

en muchos de esos pasajes «verdad» (*emet*) indica mas bien «fidelidad», en otros es indudable que al menos se acerca al sentido de verdad como expresión del conocimiento correcto de la realidad. En el Nuevo Testamento es claro este último sentido típico de la cultura helénica<sup>16</sup>.

La conducta humana, en esta perspectiva, ha de surgir de la verdad: de la verdad sobre del mundo hecho por Dios para morada humana; de la verdad sobre la naturaleza de la vida humana y su destino; de la verdad suprema que es Dios mismo. La verdad no sólo nos lo ha sido revelada, sino que «se hizo carne y habitó entre nosotros» (*Io* 1:24): el Verbo Divino asumiendo nuestra naturaleza, proclamó: «Yo soy la verdad» (*Io* 14:4).



JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN

## ***Espíritu y fuego***

**Un libro reciente de Mons. Héctor Aguer**

El presente volumen reúne una serie de conferencias pronunciadas en el año 1994 por el arzobispo de La Plata, Mons. Héctor Aguer, durante su ministerio previo como obispo auxiliar de Buenos Aires<sup>1</sup>. En la noticia preliminar (pp. 5-8) explica que el título está tomado del Evangelio (*Mt* 3:11; *Lc* 3:16) de las palabras con las que Juan el Bautista anuncia la proximidad del Mesías que «encierra una imagen sintética y bella de lo que se llama comúnmente la espiritualidad cristiana» considerada desde la perspectiva de sus modelos históricos «a partir del fundamento bíblico y tal como la vivieron en la Iglesia generaciones sucesivas de fieles».

El primer capítulo intitulado «El Pneuma y el Logos: Espíritu, espiritualidad, espiritualidad bíblica» (pp. 9-42) refiere la «espiritualidad» a la vida cristiana según el Espíritu Santo que tiene su origen en el bautismo y que se configura de acuerdo al Evangelio en la *secuela Christi*. Resalta la dimensión trinitaria de la vida cristiana en la que el Padre en-

<sup>16</sup> Cfr. *Io* 1:8, 14:6 y 17:17; *I Tim* 2:4; *II Tim* 2:25; *Tit* 1:1; *Hebr* 10:26; *II Cor* 6:7; *Eph* 1:13; *I Petr* 1:22; *II Io* 4:3; *III Io* 3:8.

<sup>1</sup> Héctor AGUER, *Espíritu y fuego* (Lima: Vida y Espiritualidad, 2001). 253 páginas. ISBN 9972-600-76-9.

gendra al Hijo en el cual se expresa plenamente y del encuentro del Padre y del *Logos*, brota el Espíritu de ambos, que es el Amor, el *Pneuma*, espirado por el Padre y el Hijo en su mutuo encuentro desde toda la eternidad. Identifica la espiritualidad como vida en el Espíritu es decir «la experiencia espiritual, por el Espíritu Santo del misterio de Cristo verificada en la experiencia de la vida sacramental, de la oración, de la obediencia de la fe, del cumplimiento de los mandamientos de Jesús, del intento de imitarlo, de la lucha contra el pecado» (p. 19).

Señala, a su vez, el grave error de considerar a la teología espiritual como algo facultativo para algunos creyentes exquisitos, como si la vida mística fuese un camino extraordinario, propio de carismas excepcionales. Muy por el contrario la tradición católica, tanto en los Padres de la Iglesia como en los autores medievales y los grandes teólogos, han comprendido que la teología es en realidad espiritualidad, oración, sintetizada magníficamente por Evagrio Póntico: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente eres teólogo» (*Sobre la oración*, 60). La espiritualidad cristiana es fundamentalmente una y la misma como es una y la misma la fe, la Revelación, el contenido de la fe sin perjuicio que pueda hablarse de diversas espiritualidades pero siempre referidas a maneras singulares de experimentar el único misterio.

La «espiritualidad bíblica» remite al *Logos*, la Palabra del Padre, y al Espíritu, por el cual esta Palabra queda consignada en la Escritura y expresada bellamente por los Padres de la Iglesia en el vocablo «embiblosión» (*embiblosis*). «Así que la Biblia es como el cuerpo del *Logos*» (p. 31). Por consiguiente, la Biblia es *fuentes* de espiritualidad cristiana en cuanto asimilación de la misma a partir de la lectura, audición (*fides ex auditu* [*Rom* 10:16-17]) y oración en la matriz vital de que es la liturgia de la Iglesia. Y es también fin en la medida que se alcance «una mentalidad bíblica» patentizada a lo largo del Antiguo y Nuevo Testamento, sobre todo en la vida de Jesús y en su relación con el Padre. El *Catecismo de la Iglesia Católica* (cfr. nn. 2558-2865) propone algunos modelos bíblicos de oración, como Abraham, Moisés, David, y ante todo la oración que Jesús nos transmite en el Padrenuestro: «En esta plegaria, como síntesis de la espiritualidad bíblica, encontramos las características esenciales de la oración cristiana: el diálogo de yo a Tú con el Señor, con Aquél a quien nos atrevemos a llamar Padre» (p. 41).

En el segundo capítulo titulado «Mística Objetiva: los Padres de la Iglesia» (pp. 43-77) el autor propone a los Padres como maestros de la fe que transmitieron la palabra de Dios en la predicación catequética. Leían la Biblia buscando a Cristo, centro de la Revelación y fin de la Ley. Ellos preparan lo que en la Edad Media se denominará como la teoría de los cuatro sentidos bíblicos: literal, alegórico, moral y escatológico. Es una espiritualidad litúrgica, «objetiva porque surge de la vivencia profunda de la fe, la esperanza, y la caridad que recibimos como don cuando se nos comunica el Espíritu Santo en los sacramentos y mística en cuanto se nos ofrece en el misterio del culto» (p. 59). La teo-

logía patristica incluye la fe, praxis y gnosis en cuanto contemplación de los misterios de Cristo y no una falsa gnosis que implica conocimientos exógenos que desprecian la vida moral.

Presenta a San Agustín como el modelo de la espiritualidad patristica en los siguientes tres aspectos: 1) la tensión entre lo temporal y lo eterno, ya que el hombre cristiano está normado por la presencia de Dios y tiene una realidad teonómica: hasta que descansemos en Él estaremos inquietos; 2) la dimensión cristológica de la vida de Agustín asume un papel principal en su espiritualidad porque presenta a Cristo como ejemplo, maestro y pedagogo; 3) concibe la vida cristiana como *la gracia de la caridad*, «como la búsqueda de la felicidad, lo que él llama *la vita beata*, la vida feliz; esto es, el amor y el gozo del verdadero Dios, que es el Dios trino» (p. 73). Agustín entiende la oración como el deseo de la caridad, el anhelo continuo de la vida eterna, por la fe, la esperanza y la caridad. Su legado espiritual habría que sintetizarlo «como un maestro de la sabiduría cristiana, que ha concebido y vivido la existencia cristiana como sabiduría» (p. 77).

En el tercer capítulo estudia a «Santo Tomás de Aquino y el humanismo medieval» (pp. 78-123). Para entender su postura espiritual lo hace en el marco del renacimiento medieval con elementos de una auténtica renovación religiosa en los siglos XII y XIII. Es en este último siglo que vive el gran doctor de la teología católica, llamado «doctor común» porque enseña a toda la Iglesia. Su espiritualidad y teología se la encuentra en los comentarios a la Sagrada Escritura y en las obras sistemáticas, especialmente en la *Suma Teológica*. Es una espiritualidad objetiva: «Esto quiere decir que el centro de esta espiritualidad está en Dios, que su objeto es Dios, la contemplación del misterio divino. La definiremos como un humanismo sobrenatural atento a las posibilidades de expansión de la naturaleza humana y de su realización en la gracia de Cristo» (p. 94). Es una espiritualidad trinitaria porque el Doctor Angélico expone el contenido de la Revelación de acuerdo a un esquema que parte del Dios Trino y que vuelve a Él. Contempla el misterio de Dios en sí, a continuación lo que ha salido de Dios y luego el retorno de la creación a Dios por obra del hombre y del ejercicio de la libertad humana que se adhiere, sostenida e impulsada por la gracia de Cristo y por el Espíritu Santo, al Dios Trino como su último fin. Y se comprende este movimiento de salida y regreso en la medida que el hombre sea concebido como imagen de Dios. El don de la gracia de Cristo re plasma la condición humana que había sido desfigurada por el pecado «y nosotros llegamos a ser plenamente imagen y seres humanos por la gracia de la redención, en el conocimiento y el amor de Dios, porque allí nos encaminamos a nuestra última realización en la configuración de la gloria en el gozo de la Trinidad. Allí la imagen será semejanza. Para el *Doctor Humanitatis* la gracia que es vida de la Santísima Trinidad tiene una modalidad crística expresada en los misterios de la vida de Cristo de donde brotan los sacramentos de la Iglesia. La teología de la

gracia es pensada en relación a Cristo también en su aspecto moral en su relación al Espíritu Santo, a las virtudes y los dones. Si la espiritualidad del Aquinate es un humanismo es porque ante todo valora fuertemente la creación comunicando a las creaturas diversamente su perfección y bondad. «Así es que toda la vida cristiana es concebida desde esta perspectiva de la capacidad del hombre para volver a Dios, porque Dios lo ha dotado de esta cualidad. Por eso decíamos que la gracia es gracia del Espíritu Santo, que es Espíritu de libertad» (p. 111). Acentúa la importancia de la categoría de «hábito», como un afinamiento de las potencias espirituales para que éstas puedan ejercerse de un modo recto y plenificante. Destaca el papel de las virtudes en la vida del creyente, en la caridad «forma de las virtudes» (*Summ. theol* II-II q. 23 a. 8c); de la prudencia, virtud de la inteligencia práctica; de la virtud de la religión como acto de culto a Dios. En la cuestión 83 de la *Suma* considera a la oración «como una súplica que inserta los deseos del hombre en el juego libre y misericordioso de la Providencia de Dios» (p. 119). El orante, movido por la gracia, pide, en un límite mínimo, la conversión y en un límite máximo el deseo de la caridad, deseo puro de la vida eterna.

«San Francisco de Sales y el humanismo moderno» (pp. 125-167) se intitula el acápite cuarto. Él será uno de los grandes protagonistas de la renovación católica en Francia, del movimiento cultural del humanismo. ¿Es posible un humanismo cristiano? El autor responde claramente al decir que «en el proyecto creador de Dios y en el dinamismo de la gracia redentora de Cristo está la posibilidad, y la posibilidad real de un verdadero humanismo [...] la afirmación fundamental de la teología católica de la gracia sostiene que sólo entrando en contacto con Cristo Redentor, el hombre puede realizarse plenamente en el orden específico de su humanidad, esto es en el despliegue de su libertad en el plano ético, moral y espiritual. Sólo en el ámbito de la gracia se da o puede darse el auténtico y más pleno humanismo» (p. 138). El momento cultural que le tocó vivir en Francia de fines del siglo XVI y principios del XVII es el humanismo de la reforma católica que brota de la fe del Concilio de Trento y del proyecto pastoral que surge de dicho Concilio. Escribió dos obras de gran importancia: la *Introducción a la vida devota* (1608) y el *Tratado del amor de Dios* (1616). La primera de ellas es de índole ascética. Devoción es la gracia de la vida cristiana, en cuanto embellece nuestro ser. «La devoción tiene pues que ver con el amor de Dios. Es, en definitiva, la gracia del amor, la gracia de la caridad, la gracia de la vida cristiana» (p. 150) Señala tres virtudes propiamente salesianas congenial a su personalidad humanista y a su método de dirección espiritual: la conformidad con la voluntad de Dios, la discreción y la amenidad. La primera en cuanto eleva y transfigura nuestra naturaleza hasta convertirla en «indiferencia —que no es apatía— y abandono —que no es pasividad— con la voluntad de Dios. La segunda «es una aplicación muy fina de la prudencia cristiana que trasunta una gran circunspección, es decir una atención a lo que nos rodea» (p. 159). La a-

menidad es la cordialidad, la amabilidad que en el orden sobrenatural manifiesta la caridad fraterna en una comunidad determinada. Estos elementos sirven para dar una idea de cómo era para Francisco la ascética cristiana, el combate cristiano: «algo enormemente pacífico» (p. 161). El *Tratado del amor de Dios* es una de las cumbres de la mística católica porque el San Francisco llama mística a toda oración, aún a la modesta meditación discursiva, en la medida en que ésta no puede quedarse en ella misma sino que debe conducir al coloquio con Dios, a la conversación íntima, personal, intransferible, con Dios. Distingue entre meditación, que suscita el afecto interior de la voluntad, y la contemplación, entendida como «la atención del espíritu concentrada en Dios, y eso de un modo simple y permanente» (p. 164). Utiliza la terminología de su tiempo de los «grados de oración», de oración mística. Habla de que el amor es extático, lleva a salir de uno mismo, nos pone a disposición de la persona amada. Puede afirmarse, pues, que «el humanismo de San Francisco de Sales, lejos de ser un humanismo terrestre, es un humanismo plenamente cristiano donde los valores del misterio cristiano han sido cuidadosamente asumidos en una síntesis muy armoniosa y serena» (p. 166).

«El Evangelio para nuestro tiempo: Santa Teresita del Niño Jesús» (pp. 165-208) constituye el estudio del capítulo V de la personalidad de Teresa Martin «en términos dinámicos, esto es mostrando su desarrollo, el trazado de los principales períodos de su vida» (p. 170). Nacida en una familia fervorosamente cristiana, desde niña tiene una gran claridad acerca del sentido de la existencia, del para qué de nuestra vida y a la vez una férrea voluntad de conformar su conducta a esa noción que ella tiene de la vida: «Esta conjunción de la seriedad acerca del sentido de la vida y la fe en la vida eterna va a explicar, en buena medida, el desarrollo futuro de su espiritualidad. Es decir que lo invisible, lo sobrenatural, forma para ella, espontáneamente, parte del mundo real» (p. 173). En sus primeros años de vida en el Carmelo desarrolla las principales virtudes de la vida monástica: el desasimiento, la humildad y la confianza y «lo más importante de todo, va comprendiendo que amar no depende tanto de ella sino de dejar obrar al Señor; depende más bien de la gracia de Dios» (pp. 181-182). El itinerario de su planteamiento es en una primera *etapa* «a la perfección por el camino del amor»; luego corrige aquello «al amor por el camino de la confianza». Ahora bien, ¿cómo descubre «su caminito», la *petite voie*? El primer punto es la dimensión intelectual: su deseo de ser santa; el segundo punto es la dimensión afectiva: la certeza íntima de que Dios no puede inspirar deseos irrealizables. El punto siguiente es la búsqueda de un camino nuevo que encuentra la respuesta en las citas bíblicas de *Proverbios* 9:4: «Si alguien es pequeñito que venga a mí», y de *Isaías* 66:12: «Como una madre acaricia a su hijito, así los consolaré yo; los llevaré en mi regazo y los acunaré sobre mis rodillas». Indaga el autor cuáles pueden ser las fuentes históricas del «caminito» señalando dos: 1) la de San Francisco

de Sales en su insistencia en que el amor se juega en las acciones más humildes» (p. 191) sin realizar actos extraordinarios; 2) otra fuente es la espiritualidad de los padres del desierto que pregonan la humildad como pobreza de espíritu y temor de Dios y la confianza, audaz y llena de gozo y la *amerimnía*, el despreocuparse de las cosas del mundo como indica Jesús en el Sermón de la Montaña (*Mt* 6:25ss). En un estadio más avanzado de la confianza que se llega al amor hay dos momentos culminantes: la ofrenda al amor misericordioso y el descubrimiento de la vocación al amor. Justifica Mons. Aguer su influencia tan marcada en el siglo XX porque «Teresa es antecesora de los grandes movimientos de renovación de la Iglesia que, comenzando a circular a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se hicieron más fuertes en el siglo XX: el regreso a la Sagrada Escritura, el retorno a los Padres, el conocimiento más cuidadoso de la historia de la espiritualidad cristiana, el descubrimiento de la Iglesia como lugar donde se vive la vida cristiana, el sentido nuevo del misterio pascual [...] Ella propone una espiritualidad pascual» (p. 206). Corona su expansión espiritual a lo largo del siglo XX la proclamación como Doctora de la Iglesia por el Papa Juan Pablo II en el año 1997.

Culmina su obra con el capítulo «El Oriente Cristiano y nosotros» (pp. 209-250). Su estudio parte de la base de una espiritualidad común de Occidente y Oriente puesto que los grandes problemas doctrinales y dogmáticos quedaron resueltos mucho antes de la separación del año 1054 y es así como se entiende la teología como la relación personal ejercida, en la oración del hombre cristiano, con Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo. Marca como hito inicial de la tradición espiritual del Oriente la *Vida de San Antonio* escrita por San Atanasio: le sigue los *Apotegmas* de los Padres del desierto y se diversifica luego en tres ámbitos: 1) el mundo semítico que comprende la espiritualidad siríaca, copta y armenia; 2) el mundo helénico, en el marco de la cultura griega que llega a lo que llamamos Occidente; 3) el mundo eslavo, en Rusia heredera de Bizancio. El autor da gran relieve al libro la *Filocalia de los Padres Népticos*, «que es como el testimonio escrito de la tradición espiritual de las Iglesias de Oriente» (p. 220). Es una antología de textos de los Padres y maestros espirituales publicada en Venecia en 1782, cuyos autores son Nicodemo el Hagiorita y Macario de Corinto. El vocablo *filocalia* significa «amor a la belleza» y *nepsis* significa, en griego, sobriedad, punto central de la espiritualidad del Oriente. La obra es una colección de textos que comienza con San Antonio el Grande, se prolonga a través de toda la patrística oriental y los grandes autores bizantinos hasta bien entrado el siglo XIV. Mons. Aguer destaca tres puntos centrales dentro de la vastedad de la espiritualidad del Oriente Cristiano: 1) la dimensión ascética; 2) la antropología espiritual; 3) la dimensión cósmica. La ascesis (ejercicio) es inherente al monacato por el cual los monjes desempeñan un papel primordial en la plasmación de la espiritualidad del Oriente, común a todos los estados de vida

sea laical, clerical o monacal a punto tal que un autor ruso contemporáneo (P. Evdokimov) «afirma que la espiritualidad cristiana es una, la monástica, y habla del monaquismo interiorizado de los laicos» (p. 223). Esta ascesis considera al pecado como único mal, que depende de nuestra libre elección y que se logra combatir mediante la penitencia que comprende dos conceptos fundamentales: la aflicción espiritual (*penthos*) y la compunción (*katányxis*). Estos dos sentimientos acompañan la conversión, cambio de pensamiento (*metánoia*). El camino de la ascesis tiene como fin la sobriedad (*nepsis*), que es un estado de continua vigilancia, una guardia del corazón para oponerse (*antírresis*) a los pensamientos apasionados (*logismói*). El hombre es visto «como un compuesto de tres dimensiones: el cuerpo, lo somático; el alma, la *psiquis*; y el *pneuma*, el espíritu. Pero, ¿qué es este *pneuma*? Es el misterio de la divinización, lo que nosotros llamaríamos la gracia o la presencia en el espíritu y en el cuerpo del Espíritu Santo» (p. 231). Otro concepto que el Oriente ha desarrollado inmensamente es el del *corazón*, como la sede por donde Dios entre en la vida humana con todas sus riquezas y que ha sido desarrollado por el «hesicasmo» movimiento florecido en el Monte Athos. Dicho vocablo proviene de *hesyjiá*, que en griego significa «silencio, tranquilidad, serenidad, soledad interior de aquellos que han descubierto el lugar del corazón para establecerse en él» (p. 235). También desempeña un papel fundamental en este tema la experiencia espiritual, que puede conducir tanto a la insensibilidad como a la plenitud (*pleroforía*), seguridad de estar habitado por el Espíritu de Dios. Por último, es de destacar el contexto cósmico y social de la vida cristiana en cuanto que *cosmos* «resume prácticamente su cosmovisión, es decir su manera de encarar el mundo, la vida, la existencia» (p. 241). Correlativa con esta idea unitaria del cosmos ha sido la *gnosis* como conocimiento espiritual del intelecto iluminado por la fe y por la acción de la gracia que permite que el hombre comprenda el sentido del cosmos y a través de él se eleve a la contemplación de Dios. Esta visión totalizante del mundo se expresa en la liturgia «[...] porque en la concepción misma de los ritos está el intento de representar un universo transfigurado por la luz del Tabor» (p. 244). Culmina su exposición con la oración dirigida a Jesús, método basado en la incesante invocación de la frase evangélica «Señor Jesús, ten piedad de mí», en tanto que «[...] la repetición de la oración de Jesús lleva al *éxtasis*, a la identificación con Jesucristo, a que el corazón del cristiano lata al conjuro del corazón de Dios, del nombre de Jesús» (p. 248).

En el ejercicio de su ministerio episcopal de enseñar y de anunciar el Evangelio de Cristo, Mons. Aguer realiza un excelente aporte con esta obra para discernir los modelos de la auténtica espiritualidad católica.