



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

García Mateo, Rogelio
San Juan de Ávila, maestro de oración
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 21, 2012, pp. 77-101
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35523355005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

San Juan de Ávila, maestro de oración

Saint John of Avila, a master of prayer

Rogelio GARCÍA MATEO

Profesor ordinario de Teología espiritual. Pontificia Universidad Gregoriana, Roma
garcia@unigre.it

Abstract: The reforming activity of the Master of Ávila was addressed not only to denouncing abuses and restructuring institutions, but above all to a renewal of the spiritual life in general; but this depends, naturally, on the form of prayer which is practiced. This is why he put so much effort in every way he could to help the believer to pray, meditate and contemplate deeply the mystery of Christ. Based on the «way of recollection» one finds in his writings, especially in the «Audi, Filia», his own theology and pedagogy of prayer, which in many aspects are yet to be systematized and spread. Perhaps this article may contribute to that.

Keywords: John of Ávila, prayer, reform, devotio moderna, Paulinism, meditation

Resumen: La actividad reformadora del Maestro Ávila no sólo se ocupó de denunciar abusos y reestructurar instituciones, sino ante todo de una renovación de la vida espiritual en general; pero ello depende, lógicamente, de qué forma de oración se practica. De aquí que él pusiera tanto empeño en todo lo que pueda ayudar al creyente a orar, meditar y contemplar en profundidad el misterio de Cristo. Partiendo de la «vía del recogimiento», se encuentra en sus escritos, sobre todo en el «Audi, filia», una teología y una pedagogía propias de la oración, que en no pocos aspectos están todavía por ser sistematizadas y propagadas. Tal vez el presente artículo pueda contribuir a ello.

Palabras clave: Juan de Ávila, oración, reforma, devotio moderna, paulinismo, meditación

En la génesis de la Edad Moderna europea los movimientos religiosos constituyen uno de sus elementos más relevantes; brotan de las nuevas realidades históricas adivinadas en los siglos XIV y XV. Un mundo sacudido por catástrofes colectivas, como la peste negra, por el Cisma de Occidente y por la inminente presencia del Anticristo, pero a la vez, con voluntad de cambio y de renovación: una civilización urbana, mercantil comienza a emerger con una economía dineraria y creciente cultura, que da paso a una juventud formada en escuelas y Universidades, y en medio de corrientes intelectuales y sociales que tienen ya signos del Renacimiento. La idea de reforma estaba vista en España no como una ruptura con el cristianismo establecido, como realizará Lutero, introduciendo interpretaciones dogmáticas propias y profundos cambios institucionales, sino como una revitalización de la fe en Cristo. En esta línea, san Juan de Ávila es uno de los reformadores más conspicuos. Entre los diversos aspectos de su actividad reformista destacan los referentes a la vida espiritual.

I. NECESIDAD DE UNA REFORMA ESPIRITUAL

El movimiento de reforma comenzó en España ya en la primera mitad del siglo XV. Se trata de las llamadas *congregaciones de Observancia*. Entre ellas destacan la Observancia franciscana, la Congregación de San Benito de Valladolid, la Observancia cisterciense de Castilla, la Observancia agustiniana, la dominicana y la Orden de san Jerónimo¹. Aun teniendo rasgos y objetivos comunes de recuperación y de reforma, sin embargo, hay que distinguir entre el modo de reforma monacal y el mendicante. La fisonomía de las observancias monásticas se caracteriza en sus comienzos por la austeridad y simplicidad de la vida ascética, por la revitalización de los aspectos comunitarios en lo disciplinar y en lo espiritual, y por la progresiva concentración de su gobierno. Con todo, el monasterio benedictino de Montserrat, en donde ya en este tiempo se practicó un eremitismo contemplativo, muestra que el alto grado de institucionalización no cerraba la puerta a formas más libres de asociación religiosa.

En cualquier caso, los modos observantes de vida religiosa presentan una fuerte tendencia testimonial con cambios estructurales importantes, provocando un deseo de reforma en sus propias órdenes y un reajuste disciplinar. Todo se inició como una reacción espontánea por parte de algún obispo, como Hernando de Talavera, y de algunos religiosos ante la situación decadente de muchos conventos; se partió de la propia tradición religiosa, pero, a la vez, se añadieron elementos con una fisonomía nueva.

En lo que respecta al contenido, no se hallan descripciones de experiencias místicas personales ni tratados doctrinales, sino que el principal objetivo es ante todo superar la relajación existente en muchos conventos y monasterios, retomando la regla primitiva en su integridad y fomentando la devoción, oración, mortificación y compunción. Pero la excesiva extensión de los tiempos de oración, seis o nueve horas diarias, y la acentuación de los ejercicios ascéticos favorecieron, ciertamente, la renovación de la oración y de la vida interior, pero, por otra parte, en no pocos casos, esto llevó a despreciar el estudio de la Teología y Filosofía, aduciendo que llevan más a la vanidad del saber que a la devoción.

Esta espiritualidad, sin embargo, evolucionó a finales del siglo XV hacia una creciente lectura y meditación de la Biblia, cuya ignorancia se sintió como lamentable. Esta evolución será favorecida por el nuevo arzobispo de Toledo (1495), el

¹ A este respecto J. García Oro resalta que la etiqueta de *reforma y observancia*, con que definitivamente se ha designado a estos movimientos, es tardía: «En sus orígenes, ni los fundadores se sintieron reformadores, ni mucho menos se proclamaron observantes. Fue una intuición y un estilo de vida lo que quisieron expresar. Por ello, fueron conscientes de que en su programa concreto de vida existían elementos tradicionales de la vida religiosa y también añadidas no contempladas por los legisladores». Cfr. J. GARCÍA ORO, *Reformas y observancias*, en M. J. MANCHO DUQUE (ed.), *En torno a la mística*, Salamanca, 1989, p. 23.

Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. No sólo se tradujeron escritos de la *Devotio moderna* como *De imitatione Christi*, sino también obras de san Agustín, san Gregorio, san Bernardo, san Buenaventura, san Juan Clímaco, santa Ángela de Foligno, Dionisio Areopagita, Hugo de Balma, ambos cartujanos, Ludolfo y Dionisio, Gerson, entre otros. Con estas obras Cisneros muestra que la reforma espiritual no debía quedarse solo en lo disciplinar, sino que se debía fomentar sobre todo su dimensión afectiva y mística de la fe.

Se procede metódicamente, según diversos grados con el deseo de entrar en relación con Dios, a través de sus beneficios, lo cual lleva, a su vez, a un reconocimiento de lo poco que él hombre es por sí mismo, que más tarde se llamará *aniquilación* (Ávila dice, como veremos, «anihilación»); en este sentido se resalta el valor de la austeridad, el negarse a sí mismo con la penitencia interna y externa, a imitación de Jesús, particularmente en su pasión y muerte. Para ejercitar más adecuadamente esta espiritualidad, los franciscanos de la Observancia crearon los *recolectorios* o casas de recogimiento. En ellas se insistía en la oración personal y comunitaria, en el ayuno, en el trabajo manual, en el silencio y en la pobreza, con el fin de reformar lo deformado según el espíritu de la primitiva regla. El movimiento observante iniciado por fray Pedro de Villacreces (†1422) se orientó hacia el eremitismo vivido en las cuevas de Arlanza y más tarde en La Salceda (Guadalajara)².

Una comunidad *villacreciana* es, ante todo, una ermita en torno a la cual hay unas celdas, construidas con enramadas, tierra y barro, a las que da faz una modesta fachada. De este modo se expresa el sentido ascético de la comunidad y su conformación social con las gentes más sencillas de entonces. El acento se pone no en la autoridad o la disciplina sino en la vida comunitaria, en la fraternidad. Es el diseño que ofrece Lope de Salazar en su *Breve memorial de los oficios activos y contemplativos* (*Memoriale religionis*), viene a ser como una aplicación del escrito de san Francisco *De religiosa habitatione in eremo*. En los escritos de la reforma villacreciana aparecen modelos y paradigmas de vida religiosa, como los que definen la vida eremítica franciscana, la perfección de la pobreza evangélica; pero también una importante producción de escritos que se caracteriza por definiciones sencillas y populares, y sistematizaciones de las vivencias espirituales, como la oración contemplativa o la radicalidad de la pobreza, de la humildad y de las otras virtudes. Así surgen *cuadernos* o apuntes sueltos, *memoriales*, *soliloquios*, *coloquios*, *ejercitatorios*, etc, con la intención de orientar la vida de oración o la vida espiritual en general.

Todo ello convierte a la reforma villacreciana en ejemplo testimonial y raíz visible de un haz de corrientes y movimientos que se van sucediendo y, a veces, relevando, de modo que a fines del siglo XV, sobre todo a partir de 1494, con la aprobación por parte de la Jerarquía de la reforma de la Observancia, fueron reconocidos

² M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976, p. 44.

e impulsados los grupos observantes como movimientos eclesiales³. Asimismo se abrieron a todos los cristianos los métodos más altos de oración con itinerarios claramente perfilados, así el abad de Montserrat, García de Cisneros, desarrolla la oración mental de la Devotio moderna con su *Exercitatorio de la vida espiritual*, publicada en 1500 primero en castellano y después, dentro del mismo año, en latín. Francisco de Osuna, Palma, Laredo y Francisco Ortiz desarrollan la vía del recogimiento; Juan de Cazalla y Juan de Valdés, la vía del beneficio; la de los alumbrados, que surge de la confluencia de los conversos y de las nuevas fórmulas del recogimiento. Se trata de manifestaciones diversas con denominadores comunes o, como resume M. Andrés:

Las reformas de Villacreces, de los benedictinos vallisoletanos y otras similares son santuarios de la espiritualidad peninsular. En ellas nació la primera escuela espiritual moderna española, claramente delineada en los escritos de Lope de Salazar y Salinas. Ellos reflejan una vida organizada al menos treinta años antes. Puesta en marcha en 1400-1425, alcanza su plenitud un siglo después (1497-1530) en las casas de recolección, en las cuales vivieron y escribieron Osuna, Palma y Laredo. A su vera crecieron las vías del beneficio y de los alumbrados. Ellos propulsaron la oración metódica intelectual y afectiva⁴.

De este modo surgieron formas de espiritualidad con rasgos comunes, de manera que hasta el 1525 no se constata el comienzo de una evolución en diversas direcciones. Escuelas espirituales propiamente dichas no aparecerán hasta el 1570, debido principalmente a la formación de escuelas teológicas.

Las corrientes espirituales en España, como sucede con la teología, la literatura, el arte, etc. se hallan en estrecha relación con las del resto de la cristiandad. Esto se vio fomentado por el Cardenal Cisneros no sólo a través de la publicación en castellano de obras espirituales de autores europeos, como se indicó antes, sino sobre todo con la creación de la Universidad Complutense (1508). Es esta la obra que Cisneros más cuidó y en la que más puso sus esperanzas para una reforma eficaz de la vida cristiana, que debía tomar en serio la renovación de la formación teológica y cultural, en particular la del clero, en cuanto fuerza directiva no sólo de la Iglesia, sino de la sociedad. A la Complutense vinieron a enseñar profesores que habían estudiado en París; incluso Erasmo fue invitado. En ella estudiaron Juan de Ávila (1520-1526) e Ignacio de Loyola (1526-1527). Aunque no coincidieran en el seguimiento de los cursos, sí es más que probable que llegasen a conocerse durante este tiempo⁵.

³ M. ANDRÉS MARTÍN, *La Teología Española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid, 1976, p. 367.

⁴ *Ibid.*, p. 404.

⁵ M. RUIZ JURADO, *San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 40 (1971), pp. 153-172.

II. PAULINISMO VIVENCIAL

Todos los que se han acercado a la figura de san Juan de Ávila, desde su primer biógrafo, Fray Luis de Granada, hasta hoy, coinciden en señalar que el periodo de persecución y reclusión, que, injustamente, tuvo que padecer⁶, fue un factor decisivo en su vida. Las diversas y duras situaciones que le ocasionaron el estar entre rejas y en peligro de ser condenado a muerte, se pueden suponer fácilmente: humillación, soledad, escarnio. Todo ello le llevó a una intensa reflexión y a una profunda vida de oración: a unas vivencias fuertemente purificativas y contemplativas. Fray Luis de Granada resalta que el mismo Juan le habló del gran significado que tuvo en su vida este suceso:

Y así, tratando una vez familiarmente conmigo de esta materia, me dijo que en este tiempo le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba de gran precio, que fue darle un muy particular conocimiento del misterio de Cristo: esto es, de la grandeza de esta gracia de nuestra redención y los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para alegrarnos en Dios y padecer alegremente por su amor: y por eso tenía él por dichosa aquella prisión, pues por ella aprendió en pocos días más que en todos los años de su estudio⁷.

Lo que dice aquí su primer biógrafo, lo subrayó M. Andrés:

La cárcel constituye para el joven sacerdote de Amodóvar el paso definitivo, en la oración del propio conocimiento y de seguimiento de Cristo, desde el asentimiento conceptual del misterio de la fe a la apropiación experiencial del mismo. En la prisión alcanzó plena madurez humana y cristiana e integró el misterio del Redentor en su vida. Ya no hablará de él a oídas, sino desde dentro. En la cárcel perfiló su ideal apostólico en el marco social, cultural, religioso y geográfico de las márgenes del Guadalquivir⁸.

Aunque no ha dejado o, por lo menos, no ha llegado hasta nosotros ningún texto que nos hable directamente de estas vivencias, sí se hallan claras referencias y alusiones en algunos de sus escritos, como la carta a sus amigos de Écija, escrita todavía en la cárcel o poco después de su salida⁹. Comienza con una cita paulina:

Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, el cual nos consuela en toda nuestra tribulación, de manera que podamos nosotros consolar a los que en toda angustia están; y esto por la consolación con la cual Dios

⁶ Estudio biográfico, en *Obras completas* de san Juan de Ávila, vol. I, BAC, Madrid, 2002-2003, pp. 35-59.

⁷ FRAY LUIS DE GRANADA, *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila*, Madrid, 1588, ed. A. HUERGA, en *Obras de fray Luis de Granada*, t. XVI, Madrid, 1997, p. 79.

⁸ M. ANDRÉS MARTÍN, *San Juan de Ávila. Maestro de espiritualidad*, Madrid, 1977, p. 42.

⁹ Carta 58, vol. 4,

nos consuela. Porque así como las tribulaciones de Cristo abundan en nosotros, así por Cristo es abundante nuestra consolación.

Este texto de 2 Cor 1, 3-7 revela con claridad cómo el espíritu paulino está ya por estas fechas muy acendrado en el alma del joven sacerdote, de unos 32 años. La consolación de la que aquí se habla, es mucho más que un sentimiento psicológico. Se trata ante todo de una experiencia del Paráclito, cuya actividad es consolar, como explica él mismo en uno de sus sermones: «El Espíritu Santo es Consolador, hermanos. ¡Cómo sabrá consolar, pues por su grandeza se llama así: *Consolador!*»¹⁰.

Ávila, como Pablo, no quiere vencer el sufrimiento ni como los hedonistas, ni como los estoicos. El sufrimiento no se convierte en placer. Esto sería masoquismo, pero la consolación y la serenidad se pueden trasparentar en medio del sufrimiento y la tribulación desde la cruz de Cristo. Ávila constata que en Pablo el valor y la serenidad ante los sufrimientos vienen no de sí mismo, sino de Aquel que lo conforta (Fl 4, 13). Las duras tareas apostólicas, los enfrentamientos inevitables, las persecuciones en nombre de la fe, no solamente no eliminan la consolación y la paz interior, sino que la afianzan. O, como continúa en su carta refiriéndose directamente a la vida del Apóstol:

Tres veces fue azotado con varas y cinco con azotes y una vez apedreado hasta que fue dejado por muerto; y perseguido de todo linaje de hombres, y atormentado con todo género de trabajos y penas, y esto no pocas veces; mas, como él en otra parte dice, nosotros siempre somos traídos a la muerte por amor de Jesucristo, porque la vida de Jesucristo sea manifiesta en nosotros (2 Cor 4, 11-12).

La encarnación del Verbo lleva consigo la pasión y la muerte. Nada tan opuesto a Cristo, que es la resurrección y la vida, como la muerte. Que Cristo, el hombre-Dios, muera, está al borde del absurdo, pues Dios en cuanto tal no puede morir, pero, de otra parte, muestra un Dios que es misericordia y solidaridad hasta el final, hasta el último sufrimiento humano. Mientras otras religiones preservan a Dios de todo dolor, en una impasibilidad lejana de todo dolor, la fe cristiana confiesa que la impasibilidad divina, lejos de significar insensibilidad al dolor humano, es, a la vez, pasión redentora por todos los sufrimientos humanos. Por ello, la vida del cristiano es un conformarse a Cristo hasta la cruz. De aquí que las tribulaciones que le advienen a Pablo le sirvan no para quejarse o protestar, sino para bendecir a Dios:

bendice en ellas y da gracias por ellas al Dador de ellas como por una señalada merced, teniéndose por dichoso de padecer algo por la honra de Aquel que sufrió tantas deshonras por sacarnos de la deshonra en que estábamos sirviendo a la vileza de los pecados

¹⁰ Sermón 27, vol. III, p. 331. Las citas de san Juan de Ávila están tomadas de *Obras completas*. Nueva edición crítica de I. SALA BALUST / F. HERNÁNDEZ, 4 vols. BAC, Madrid, 2002-2003.

y nos hermoseó y honró con su espíritu y adopción de hijos de Dios, y nos dio arra y prenda de gozar de Él y por Él.

Estos y tantísimos otros textos paulinos, citados en sus escritos¹¹, testimonian con claridad que su paulinismo no se queda en un conocimiento erudito del Apóstol y mucho menos se hace arma ideológica para combatir la institución eclesiástica, como en el caso de Erasmo, Lutero, Lefévre de Étaples, etc, sino que es, en primer lugar, algo fuertemente existencial, casi un factor identitario, del que él partió para una reforma de la Iglesia, poniendo en primer lugar la reforma que de sí mismo exige el seguimiento de Cristo. Es conocida la frase de uno que al escucharlo en una predicación afirmó: «Vengo de escuchar a San Pablo interpretar a San Pablo»¹².

III. VÍA DEL RECOGIMIENTO

Como anteriormente se dijo, la reforma de los observantes despertó un deseo de perfección evangélica, que tuvo sus primeros frutos en un intento general de asegurar una vida interior seria, encaminada a alcanzar una práctica de la meditación por medio de un método gradual. Ya Pablo sintió esta necesidad al recomendar a Timoteo que se ejercitara en la piedad, como en un verdadero y metódico deporte espiritual (1 Tim 4, 7-8). En la Edad Media, el acento se pone en lo que llegará a llamarse *exercitia spiritualia*. Eran la *lectio divina*, la meditación, el examen de conciencia, etc. Es en este periodo cuando aparece, sobre todo en los Países Bajos, Alemania y Francia, lo que se ha llamado «Devotio moderna». Precisamente después de un intenso retiro en la Cartuja de Colonia, el padre de esta corriente espiritual, Gerardo Groote (†1384), se dedicó a propagar esta espiritualidad que se caracteriza en sus contenidos por una profunda devoción a la persona de Jesús, como muestra el libro más representativo de la «Devotio» *De imitatione Christi*; en el plano del método, por los ejercicios relativos a las diversas facultades de la persona tanto afectivas como volitivas y cognoscitivas. Otra obra de grandísima importancia para la renovación espiritual del siglo XVI es el *Vita Christi Cartujano* (Alcalá, 1502-03), que tan decisiva fue para la conversión de Íñigo de Loyola y para sus *Ejercicios*¹³. Esta gran obra daba, como pocas, la posibilidad de conocer y contemplar el misterio de Cristo, pero su amplia extensión, de cuatro volúmenes, no la hacía manual; esto es precisamente lo que intentó el Abad de Monserrat, Fray García Jiménez de Cisneros, con el *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500), que fue el primero en abarcar en

¹¹ Cfr. Los índices de textos bíblicos en la nueva edición de las *Obras completas*.

¹² L. MUÑOZ, *Vidas del Padre Maestro Juan de Ávila*, Barcelona, 1964, lib. 1, cap. 9.

¹³ Cfr. R. GARCÍA MATEO, *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios Ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*, Madrid, 2002.

modo sintético y pedagógico los diversos aspectos de la oración, según las tres vías: purgativa, iluminativa, unitiva.

El deseo y la búsqueda de una mayor interiorización de la fe llevaron también a interesarse por las obras de Erasmo de Rotterdam, entre las que destaca el *Enchiridion militis christiani* (1503), donde propugna por primera vez la necesidad de una reforma religiosa, que, según él, debe consistir en alejarse de la fe que se centra en reliquias, procesiones y ceremonias, para encontrar la vía que conduce a la vida interior. El *Enchiridion* se publicó en castellano en Alcalá en 1526.

En este contexto de interiorización de la fe surgió también lo que ha venido a llamarse *vía del recogimiento*, que halla su expresión más conseguida en el *Tercer abecedario espiritual* de Fray Francisco de Osuna (1492-1540), uno de los autores espirituales más significativos del siglo XVI¹⁴. El *Tercer abecedario* (Toledo 1527) propone un método para ayudar al encuentro personal con Dios, desprendiéndose de todas las cosas y hasta de todo pensamiento discursivo. Es preciso desembarazarse de todo lo que no es Dios. Se apoya, entre otros, en los escritos del Areopagita, de san Agustín, de san Bernardo y de Gerson. Osuna muestra cómo el conocimiento de Dios alcanzado de esta forma conduce a una relación amorosa con Dios, que se alumbra con las virtudes teologales, y se perfecciona con los dones del Espíritu y las bienaventuranzas.

Su modo de exponer la vía del recogimiento está en la línea franciscana de la alegría espiritual y de la luz interior, según los *recolectorios* de los observantes villacreacianos de La Salceda. La estructura de estos abecedarios no sigue un orden temático preciso, sino, como su nombre indica, el de las letras del alfabeto. Lo cual hace que, sobre todo, el lector actual no halle fácilmente la claridad lógica a que está acostumbrado cuando lee un libro. Osuna aborda el complicado tema de la transformación del alma en Dios, que los alumbrados habían desorbitado¹⁵.

¹⁴ Nació en Sevilla, profesó en el convento franciscano de Alcalá, en cuya Universidad estudió. Terminados los estudios se retiró al convento reformado de La Salceda, no muy lejos de Alcalá, donde se practicaba la vía del recogimiento y del que había sido Guardián el cardenal Cisneros. Allí vivió y estructuró la espiritualidad del recogimiento. *Abecedario* significa manual. Los seis Abecedarios de Osuna forman cada uno un volumen considerable. El primer y segundo Abecedario expone la pasión de Cristo. El cuarto está dedicado al amor divino. El quinto contiene una recopilación sobre virtudes y medios ascéticos. El sexto está dedicado a las llagas de Cristo. Cfr. M. ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de mística española (1500-1700)*, Madrid, 1975, pp. 107-167.

¹⁵ Dentro del ambiente, generalmente sano y sincero, de reforma, se originaron doctrinas y prácticas subjetivistas, a modo de iluminismo, que, al rechazar la excesiva exteriorización de la piedad en reliquias y procesiones, despreciaban al mismo tiempo las mediaciones objetivas de la fe: los sacramentos, la Escritura, la institución eclesial, de modo que la Inquisición de Toledo promulgó un Edicto (22 de septiembre de 1525) en el que condenaba 48 proposiciones. Éstas no son artículos de un credo confesado por todos los adeptos a este movimiento, puesto que tal credo no existía o, por lo menos, no fue dado a conocer; se trata más bien de afirmaciones sueltas, dichas o atribuidas a personas procedentes de este movimiento. Cfr. M. BATAILLON, *Erasmo y España*, Madrid, 1983, p. 166 ss.

En el *Prólogo* resalta, en clara alusión a los alumbrados, cómo las cosas creadas no impiden, en principio, la contemplación, sino que «son escaleras» para llegar a Dios, de lo que se deriva que «mucho más lo será la sacra humanidad de Cristo, que es vía, verdad y vida»¹⁶. En el primer *Tratado* se declara, comenzando con la letra A, que «*anden bien siempre juntamente la persona y el espíritu*». Andar juntos persona y espíritu significa andar recogidos para no dar lugar al desasosiego interior (cap. 2). El segundo *Tratado* está dedicado a la acción de gracias (letra B) bajo el tema: «*Bendiciones muy fervientes frecuente en todas tus obras*». Se parte de que todo lo creado da gracias a Dios con su existencia. También el ser humano debe reconocer los beneficios recibidos, tanto de naturaleza como de gracia, rememorándolos en su interior (cap. 1-3) y bendiciendo a Dios en todas «nuestras obras» y también en las adversidades (cap. 4-8). Pero para el verdadero recogimiento, es necesario dominar también interiormente la sensibilidad y la afectividad humanas. Este es el tema del cuarto *Tratado* (letra D): «*Desembaraza el corazón y vacía todo lo criado*, pues en el corazón está lo más esencial e íntimo del ser humano, el principio del bien y del mal (cap. 1-2). El sexto *Tratado* (letra F) dice: *Frecuente el Recogimiento por ensayarte en su uso*; da las razones de este nombre y lo encuadra dentro de la *Theologia mistica* de Gerson, que, a diferencia de la especulativa, inicia a la contemplación de Dios suma verdad, por ello se llama también «de oración sabiduría», «arte de amor», «unión» (cap. 2); sobre todo se llama «recogimiento», porque recoge los hombres que lo usan haciéndolos de un corazón y un amor, quitando de ellos toda disensión y discordia» (cap. 3), o sea, recoge los sentidos, los movimientos afectivos, la memoria, el entendimiento y la voluntad, para de este modo subir a la cumbre del monte del Señor (caps. 4-5), distinguiendo tres modos de oración: vocal, mental y de recogimiento (Trat. 13, cap. 4). Los que se recogen de modo auténtico llegan a la parte principal del alma (sínderesis) donde la imagen de Dios está impresa por el Espíritu, que ora en el creyente con gemidos inenarrables (Trat. 21, cap. 1).

Se distinguen tres formas de silencio: 1) cuando cesan en el ánimo las fantasías; 2) sosiego para escuchar la palabra de Dios: «Oye, hija, e inclina tu cabeza»; 3) cuando calla el entendimiento para no pensar sino en Dios, contemplación unitiva (Trat. 21, cap. 4). Salta a la vista que el título de la obra avilina más conocida, «Audi, filia», tomado del salmo 44, se halle literalmente en el *Tercer Abecedario*. El conocimiento de la vía del recogimiento es lo suficientemente claro como para distinguirla de interpretaciones defectuosas, como la de los alumbrados. Precisamente en «Audi, filia» se halla una descripción de estas desviaciones:

Otros han querido buscar sendas nuevas, que les parecía muy breve atajo para llegar presto a Dios; y parecíales que, dándose perfectamente a él, y dejándose en sus manos,

¹⁶ Seguimos la edición de S. LÓPEZ SANTIDRIÁN, BAC, Madrid, 1998.

eran tan tomados de Dios y regidos por el Espíritu Santo que todo lo que a su corazón venía no era otra cosa sino lumbr e instinto de Dios. Y llegó a tanto este engaño que, si aqueste movimiento interior no les venía, no habían de moverse a hacer obra buena, por buena que fuese; y, si les movía el corazón a hacer alguna obra, la habían de hacer, aunque fuese contra el mandamiento de Dios; creyendo que aquella gana que en su corazón sentía era instinto de Dios y libertad del Espíritu Santo, que los libertaba de toda obligación de mandamientos de Dios; al cual decían que amaban tan de verdad que, aun quebrantando sus mandamientos, no perdían su amor¹⁷.

Esta forma de entender la vida de oración pone los sentimientos personales como norma fundamental, por encima incluso de los mandamientos; esto degeneró en un subjetivismo espiritual que no reconocía ninguna mediación objetiva. Ante tales tendencias Ávila explica:

Y si faltase ternura de devoción, no te penes por ello, pues no se miden nuestros servicios sino por el amor; el cual no es devoción tierna, mas un libre ofrecimiento y proposito de nuestra voluntad para hacer lo que Dios y su Iglesia quiere que hagamos, y para pasar lo que él quiere que padezcamos por darle contentamiento a él [...]. Desnudo murió Jesucristo en la cruz, desnudos nos hemos de ofrecer nosotros a él. Y nuestra vestidura sola ha de ser hacer su santa voluntad, según está declarada en los mandamientos de él y de su Iglesia, y recibir con amorosa obediencia lo que él nos quiese enviar, por duro que sea. Igualmente hemos de tomar de su mano la tentación y la consolación y darle gracias por uno y por otro¹⁸.

La vida de oración, como toda la vida cristiana, es siempre un conformarse a Cristo, buscando la voluntad divina de modo personal, pero sin olvidar las directrices generales de la revelación, como los diez mandamientos y las orientaciones de la Iglesia.

IV. ITINERARIO DE LA VIDA DE ORACIÓN

Al menos desde la Edad Media se hallan diversos escritos con el título de «vía» o «itinerario»; entre ellos sobresale el «Itinerarium mentis in Deum», de san Buenaventura, en el que partiendo de la realidad circundante invita al orante a entrar en sí mismo, como condición indispensable para entrar en contacto con Dios. De modo semejante, el recogimiento practicado y enseñado por el Maestro Ávila, está visto como un itinerario, un camino, que, cuando se recorre por primera vez, hay que tener en cuenta dos cosas: «La primera es llevar en aviso por do conozca si va errado o no. La segunda, que sepa el principio del camino, porque si no sabe por donde

¹⁷ Audi, filia (II), cap. 50, vol. I, 644. Las citas de san Juan de Ávila están tomadas de *Obras completas*. Nueva edición crítica de I. SALA BALUST / F. HERNÁNDEZ, 4 vols. BAC, Madrid 2002-2003.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 26, 592 s.

ha de comenzar a caminar, no podrá llegar al fin de la jornada»¹⁹. Ávila destaca una realidad primordial del ser humano: ser una naturaleza itinerante —«homo viator»— siempre en camino hacia el logro de una plenitud:

Todos los que en esta vida vivimos, somos caminantes; y lo que pretendemos es alcanzar el fin de esta jornada, que es la vida eterna; dado que los malos no consiguen este fin, y es porque no quisieron seguir el camino de virtud, el cual, si no lo erramos, nos llevará ciertamente hasta aposentarnos en la casa de Dios, que es la bienaventuranza²⁰.

En la trama de la vida el ser humano realiza, en efecto, un crecimiento, una maduración hacia la vida eterna, pero con paradas y crisis. En la Biblia, el camino aparece como *salida* (Gén 12, 1-5), *éxodo* (Éx 13, 17-18). Jesús recoge el tema del camino, llamándose a sí mismo «camino, verdad y vida» (Jn 14, 6), y pone las condiciones esenciales para seguir su camino, sobre todo la «conversión» (Mc 1, 15), un arrepentimiento sincero de los pecados y el comienzo de una vida donde el amor a Dios y al prójimo está por encima del amor propio. El primer aspecto, que Ávila establece en el itinerario del orante es precisamente la conversión: «Cuando fueres a ponerte en el lugar do por algún espacio hubieres de tener oración, lo primero que has de hacer es hacer la confesión general y conocerte por pecador e indigno de llegarte a poner delante de Dios»²¹.

Esto lleva a la *anihilación*, que no «es otra cosa, sino conocer cada uno lo que es». Por tanto, lo primero a considerar es de quién tiene el ser, «que lo tiene de Dios y no de sí; y así conocerá cómo ha de servir a Dios con él; y cómo no tiene de qué se gloriarse si tiene gentileza o gracia en el cuerpo, pues no es cosa suya, sino dada de otro»²². De este modo, se va pasando por las diversas facetas y cualidades del ser humano constatando que todo viene de Dios; con la «*anihilación*» se intenta descubrir la propia verdad. En «Audi, filia» se expresa, diciendo: «Tenéis, pues, esta orden en el mirar: que primero os miréis a vos, y después a Dios, y después al prójimo. Miraos a vos, porque os conozcáis, tengáis en poco: porque no hay peor engaño que ser uno engañado en sí mismo, teniéndose por otro de lo que es»²³. Conocer la propia verdad es en realidad lo que la humildad significa:

De lo ya dicho, y de muchas otras cosas, que los santos han hablado en alabanza del propio conocimiento, veréis cuán necesaria es esta joya para venir al conocimiento de Dios [...]. Y, por tanto, el primer cuidado que tengáis sea cavar en tierra de vuestra poquedad, hasta que, quitado de vuestra estimación todo lo movedizo que de vos tenéis,

¹⁹ Avisos para aprovechar en la oración, vol. II, p. 1023.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 1024.

²³ Audi, filia (II), vol. I, cap. 57, p. 658.

lleguéis a la firme piedra, que es Dios; sobre la cual, y no sobre vuestra arena, fundaréis vuestra casa. Y por eso decía el bienaventurado san Gregorio: «Tú que piensas edificar edificio de virtudes, ten primero cuidado del fundamento de la humildad; porque quien quiere tener virtudes sin ella es como quien llevase ceniza en su mano en contrario del viento». Lo cual dice, porque no sólo no aprovechan las virtudes sin la humildad, aunque sin ella no son virtudes, mas son ocasión de gran pérdida; así como el gran edificio sobre el pequeño y flaco cimiento es ocasión de caída. Y, por tanto, conforme a la alteza de las virtudes ha de ser lo bajo del cimiento de la humildad, para que el ánima esté firme, y no sea derribada por el viento de la soberbia²⁴.

Humildad, en cuanto reconocerse a sí mismo en la dimensión de la propia realidad, constituye la base de toda la vida espiritual. Ahora bien, ¿Cómo se alcanza el nivel necesario del propio conocimiento? No por una simple introspección psicológica o por un mero ejercicio de sinceridad consigo mismo y con los demás, sino, todo ello, como don de Dios. Él es el que da la verdadera humildad, «perseverando en sosiego, poco a poco veréis con la gracia de Dios lo que en vuestro corazón hay, aunque sea en los muy secretos rincones»²⁵. Conocerse a sí mismo y conocer a Dios constituyen las dos caras de un mismo proceso. «Y, si el Señor es servido de os dar este conocimiento que deseáis, sentiréis que viene en vos una celestial lumbre y sentimiento en el ánima, con que, quitadas unas gruesas tinieblas, conoce y siente ningún bien ni ser ni fuerza haber en todo lo criado, más de aquello que la bendita y graciosa voluntad de Dios ha querido dar y quiere conservar»²⁶.

Conforme el orante se adentra en el propio conocimiento, crece en el conocimiento divino no de una manera abstracta o teórica, sino experiencial y sapiencial, «conoce y siente» que todo bien, todo beneficio le viene de Dios:

Y si todavía eres incrédulo a este amor, mira los beneficios que Dios te tiene hechos, porque todos ellos son prendas y testimonios de amor. Echa la cuenta de todos ellos cuántos ellos son, y hallarás que todo cuanto hay en el cielo y en la tierra, y todos cuantos huesos y sentidos hay en tu cuerpo, y todas cuantas horas y momentos de la vida, todos son beneficios del Señor. Mira también cuántas buenas inspiraciones has recibido y cuántos bienes en esta vida has tenido, de cuántos peligros en esta vida te ha librado, en cuántas enfermedades y desastres pudieras haber caído si Él no te hubiera librado, que todas estas son señales y muestras de su amor²⁷.

Pero este amor se manifiesta sobre todo en la Pasión salvadora de su Hijo:

Los que muchos se ejercitan en el propio conocimiento, como tratan a la continua y muy de cerca sus propios defectos, suelen caer en grandes tristezas, desconfianza y pu-

²⁴ *Ibid.*, cap. 58, p. 661.

²⁵ *Ibid.*, 662.

²⁶ *Ibid.*, cap. 67, p. 679.

²⁷ Tratado del amor de Dios, vol. I, p. 952 s.

silanimidad de corazón; por lo cual es necesario que se ejerciten en otro conocimiento que les alegre y esfuerce, mucho más que el primero les desmayaba. Y para esto, ninguno otro hay igual como el conocimiento de Jesucristo nuestro Señor, especialmente pensando cómo padeció y murió por nosotros²⁸.

Quien conozca con profundidad el beneficio del amor de Cristo, se sentirá evidentemente movido a corresponder a tal amor aun cuando sólo sienta trabajos y tribulaciones. «Por tanto, no debéis considerar la pasión y tener compasión, como quien mira este negocio de talanquera, sino como quien ha de acompañar al Señor en el mismo padecer. Y con mirarle a él, cobrad vos esfuerzo para beber su caliz con él, por mucho que os amargue»²⁹. De todo cuanto le ocurre, positivo como negativo, el orante sabrá sacar provecho, viendo siempre expresiones del amor divino, de manera que en todas las circunstancias de su vida personal y social, alegre y triste podrá recogerse en oración. Sin embargo, es conveniente dedicar algunos tiempos fijos de oración para vivir más plenamente en el recogimiento, «porque no tener algunos ratos de ella, sería yerro muy grande»³⁰.

Por el contrario, ejercitarse en ella conduce a un conocimiento que «excede al que alcanzamos por nuestras razones y conjeturas, como de quien va a cosa cierta [...]. Y los propositos buenos y fuerza que allí se cobran, suelen ser, sin comparación, mas vivos y salir más verdaderos». Y citando a San Agustín añade: «Mejor se sueltan las dudas con la oración que con cualquier otro estudio».

Son numerosos los consejos prácticos que el Maestro Ávila da para una oración provechosa. Se necesita ambiente, tomar conciencia de la presencia de Dios, pensar, sentir, examinarse, etc. Pero él resalta siempre la gratuidad del recogimiento: «Y de ninguna manera presumáis en el acatamiento de Dios, de estribar en vuestras razones ni ahinco [...]. Y sabed que este negocio más es de corazón que de cabeza, pues el amar es el fin del pensar»³¹.

Ávila en sus consideraciones sobre la oración no está hablando teóricamente, sino desde una amplia y profunda experiencia pastoral y sobre todo personal. Según sus biógrafos su oración duraba dos horas por la mañana y dos por la tarde. O, como dice L. Muñoz: «Vivía de oración, en la que gastó la mayor parte de su vida»³². Él mismo la recomendaba insistentemente: «Si tuviesedes callos en las rodillas de rezar y orar, si importunásedes mucho a Nuestro Señor y esperásedes de Él que os dijese la verdad, otro gallo os cantaría. ¿Quieres que te de su luz y te enseñe? Tén oración, pide, que darte ha. Todos los engaños vienen de no orar»³³.

²⁸ Audi, filia (II), cap. 68, p. 680.

²⁹ *Ibid.*, cap. 76, p. 699.

³⁰ *Ibid.*, cap. 6, p. 551.

³¹ *Ibid.*, cap. 75, p. 696.

³² Vida, lib. 3º, cap. 14.

³³ Sermón 13, vol. III, p. 192.

Su rica experiencia oracional se refleja en todos sus escritos, sobre todo, como estamos viendo, en «Audi, filia», particularmente en los capítulos 70-75, de la edición de 1574. En el capítulo setenta se hace una descripción general de la oración: «Y por la oración entendemos aquí una secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios, ahora sea pensando, ahora pidiendo, ahora haciendo gracias, ahora contemplando, y generalmente por todo aquello que en aquella secreta habla se pasa con Dios».

Según esto, es ya oración toda forma de comunicarse con Dios: «ahora sea pensando», es decir considerando todo aquello que compone la existencia del ser humano. Pero no se puede comunicar, de verdad, con una idea o con una fuerza impersonal. Quien hace oración se halla frente a la sabiduría suprema que lo conoce profundamente y sabe cuáles son sus límites; por ello, el que ora ejercita la fe en la presencia de Dios, que se deja sentir e invita a que se le pida. En la oración se vive la reciprocidad que existe entre Dios y el hombre: Tú-yo («ahora pidiendo») y yo-Tú («ahora haciendo gracias») o sencillamente «contemplando» en una relación interpersonal con Dios con «secreta habla», lo cual responde a la realidad del hombre, en cuanto creado a imagen divina. De todo ello se deriva que la oración ejerce una función que transforma al creyente según un proceso de purificación.

Ávila conoce y aplica el camino purificativo de la triple vía: purgativa, iluminativa, unitiva³⁴. En la primera, propia de los principiantes, se subraya el esfuerzo del creyente que, ejercitando la memoria, el entendimiento y la voluntad, se ve delante de la grandeza y santidad de Dios, adquiriendo conciencia de la distancia que lo separa de él, debido sobre todo al pecado. Al tomar conciencia de la santidad de Dios, el orante percibe el profundo desequilibrio que el pecado ha introducido en él, despertando el deseo de conversión: «Es menester primero ejercitarse en mortificaciones y en obras de obediencia, humildad, cosas bajas; y mandando estas cosas, darle forma, como se barre o hace otra cosa baja, decille cómo Dios la alimpia y purifica, etc»³⁵. En «Audi, filia» se dice:

El primer paso que el ánima ha de dar, allegándose a Dios, ha de ser la penitencia de sus pecados. Y para que ésta fuese bien hecha aprovecha mucho desocuparse de todos negocios y de toda conversación, y entender con cuidado en traer a la memoria los pecados de toda su vida, sirviéndose para ello de algún confesonario. Y, después de los haber bien gemido, confesarlos con médico espiritual que le pueda y sepa dar remedio competente [...]. Servirle ha también, para esto, mirando una imagen del cruzifijo, o acordándose de él... Y mírele bien de pies a cabeza, ponderando por sí cada tormento, y llorando cada pecado, pues las penas del señor corresponden a nuestras culpas³⁶.

³⁴ Como es sabido, esta división tripartita, está inspirada en la filosofía helénica y fue introducida en el cristianismo por la patrística, aparece ya en Evagrio Pontico (hacia el 400) y en el Areopagita (entorno al 500). Cfr. D. BARSOTTI, *Itinerario dell'anima a Dio*, Brescia, 1976.

³⁵ Pláticas espirituales, 3ª, vol. I, p. 821.

³⁶ Audi, filia (II), cap. 71, vol. I.

La acción purificadora de la oración continúa con la iluminación, propia de los que, convertidos, quieren seguir a Cristo, luz del mundo, con la práctica de las virtudes morales y teologales. «Comienza el proficiente, que es cuando se siente el hombre ya movido con dones de Dios –*quia donum differt a virtute*–, cuando dice Dios *ascende superius* (Lc 14, 10) [...] Cuanto tiene un hombre de este don de Dios, tanto tiene de proficiente, y así se hace como un niño que aprende de su maestro (cf. Is 50, 4-5)»³⁷. La acción purificadora es ahora mucho más intensa, porque es movido por los dones del Espíritu Santo, que transforma al orante comunicándole un nuevo modo de conocimiento que se deriva del amor divino, que es lo que en verdad perfecciona y une con Dios:

Y cuanto tiene de esto (de amor), tiene de verdad; y de aquí se vienen a formar las virtudes de otra manera que antes, y así llama Santo Tomás virtudes infusas a las morales [...]. Ya en ellas no se para tanto como en el amor de la verdad y del Dador de ellas; y ésta es la vida espiritual [...]. No amor de afición, sino de la verdad; el entendimiento ilustrado y la voluntad encendida y la obra ayudada con impulsos de Dios, obrando Él y nosotros con Él³⁸.

La unión con Dios hace salir al orante de sí mismo para unirse con la divinidad, restaurando en él a través de Cristo la semejanza divina que se hallaba deformada por el pecado. Santo Tomás de Aquino, para expresar esa transformación unitiva habla de la «*connaturalitas*» que el orante llega a poseer en virtud de su unión con Dios³⁹. O, como dice san Pablo: «El que se une al Señor forma un solo espíritu con él» (1 Cor 6, 17). Así como el amor humano crea una «simpatía» entre las personas que se aman, de modo semejante, pero a un nivel muy superior, se produce en la vía unitiva una «*connaturalitas*» del orante con Dios.

La triple vía, tal y como el Maestro Ávila la entiende, no constituye un proceso rígido de etapas claramente sucesivas. Su intención es, más bien, dar indicaciones para mostrar que la oración requiere un crecimiento, una maduración hacia la «visio beatifica». Se observa, además, cómo el itinerario que se recorre en la oración está plenamente en armonía con la vida litúrgico-sacramental; también aquí se puede hallar una triple fase: el comienzo con el bautismo, la confirmación y la eucaristía (iniciación cristiana), la progresiva maduración con los sacramentos del matrimonio y del orden sacerdotal, y la final con la vida eterna (sacramento de enfermos y viático). Unido a la vida litúrgico-sacramental y comunitaria existe, pues, el camino personal e irrepetible de cada cristiano con Dios, con sus problemas y vicisitudes, que se desarrolla en la oración personal.

³⁷ Pláticas espirituales, vol. I, p. 822 ss.

³⁸ *Ibid.*, p. 824.

³⁹ Sth III, q. 45, a. 2, *Respondeo*.

V. MEDITACIÓN, CONTEMPLACIÓN

Estos dos modos de oración son los que el Maestro Ávila más desarrolla. *Meditación* en sentido genérico significa la consideración atenta de algo, sea de carácter religioso, ético, estético filosófico, científico, etc, para conocerlo mejor. La meditación ha tenido siempre un lugar importante en la vida cristiana; pero fue durante la Edad Media cuando adquirió un puesto determinado entre los ejercicios de piedad. En la *Scala claustralium*, de Guigo el Cartujo, o sea, la escalera por la cual el creyente puede elevarse de la tierra al cielo, la meditación está situada después de la *lectio* en el sentido de que ella elabora, trabaja, «rumia» lo que se ha leído en la Sagrada Escritura o en otro texto religioso. Luis de Granada, discípulo y biógrafo de san Juan de Ávila, dice que llama oración mental a la meditación o consideración de las cosas de Dios⁴⁰. En «Audi, filia», al tratar del «propio conocimiento», se dan indicaciones para hacer la meditación:

Tomad primero algún libro de buena doctrina, en que como espejo, veáis vuestras faltas, y con él toméis manjar con que vuestra ánima sea esforzada en el camino de Dios. Y este leer no ha de ser con pesadumbre, ni pasando muchas hojas, mas alzando el corazón a nuestro Señor, suplicarle que os hable en vuestro corazón con su viva voz, mediante aquellas palabras que de fuera leéis, y os dé el verdadero sentido de ellas [...]. Y algunas veces conviene interrumpir el leer, por pensar alguna cosa que del leer resultó, y después tornar a leer; y así se van ayudando la lección y la oración⁴¹.

El que medita aplica, pues, el espíritu y el corazón a lo que Dios le diga a través del texto escrito, generalmente la Sagrada Escritura, procura dar a su fe un carácter más profundo; aunque tome como medio de meditación cosas no directamente religiosas, como puede ser la propia vida o decisiones importantes que se deben tomar, se encuentra siempre en la presencia de Dios, no sólo porque es el creador del universo, estando en todo lugar, sino porque, además, habita en el interior del creyente:

Y con el corazón así devoto y recogido, podéis comenzar a entender en el ejercicio de vuestro propio conocimiento; y de esta manera, vuestras rodillas hincadas, pensaréis a cuán excelente y soberana Majestad vais a hablar. La cual no la penséis lejos de vos, más que hinche cielos y tierra; y que ninguna parte hay en que no esté, y más dentro de vos que vos misma. Y considerando vuestra pequeñez, hacerle una entrañable reverencia, humillando vuestro corazón como una pequeña hormiga delante de un ser infinito, y pedirle licencia para hablarle. Y comenzad primero en decir mal de vos, y rezad la confesión general, y acordándoos particularmente de lo que aquel día hobiéredes pecado⁴².

⁴⁰ *Memorial de la vida cristiana*, Trat 6, cap 1.

⁴¹ Audi, filia (II), cap 59, vol. I, p. 663.

⁴² *Ibid.*, 664.

El que medita se dirige a la Majestad infinita de Dios franca y confiadamente; se trata de reconocer su grandeza con reverencia filial, no de esclavitud. Es, pues, el Hijo, que no retiene para sí su filiación divina, sino que la extiende a todos y es el modelo de toda oración. El Espíritu enseña e interioriza la actitud de infancia espiritual que Jesús presenta en su vida y mensaje (Mt 11, 5). Se trata, en realidad, de algo que es esencial a la vida cristiana, que, pese a los defectos, no desiste en perseverar: «La escuela donde habemos de deprender es Cristo, y Él es nuestro amparo. *Omne quod dat mihi Pater, ad me veniet, et eum qui venit non eiiciam foras; et nemo veniet ad me nisi Pater meus traxerit illum*»⁴³. Pero ser atraído por el Padre es obra del Paráclito. «Es el Espíritu Santo un despertador –dice Cristo– que os enviará el Padre (Jn 15, 26) y llámase *Paracletus*, Consolador y Exhortador. Consolador, porque, aunque riña algunas veces no se va sin dejar consuelo»⁴⁴. La meditación cristiana se realiza siempre en un ambiente trinitario, y puede complementarse, con la oración vocal, con cantos, con devociones personales y oraciones de intercesión:

Después rezad algunas devociones que debéis tener por costumbre; no tantas, que demasadamente os fatiguen la cabeza y os saquen la devoción; ni tampoco las dejéis del todo, porque sirven para despertar la devoción del ánima, y para ofrecer a Dios servicio con nuestra lengua, en señal que él nos la dio. Y por eso nos enseña san Pablo *que hemos de orar y cantar con el espíritu de la voz y con el del ánima* (1 Cor 14, 15). Y estas oraciones no sólo sean para pedir mercedes a nuestro Señor para vos, mas por aquellos por quien tenéis especial obligación, y por toda la Iglesia cristiana⁴⁵.

La meditación se aplica más en las vías purgativa e iluminativa, mientras que la contemplación es más propia de la vía unitiva. Contemplar es, como meditar, una capacidad presente en todo ser humano, en cuanto constituye una forma selecta de conocimiento y de amor, caracterizada por la simplicidad del acto⁴⁶. Se halla no sólo en el ámbito religioso, sino también en la reflexión filosófica y científica, y en la creación estética. Los monjes no sólo ejercitan la oración contemplativa con el canto litúrgico comunitario, sino también con la oración mental individual, así, a la *lectio* y *meditatio* siguen la *oratio* y *contemplatio*. Guigo II el Cartujo explica la relación que existe entre estas operaciones: la lectura lleva el alimento sólido a la boca, la meditación lo parte y lo mastica, la oración lo saborea y la contemplación es ese sabor mismo que llena de gozo y sacia al alma⁴⁷.

En sintonía con toda esta tradición Ávila resalta que la primera actitud contemplativa es la escucha de la palabra de Dios, como ya el título de su obra, «Audi, filia»,

⁴³ Lecciones sobre 1ª San Juan (I), vol. II, p. 151.

⁴⁴ Sermón 29, vol. III, p. 358.

⁴⁵ Audi, filia (II), cap 59, p. 664.

⁴⁶ Cfr. *Contemplation*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, II.2, 1715-1762.

⁴⁷ *Scala claustralium*, PL 184, 475 ss.

pone en primer plano. Para llegar a la unión contemplativa, hay que profundizar continuamente en el conocimiento propio y en la conformación a Cristo desde la contemplación de su Palabra. Pero al entrar en la contemplación, el orante se encuentra con la trascendencia divina de un modo mucho más intenso y sublime que en la meditación, teniendo la impresión de un profundo «silencio» y «niebla», como fue el caso de Moisés «cuando se acercó a tratar con el Señor en el monte, dice las Escritura *que entró en la obscuridad o niebla* donde estaba el Señor (Éx 4, 18)»⁴⁸. Pero en esta «oscuridad» es donde, paradójicamente, más se encuentra a Dios:

Cosa muy extraña parece de Dios poner su morada en tinieblas, pues es lucidísima *Luz, en el cual ningunas tinieblas hay*, como dice san Juan (1 Jn 1, 5). Mas porque es Luz tan lúcida y tan sobreluciente que, como dice san Pablo, *mora en una luz que nadie puede llegar a ella* (1 Tim 6, 16), dícese *morar en tinieblas*, porque ningún ojo criado, de hombre o ángel, puede con su razón alcanzar sus misterios. Y por eso, para el tal ojo, tinieblas se llama la luz; no porque sea luz oscura, mas porque es luz que excede a todo entendimiento sobre toda manera⁴⁹.

Aquí Ávila comenta 1 Jn 1, 5 con la teología mística del Areopagita, que fue uno de los primeros en resaltar la dimensión inefable de la unión mística: «Ahora que escalamos desde el suelo más bajo hasta la cumbre, quanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos plenamente al inefable»⁵⁰. Este silencio unitivo es en sentido avilino expresión de la admiración y adoración que produce la contemplación de la cercanía de Dios: «Y este silencio es honra muy propia de Dios, porque es confesión que se le deben tales alabanzas, que son inefables a toda criatura»⁵¹. En estrecha relación con el silencio está la «ausencia» de Dios, que aparece con frecuencia, señal de que la vivió intensamente, como se desprende de la estancia en la cárcel, afrontándola con dolor y serenidad⁵²:

Y de esta manera trata el Señor a los suyos: que los deja muchas veces en trances de tanto peligro que no hallán dónde hacer pie, ni hallán en sí un cabello de fortaleza a que se asir, ni se pueden aprovechar de los favores que en tiempos pasados han recibido de Dios y quedan como desnudos, y en unas oscuras tinieblas entregados a persecución. Mas súbitamente, cuando no piensan, los visita el Señor, y libra; y deja más fuertes que antes estaban⁵³.

En estas experiencias de ausencia, silencio, desolación y oscuridad, el Maestro Ávila coincide con toda la tradición mística cristiana desde Pablo de Társo hasta Te-

⁴⁸ Audi, filia (II), cap. 31, p. 606.

⁴⁹ Audi, filia (II), cap. 31, p. 606 s.

⁵⁰ *Mística Teología* 3.1033BC.

⁵¹ Audi, filia (II), cap. 31, p. 607.

⁵² J. ESQUERDA BIFET, *Diccionario de San Juan de Ávila*, Burgos, 1999, p. 87 s.

⁵³ Audi, filia (II), cap. 29, p. 601.

resa de Calcuta, en particular con sus coetáneos, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. La experiencia del amor divino es unión con Cristo, a modo de un «desposorio» con la humanidad, que comenzó en la encarnación del Hijo y culminó con su muerte y resurrección. Esta intimidad de alianza esponsal se realiza no sólo a nivel eclesial, sino también en el ámbito personal, especialmente en el camino de perfección, que culmina en la contemplación mística. La intimidad y la peculiaridad del amor nupcial se tratan en el «Audi, Filia», particularmente en los últimos capítulos, que responden al versículo 12 del Salmo 44 (45) y *cobdiciará el rey de tu hermosura*. Ávila se pregunta extrañado:

Dichosa cosa es enamorarse el ánima de la hermosura de Dios; mas ni es de maravillar que la fea ame al todo hermoso, ni es de tener en mucho que la criatura ame a su Criador, pues se lo debe, y recibe de ello eterna paga. Mas enamorarse y placerse Dios en su criatura, esto es de maravillar y agradecer, y cosa de que tener inefable causa de gloriarse y gozarse. Si es grande honra ser un preso por Jesucristo, y por título muy honrado se llama Pablo *preso de Jesucristo* (Ef 3,1), teniendo en el cuerpo cadenas de hierro y en el ánima cadenas de amor, ¿qué será tener por nuestro el corazón de Dios, el cual da a todo sí? Porque de quien es nuestro corazón, de aquel somos sin duda. Grandes y muchos son los bienes que la infinita y divina bondad da a los hombres; mas no haciendo mucho caso de todos ellos, en comparación de éste. Dice Job: *Señor, ¿qué cosa es el hombre, porque lo engrandesces y pones en él tu corazón?* (Job 7,17). Dando a entender que, pues, por dar Dios el corazón, se da él, tanta diferencia va de dar su corazón por amor a dar otras dádivas, cuanto va de Dios a la criatura. Y, si por otras dádivas debemos dar gracias, la principal causa es porque nos las da con amor; y sin en ellas nos debemos gozar, mucho más por hallar gracia y amor en los altísimos ojos de Dios⁵⁴.

Este denso texto explica que lo decisivo no es que el hombre quiera superar la «fealdad» de su ser, los pecados y carencias de su vida en el amor divino. El amor, así entendido, puede llevar fácilmente a una forma de egocentrismo. Lo que importa, lo verdaderamente nuevo de la fe cristiana está en que «Dios nos amó primero»; no espera a que se vaya a él, sino que él ha venido por sí mismo, sin que ninguno lo pida, de manera gratuitamente salvadora, al mundo y a cada uno de los seres humanos. De aquí que lo principal no sean las «dádivas», sino el amor que ellas manifiestan, y que el Nuevo Testamento llama *agape*, para no confundirlo con el *eros*, un fuerte deseo de poseer y disfrutar del bien buscado. Para el *eros* carece de sentido hablar de entregarse y sufrir por los indignos y repugnantes, y mucho menos por los enemigos. Sin embargo, en el *agape* de Cristo esto es esencial:

Hermoso llama David a Cristo *sobre todos los hijos de los hombres* (Sal 45,3); mas este hermoso sobre hombres y ángeles quiso disimular su hermosura, y vestirse, en su cuerpo

⁵⁴ *Ibid.*, cap. 103, p. 759.

y en lo de fuera, de la semejanza de nuestra fealdad, que en nuestras ánimas teníamos, para que así fuese nuestra fealdad absorbida en el abismo de su hermosura, como lo es una pequeña pajica en un grandísimo fuego, y nos diese su imagen hermosa, haciéndonos semejables a él⁵⁵.

Quien más se asemeja a Cristo es, obviamente, su Madre, de aquí que ella sea, para el Maestro Ávila, el modelo más perfecto de contemplación. Su camino callado, que todo lo contemplaba en su corazón materno (Lc), conoció el gozo y el dolor; éste tuvo obviamente sus momentos más intensos durante la pasión y muerte de su Hijo. Con la resurrección se produce el gran gozo de la Pascua, pero también las ansias de estar definitivamente unida a su Hijo glorioso. Ávila afirma: «Y si vuestro deseo, como la Escritura dice, *es todo el bien*, ya es venido el día (el de la Asunción) en que veáis *todo el bien* y se os descubra *la faz del Señor; que buscáis* (Éx, 33, 13)»⁵⁶. La visión beatífica (Mt 5, 8; 1Cor 13, 12), que la Asunción lleva consigo, significa evidentemente la plenitud de la contemplación cristiana, tal visión diviniza al ser humano (1Jn 3, 2) y tiene lugar en el seno de la intimidad amorosa de Dios:

Deseó el bien de Dios y renunció su propio provecho, y halló a Dios y a sí misma; esle dado Dios para que se goce de los bienes de él, y hale dado bienes de ella para que se goce, para gloria y contentamiento de Dios; y de todas partes está cercada de la dulcedumbre de Dios, engolfada en el abismo de la bienaventuranza de Él, trasformada en Él más que ninguna criatura, y por eso hecha Reina y Señora de todo lo criado. Con mucha razón canta la Iglesia: *Subida es María al cielo, gozarse los ángeles y bendicen al Señor*; y con grande gozo nos dice la Iglesia: *María Virgen es subida al cielo; gozaos, porque para siempre reina con Cristo*⁵⁷.

VI. CENTRALIDAD DE LA PASIÓN DE CRISTO

En los capítulos 71 al 75 de «Audi, filia» se dan indicaciones generales para orar el misterio de Cristo: «El primer paso que el ánima ha de dar, allegándose a Dios ha de ser la penitencia de sus pecados», para ello es conveniente retirarse, hacer examen de conciencia y confesarse. Dada la absolución, se recomienda al orante que dé gracias a Dios no sólo del perdón de los pecados, sino de «haberle recibido por hijo y dándole su gracia y dones interiores, por merecimiento del verdadero Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que *murió por nuestros pecados, y resucitó por nuestra justificación* (Rm 4, 25)»⁵⁸.

⁵⁵ *Ibid.*, cap. 109, p. 770.

⁵⁶ Sermón 69, vol. III, p. 941.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 942 s.

⁵⁸ Audi, filia (II), cap 72, 691.

La persona y la vida de Cristo se convierten en tema principal de la meditación, distribuyendo los pasos de su pasión durante los días de la semana: *lunes*: oración y prendimiento en el huerto; *martes*: acusación y procesos ante Anás y Caifás, y azotes; *miércoles*: coronación de espinas y burlas; *jueves*: lavatorio de los pies y última cena; *viernes*: sentencia de muerte y crucifixión; *sábado*: lanzada del costado, depuesto en brazos de su Madre y sepultura. Llama la atención que no se dedique ningún día a la resurrección. Esto no significa que esté olvidada, sino que está siempre presupuesta, como la base que da sentido a la meditación de la pasión y muerte de Jesús. Si Jesús no hubiese resucitado, el culto a su pasión y muerte se reduciría a la de un mito heroico. La unidad existente entre la pasión, muerte y resurrección la indica Ávila al poner la cita paulina: «murió por nuestros pecados, y resucitó por nuestra justificación».

Las cartas de san Pablo atestiguan que los primeros cristianos llegaron pronto a descubrir, desde la experiencia de la resurrección, profundas verdades y grandes enseñanzas en el misterio de la pasión y muerte de Cristo. Las consideraron dotadas del carácter de un sacrificio perfecto, capaz de perdonar y reconciliar plenamente a la humanidad con Dios. La cruz desde entonces fue acogida como manifestación eminente del amor de Dios (Rm 5, 6ss; 8, 32), hasta el punto de ver en Cristo el sumo y eterno Sacerdote que con su sangre redime y salva (Heb 2, 10; 4, 14). En esta línea, san Juan Crisóstomo y san Agustín suscitaron un vivo interés por los misterios de la vida y de la muerte de Jesús. El acento que Crisóstomo pone en la sangre de Cristo y en su poder de purificar y fortificar continúa el pensamiento paulino. San Agustín anticipa el énfasis que pondrá la espiritualidad sucesiva en la presencia de la pasión de Cristo en los sufrimientos humanos y, en particular, en las persecuciones de los cristianos⁵⁹.

Durante la Edad Media se intensificaron las devociones al Cristo sufriente, el rezo del Vía crucis, los sermones de las Siete Palabras, el culto a la Dolorosa. La pasión de Cristo aparece como un evento que a todos afecta, del cual también la literatura y las artes plásticas dejarán grandes obras, que también aparecen en las fachadas de las iglesias. Es un Cristo que se identifica plenamente con el destino de los seres humanos, sobre todo a través de sus dolores y sufrimientos.

Si el pensamiento teológico hacía de la idea metafísica de Dios y del hombre los parámetros para explicar su obra salvadora, la devoción a Cristo partía de la meditación de los Evangelios, del encuentro personal con él. Obras como «De imitatione Christi», «Meditationes vitae Christi» son ejemplos muy palpables de la centralidad que alcanzó la conformación a Cristo poniendo en primer plano su pasión y muerte, pero ellas contempladas tácita o expresamente desde la resurrección.

⁵⁹ *Enarratio in Ps* 58, 2; 61, 4. PL 36, 693, 750.

ción. A esta oración invita san Juan de Ávila, cuando recomienda que, después de pedir perdón de los pecados, se lea un texto de la pasión,

serviros ha de dos cosas: una, de enseñaros cómo acaeció aquel paso, para que vos le sepáis pensar; y otra, para recogeros el corazón, para que, cuando fuéredes a pensar, no vais derramada ni tibia [...]. Y la lección acabada, hincadas vuestras rodillas y recogidos vuestros ojos, suplicad al Señor os envíe lumbre del Espíritu Santo, para daros sentido compasivo y amoroso de lo que Cristo tan amorosamente por vos padeció⁶⁰.

Aquí queda bien determinado que se trata de una oración que conforma a los sentimientos de Cristo, no de tipo voluntarista, sino como fruto de la acción del Espíritu; lo cual presupone, evidentemente, el hecho de la resurrección. A continuación se dan indicaciones para la *compositio loci*, resaltando que no se debe exagerar con el uso de la imaginación perdiéndose en fantasías, sino que hay que centrarse en lo que dice el texto, «como si a ello presente estuviéredes, y escuchad lo que el Señor habla con toda atención. Y sobre todo, con una sagrada y sencilla vista, mirádle su sacratísimo corazón, tan lleno de amor para con todos, que excedía tanto a lo que de fuera padecía, aunque era inefable, cuanto excede el cielo a la tierra»⁶¹. Pero Ávila es consciente de que al meditar los sufrimientos de Cristo se puede caer en una religiosidad ficticia, y advierte:

Y guardaos mucho de afligir vuestro corazón con tristezas forzadas, que suelen echar alguna lagrimilla forzada; porque impiden el sosiego que para este ejercicio es menester [...]. Mas si con vuestro pensar sosegado el Señor os da lágrimas y compasión y otros sentimientos devotos, debéislos tomar, con condición que no sea tanto el exceso con que se enseñoreen de vos que os dañen a la salud con daño notable⁶².

No sólo en lo que concierne a la salud corporal, sino también a la psíquica: «no trabajéis mucho por *fijar* muy profundamente en vuestra imaginación *la imagen* del Señor, porque suele de ello venir peligros al ánima, pareciéndole algunas veces que verdaderamente ve de fuera las imágenes que tiene dentro; y unos caen en locura y otros en soberbia»⁶³.

Ávila toca problemas fundamentales de la vida de oración y de la religiosidad en general. Las motivaciones que impulsan a rezar, pueden ser muy variadas y complejas. En no pocos casos pueden llevar a satisfacer necesidades puramente egocéntricas, para dominar miedos o adquirir cosas que de otra forma parecen imposibles de conseguir, instrumentalizando la fe según ciertos rituales: «Y a muchos he visto

⁶⁰ Audi, filia (II), cap. 74, p. 694.

⁶¹ *Ibid.*, p. 695.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibid.*, cap. 75, p. 696.

lentos de reglas para la oración, y hablar de ella muchos secretos, y estar muy vacíos de la obra de ella; porque el estribar en ellas y el acordarse de ellas en el tiempo de la oración, les quita aquella *humildad y simplicidad de niño*, con que en este negocio han de tratar con Dios, como arriba os he dicho»⁶⁴.

Poner el acento en lo esencial lleva a vivir la unión con Cristo con profundidad y espontaneidad, como principio unificador de la fe y de la vida en general. Con todo, Ávila reconoce la utilidad de ciertas reglas: «Y no os digo esto para quitar las industrias razonables que de nuestra parte hemos de poner, especialmente cuando somos principiantes en ellos, mas para que se hagan con *tanta libertad* que no nos impidan el estar colgados del Señor, esperando sus mercedes por las vías que él las quiera dar»⁶⁵. La comunión afectiva y efectiva con Cristo es también lo principal en lo que respecta al tiempo y a la calidad de la oración:

Para que en este ejercicio de la oración os sepáis aprovechar, debéis estar avisada que el fin de la meditación de la pasión ha de ser la imitación de ella, y el cumplimiento de la ley del Señor. Y digoos esto, porque hay algunos que tienen mucha cuenta con las horas que gastan en la oración, y con el gusto de la suavidad de ella, y no la tienen con el provecho que de ella sacan. Piensan con engañado juicio que quien más dulcedumbre y más horas de oración tiene, aquél es más santo; como, en la verdad, aquél lo sea que con profundo desprecio de sí, tiene mayor caridad, en la cual consiste la perfección de la vida cristiana y el cumplimiento de toda ley⁶⁶.

Junto a la humildad y a la actitud de infancia espiritual, ya señaladas, aquí subraya Ávila lo fundamental de la fe cristiana, como criterio para una oración auténtica. Sin excluir que pueden haber formas de oración que se centren más en lo ascético, en lo afectivo o en lo contemplativo y místico, para el Maestro Ávila está muy claro que todas estas vivencias no puede ser un fin en sí mismo, sino una mediación para vivir el amor a Dios y al prójimo:

De Moisés leemos que, habiendo estado cuarenta días y cuarenta noches subido en el monte Sinaí en continua conversación del altísimo Dios, y abajando después a la conversación de los hombres, ni contó visiones, ni revelaciones, ni secretos curiosos; mas trajo mucha luz en su faz, y dos tablas de piedra en sus manos, en una de la cuales estaban escritos *tres mandamientos*, que pertenecen a la honra de Dios, y en *la otra siete*, que pertenecen al provecho del prójimo; dando a entender que quien trata con Dios con la lengua de la oración, ha de traer luz en el entendimiento, para saber lo que debe hacer⁶⁷.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 698.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibid.*, cap. 76, p. 698 s.

⁶⁷ *Ibidem*.

Lo que cuenta de manera incondicional en la fe cristiana es, sobre todo, la caridad en cuanto amor a Dios y al prójimo. Para conocer y vivir este doble amor con toda su profundidad nada como la conformación a Cristo en su pasión y muerte, que no ha de ser contemplada sólo externamente, desde sus sufrimientos corporales, sino que hay que entrar en su corazón.

Y por que la entrada fuese más fácil, y lo que en su corazón estaba encerrado más manifestado, permitió él que, después de muerto, aunque ya no sentía dolor, fuese abierto su corazón sagrado, para que, como por puerta abierta y llena de tanta admiración, los hombres se moviesen a entrar por ella, como por cosa que se está convidando a mirar las hermosuras que contiene dentro de sí [...]. San Juan dice, en figura de esto, *que se abrió el templo de Dios, y fue vista en él el arca del Testamento* (Ap 11,19). Porque en el corazón de Cristo está obrada la ley de Dios y está guardado el maná del pan celestial, y el amansamiento de Dios precioso y cumplido, significado con la cobertura de oro de la antigua arca⁶⁸.

Dios se manifestó ya en la antigua alianza, pese a sus castigos y cóleras, como un Dios de amor, pero la plenitud de este amor se expresa en Jesucristo. Por eso el amor redentor de Jesús, su «corazón», como dice Ávila, constituye la revelación plena de la alianza eterna, del amor del Padre al mundo, del «amansamiento de Dios», de su reconciliación con la humanidad pecadora, «porque tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo unigénito» (Jn 3, 16). Los latidos del corazón del Hijo son latidos del corazón del Padre en el amor del Espíritu Santo. Las tres personas divinas realizan, aunque en modo diverso, la única eternidad, el único amor y la única hermosura de Dios:

Y para que veáis cuán razonablemente el Hijo de Dios, más que el Padre y el Espíritu Santo, convenía que con su sangre hermosease nuestra ánima fea, considerad que, como se atribuye al Padre la eternidad, y al Espíritu Santo el amor, así al Hijo de Dios, en cuanto Dios, se le atribuye la hermosura, porque él es perfectísimo, sin defecto alguno, *y es imagen del Padre* (Heb 1, 3)⁶⁹.

Por tanto, toda oración, aunque no se exprese explícitamente, tiene dimensiones trinitarias: va dirigida al Padre por medio del Hijo bajo la acción del Espíritu Santo⁷⁰.

CONCLUSIÓN

La urgencia de una reforma de la Iglesia estaba muy presente en los siglos XV y XVI, aunque con medios y fines diversos. Para san Juan de Ávila, ella no sería verdadera, si se quedase sólo en un cambio de tipo estructural. Había que partir, más bien, de la

⁶⁸ *Ibid.*, cap. 78, p. 704.

⁶⁹ *Ibid.*, cap. 108, p. 767.

⁷⁰ Cfr. R. GARCÍA MATEO, *El Misterio Trinitario en San Juan de Ávila*, Salamanca, 2011.

dimensión profunda de la fe: de la relación personal y comunitaria del creyente con Dios, es decir, de la vida de oración.

En las primeras páginas presentamos la toma de conciencia de este tipo de reforma dentro del movimiento de las *Obserbancias*, de las que fueron surgiendo formas nuevas de oración, como la del *recogimiento*. San Juan de Ávila conoció bien ésta forma de oración, pero le dio una impronta personal, debido también a que el recogimiento fue utilizado por algunos, como los *alumbrados*, con fines personales. Así el Maestro Ávila, sin ser sistemático, ofrece un conjunto de indicaciones, consejos y observaciones que no han perdido actualidad en vista de una oración fecunda, y que lo convierten en un maestro de oración.