor confirmado y expresado en la repetición de una jaculatoria o mantra, o bien en la afirmación silenciosa, sin palabras, del abandono en Dios (Roberts, 2008, p. 267).

3.2 Observancia, lectio divina, humildad. Vivir.

Se puede comprender, a partir de ahora, el sentido de la tríada “observancia monástica”, “*lectio divina*”, “humildad benedictina”, pues se apoya en la antropología del corazón y a la vez la realiza. Porque el “hombre corazón” se hace en esta experiencia diaria, mas no rutinaria –conclusión errónea a la que un observador desde el exterior, es decir, con “espíritu de turista”, probablemente llegaría- sino cíclica y de ahondamiento en el misterio de la vida y su consciencia.

La *observancia monástica* se refiere a las principales “actividades” que conforman la vida diaria benedictina: la liturgia, el trabajo y la misma *lectio divina*, pero que nunca olvida otros aspectos muy relevantes como la pobreza, la castidad, la estabilidad y la vida cenobítica (Roberts, 2008, p. 264). En este sentido, es muy importante constatar lo alejada que suele estar esta forma de vida de nuestra “programación moderna”, limitada a la esfera “humana-individual”, por ejemplo en la dedicación cuasi exclusiva al desarrollo de una cualidad o condición –sea principalmente física o mental-. La vida cenobítica benedictina-cisterciense limita estas apetencias “demasiado humanas” centradas en el ego, pues las permite hasta cierto punto. Claramente, no se trata de un simple capricho sino de la experiencia de una sabia tradición –que en las últimas décadas ha sabido alimentarse de prácticas *zen* e hinduistas-. Ninguna actividad, sea el trabajo, el sueño, la alimentación, ni aún la oración en soledad o en la salmodia comunitaria, se extralimitará tendiendo a monopolizar y desbalancear un ritmo de vida saludable para este hombre integral. Porque, por un lado, es una forma de vida que crea un balance psico-físico-espiritual; pero no se limita a un “método psicofísico” pues, por otro lado, tiende a generar en el monje la superación de una vida centrada en sí mismo hacia una centración en la fe y la esperanza en Dios (Roberts, 2008, p. 265).

El elemento de esta tríada que nos queda por analizar es la *humildad* (Roberts, 2008, pp. 269-275). Y aquí descubrimos nuevamente la relevancia de la antropología

⁷ Para un conocimiento de las dimensiones de la *Lectio divina*, su historia y su práctica para quienes desean desplegar una vida contemplativa, véase e.g. Bernardo Olivera (2013), Abad de la mencionada comunidad trapense de Azul.

del corazón. La humildad se relaciona íntimamente con la vida según el corazón *convertido* en Cristo, pues así como el corazón asume e integra el ser psicofísico, la humildad gobierna los actos corporales y la oración. La humildad de este “hombre corazón” –que continúa la memoria evangélica de los “pobres de espíritu”- integra y armoniza pensamientos, deseos, propósitos, actos y sentimientos; es una dinámica de la conversión a nivel cardio-espiritual, retorno a nuestro yo profundo, diferente al yo superficial o ego. Este movimiento de conversión –que fundado en Cristo no deja de ser *kénosis*- permite un conocimiento de nuestro ego y un desprendimiento de “nuestros diversos grados de soberbia: curiosidad, dejadez, alegría tonta, jactancia y los demás”, según escribe San Bernardo de Claraval en *Los grados de humildad y de soberbia* (Roberts, 2008, p. 271).

Al menos algo es muy claro en todo esto: la *humilitas* benedictina no se refiere a una experiencia limitada a la realidad psíquica, ni a un cambio básicamente moral de aceptación de normas y leyes, sino a una superación de estos puntos de vista en la trascendencia inmanente –si se me permite la expresión- del *Cristo cósmico y místico*. Nuevamente, el corazón es la dimensión humano-divina o el lugar de esta riqueza auténtica; como remarca Roberts:

estrictamente hablando, el corazón o espíritu no puede recibir disciplina directa alguna sino del Espíritu de Dios. La persona humana lo purifica no directamente, sino sólo de manera indirecta. Esto se debe a que la función de este centro del ser es dirigir y unificar todas las otras dimensiones de la persona humana actuando mediante las potencias del alma y del cuerpo que son distintas de él. Precisamente debido a este hecho, llama San Juan de la Cruz al corazón ‘la sustancia del alma (2008, pp. 272-273).

Indirectamente, los actos humanos corporales y psíquicos purifican el corazón; precisamente, la *obediencia* se dirige en este sentido. El otro modo indirecto de la espiritualidad benedictina radica en el silencio atento y receptivo, dispuesto a la escucha, donde reconocemos nuevamente la *hesequia*, siendo una primera etapa en esta disciplina la del dominio de la lengua –*taciturnitas*-, con lo cual se logra una apertura y disposición a la obra del Espíritu. Esta obra es la purificación directa que se experimenta –y esto es de suma importancia- en la humillación del *ego*, la oscuridad, sequedad, contradicción y conocimiento desagradable de sí mismo (Roberts, 2008, p. 273).

De este modo la *humilitas* del hombre corazón es, de la tríada, la dimensión que asume mayor importancia, aún más “que la observancia y hasta que algunas formas de oración continua. En ella se condensa el sentido de la profesión monástica.” (Roberts, 2008, p. 275).

4. Palabras finales

A partir del recorrido realizado, y retomando la problemática universitaria de partida, estimo que la *espiritualidad* es un canal imprescindible para renovar el planteo del *sentido* como instancia articuladora de la educación católica humana y profesional. Si tuviera que sintetizar lo que entiendo por *espiritualidad*, diría que es *hacer camino en y desde el corazón*. Es algo diferente a recorrer una senda dominada por el intelecto -como suele suceder habitualmente en la formación filosofía y teológica-. Podría decirse que es, en parte, una *experiencia* de carácter *integral*. Es lo que, por ejemplo, se rememora en el asombro que manifestaron los discípulos de *Emaús* en la fracción del pan: “En ese momento se les abrieron los ojos y lo reconocieron, pero él desapareció. Entonces se dijeron el uno al otro: ‘¿No sentíamos *arder nuestro corazón* cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las Escrituras?’” (Lc 24: 31-32 Biblia Latinoamericana). La *espiritualidad* puede ser atisbada como el *ser-camino*, siendo y viviendo relacionamente *en-desde Él* (dirían los Occidentales) o *en-desde Eso* (dirían en Oriente) con *conciencia*.

A su vez, la espiritualidad se vincula íntimamente con la filosofía. En síntesis, se trata de darle cabida a la *filosofía como ejercicio espiritual*, lo que significa una actitud o modo de vivir que no pierde de vista el *sí mismo* como material de trabajo primordial. Como podemos apreciar junto a la espiritualidad benedictina -que, según Hadot, hereda y transforma el paradigma antiguo de la filosofía como *conversión* del hombre-, se trata de una tarea que no parte de un *yo pienso* o *ego* dueño de sí que trabaja como un voluntario para su autosuperación -lo cual conduce a ciertas aporías o mejor dicho a “trampas” que no vienen al caso tratar aquí-, ya que no hay un punto de partida en la mente o en un centro intelectual. La prioridad es el *corazón*: centro de integridad e integración, “punto” de abrazo entre la inmanencia y la trascendencia -que propone una antropología de la apertura a la vida de manera fuertemente *relacional*, es decir, no egocéntrica.

A modo de explicitación de la consistencia de esta filosofía cristiana como ejercicio espiritual integral, la oración del corazón -tanto en la *Lectio Divina* como en la *Oración de Jesús* del *hesicasmo*-, a través de actitudes como la *nepsis* y la *hesiquia*, permiten dar cuenta de una vida que no consiste en “dormir” sino en “despertar” -que nos es otra cosa que el *perenne* llamamiento a la sabiduría de las distintas tradiciones espirituales-, a la escucha de lo que el día a día nos da y nos pide para vivir. Vida plena de sentido, indudablemente sagrada, divina. Como se puede apreciar, es en el corazón o “yo profundo” donde se despierta a la Vida, integrando y resituando significativamente la mente y el cuerpo. El monje no deja de lado el trabajo espiritual de su cuerpo y de su mente, atendiendo a los *pensamientos invasivos* -sus emociones, deseos- cuando come, ora, trabaja, se acuesta, etc.; ante todo como tarea purgativa o de preparación para ser raptado y transformado, disolviéndose los aseguramientos del *ego*. Se trata de vivir en el *Espíritu de Cristo*: pobreza o *humilitas*. Todo esto, realizado en el marco de una vida cíclica y de profundización en el *Misterio*, fundamentos de la *obediencia*.

Ahora bien, de estas notas sobre la espiritualidad del *corazón* o *consciencia* se desprenden algunos puntos a considerar:

-Es una vida integral que no edifica sobre la acción e intervención directa sin el “sostén” espiritual. Es decir, desde esta perspectiva, quien se dice “cristiano” no se asume esencialmente desde un dinamismo político, aunque se liberen fuertes efectos en tal sentido.

-Tampoco se trataría de fundamentar la vida en un sistema ético, aunque los efectos en la eticidad sean importantes para el cristianismo. Considero que el punto de vista moral debe ser fuertemente descentrado, ante todo el de una espiritualidad de la Ley –como lo anunció Jesús-.

- Las pulsaciones de la vida en el espíritu se debilitan en muchas ocasiones ante la insistencia en una formación filosófica y teológica teórica o intelectual. El predominio del intelecto o mente obstaculiza la corriente espiritual, reduce la vida al concepto o confunde aquella con éste en muchos casos.

En definitiva, la reducción a alguna de estas esferas –o a una combinación entre ellas- ha dado lugar a abstracciones nada inocuas, pues se liberan efectos negativos que en muchos casos han llegado a ser seriamente destructivos.

Pienso que este modo de entender la espiritualidad, como los mismos benedictinos lo asumen, no es privativo de ellos, sino que –con las debidas modificaciones y adaptaciones- es una forma de vida “filosófica” disponible para todo ser. Aún más, en un mundo como el actual, donde los opiáceos están a la orden del día –el apego del ego a las cosas, al “mundo”, resulta estimulado hasta el paroxismo por el consumo-, el despertar como conversión auténtica y no sólo a nivel de las “ideas” es más necesario y urgente que nunca – encontrando y resignificando así la vieja denuncia de Marx, pero, irónicamente... ¡para asumir la espiritualidad cristiana!-. No es casual que una de las características de la vida benedictina sea la hospitalidad: los monasterios reciben cada vez más viajeros que buscan sentido para sus vidas y se quedan con ellos algunos días para compartir parte de sus actividades. Tampoco es casual que la búsqueda de muchos se haya encausado hacia el *zen* o el *yoga* –lo que defiendo y considero sumamente importante desde una visión *transconfesional*-, muchas veces por falta de respuestas en las prácticas religiosas cristianas habituales.

Por lo tanto, ¿por qué no recibir las posibilidades que esta espiritualidad plantea para la educación universitaria? Las discusiones sobre los vínculos entre el saber filosófico, la teología y la formación específica de las facultades difícilmente puedan conducir a buen puerto si se permanece en una *perspectiva teórica* que discute sobre discursos y conceptos, *olvidando el suelo vivo del acontecimiento experiencial* en el que dicha discusión sería realmente productiva, es decir, con *sentido*. Como suele advertir el budismo, a veces confundimos la luna con el dedo que la señala.⁸

⁸ El par *humanismo cristiano-especialización profesional* puede conducir a un dualismo peligroso que obraría contra el objetivo de un saber integral y no fragmentado; en definitiva: a la “pérdida” del *sentido*. Preocupante posibilidad. Se me objetará que una salida podría ser la vinculación específica – a veces denominada “modalización”- de la filosofía y la teología con la disciplina o facultad en la que se imparten estas asignaturas, pero, aun así, permanece incólume e indiscutida la imagen de la filosofía como saber lógico-conceptual.

5. Bibliografía

- Casas, G. (2008). *Antropología filosófica. Orientaciones para un curso*. Córdoba: EDUCC.
- Colombás, G. M. (2004). *El monacato primitivo*. Madrid: BAC.
- Foucault, M. (2008). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Jäger, W. (2007). *En busca del sentido de la vida. El camino hacia la profundidad de nuestro ser*. Madrid: Narcea.
- Jäger, W. (2002). *La ola es el mar. Espiritualidad mística*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mujica, H. (2008). *Kyrie Eleison. Un método de meditación cristiana*. Buenos Aires: Guadalquivir.
- Olivera, B. (2013). *Lectio Divina. El beso de Dios a su pueblo creyente*. Buenos Aires: Talita Kum.
- Roberts, A. (2008). *Seguir y vivir. Guía a la profesión monástica hoy*. Buenos Aires: 2008.
- Secretaría Académica del Rectorado de la Universidad Católica de Santa Fe. (2014 a). *Documento para la reflexión hacia las celebraciones de los 50 años de la Declaración del Concilio Vaticano II "Gravissimum educationis" y de los 25 años de la Constitución Apostólica de San Juan Pablo II "Ex corde Ecclesiae"*. Santa Fe.
- Universidad Católica de Santa Fe. (2014 b). *Modelo Educativo*. Santa Fe.