



LA CONTEMPLACIÓN EN IGNACIO DE LOYOLA Y EN JUAN DE ÁVILA

THE CONTEMPLATION IN IGNACIO DE LOYOLA AND JUAN DE AVILA

Rogelio García Mateo^{a}*

Fechas de recepción y aceptación: 4 de febrero de 2021 y 6 de marzo de 2021

Resumen: Contemplar es una capacidad cognoscitiva del ser humano que se vive particularmente en el ámbito religioso. Partiendo de las enseñanzas de dos maestros del siglo XVI, Ignacio de Loyola y Juan de Ávila, el presente artículo trata, en primer lugar, de delimitar los diferentes tipos de contemplación, según sea considerada como unión mística, o contemplación adquirida, mediante el esfuerzo o la actividad espiritual. En Ignacio de Loyola y en Juan de Ávila se evidencian ambos tipos de contemplación. Ambos autores coinciden en no pocos aspectos: viven momentos muy similares, en los primeros decenios del siglo XVI, en un contexto en el que resulta necesaria una reforma de la vida en oración. En este artículo se describe cómo cada uno de los autores estudiados concreta la experiencia mística de un modo propio, aunque ambos convergen en una enseñanza de la oración contemplativa que se puede llevar a la práctica hasta en nuestros días.

Palabras clave: contemplación mística, contemplación adquirida, meditación, contemplación, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila

^aFacoltà di Teologia. Pontificia Università Gregoriana.

* Correspondencia: Pontificia Università Gregoriana. Facoltà di Teologia. Piazza della Pilotta, 4. 00187 Roma. Italia.

E-mail: garcia@unigre.it



Abstract: Contemplating is a cognitive capacity of human being that is found particularly in the religious sphere. Starting from the teachings of two 16th century masters, Ignacio de Loyola and Juan de Ávila, this article tries, first of all, to delimit the different types of contemplation, depending on whether it is considered as a mystical union, or contemplation acquired, through effort or spiritual activity. In Ignacio de Loyola and Juan de Ávila both types of contemplation are evident. Both authors agree on many aspects: they live very similar moments, in the first decades of the 16th century, in a context in which a reform of the life in prayer is necessary. This article describes how each of the authors studied concretizes the mystical experience in their own way, although both converge in a teaching of contemplative prayer that can be put into practice even today.

Keywords: mystical contemplation, acquired contemplation, meditation, contemplation, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

Las religiones suscitan y fomentan, directa o indirectamente, vivencias contemplativas, aunque estas no se agotan en el ámbito religioso, ya que “contemplar” es un quehacer que concierne al ser humano como tal. Significa, en su acepción más general, *observar con atención afectiva*, por lo que existe contemplación filosófica, científica o también artística, estética; constituye, pues, una forma selecta de conocimiento y de amor, caracterizada por la simplicidad del acto, connota cierta inspiración o intuición, y no precisa del raciocinio o del esfuerzo mental.

Fue en la antigüedad grecorromana cuando más se apreció la vida contemplativa como una liberación de la vida laboral de sirviente y esclavo, dando lugar a la contraposición “teoría”-“praxis” (contemplación-acción). El valor de la contemplación para la Espiritualidad es fundamental. Grandes y milenarias religiones, como el hinduismo o el budismo y el confucianismo conceden, como es sabido, un considerable espacio a la actividad contemplativa.

En la Biblia, sin embargo, no aparece propiamente la “contemplación” como un modo particular de orar; lo que en ella más se acerca a esta forma de conocimiento se evidencia en los libros sapienciales, que a su vez estuvieron



bajo el influjo del pensamiento helénico, que lo aceptaron, hasta llegar a la convicción de que la sabiduría alcanzada por los sabios era una participación de la sabiduría divina (Sab 6, 12-22). Las referencias más claras del Nuevo Testamento a la contemplación se hallan en los escritos paulinos, cuando aluden al “conocimiento interno” (*epígnosis*, Col 1,9), pero no se afirma que tal conocimiento sea resultado de la actividad contemplativa, aunque no se niega un cierto influjo. El propio Pablo dedicaba largas horas a la oración, sobre todo al comienzo de su conversión (He 9, 10-11).

La temática del “conocimiento interno” muestra cómo la fe cristiana no se reduce a aceptar un catálogo de verdades (*fides quae*), sino que es también experiencia de Cristo con el Padre en el Espíritu (Jn 14, 15-17) (*fides qua*). Por lo que se refiere a la contemplación mística, su fundamento teológico-espiritual está en la *inhabitación* de Dios en la vida del creyente (Jn 14-16) y Pablo (Rm 8). Tal presencia divina es afectiva, dinámica y creativa.

El don de la contemplación mística consiste en el hecho de que el creyente asume la conciencia de Dios como una persona amiga que cohabita, comparte y obra con él. Teresa de Ávila, por su parte, lo expresa simbólicamente asimilando el alma a un *castillo interior* de múltiples moradas; en la séptima, que es la central, se realiza el encuentro más íntimo con Dios, que ella denomina “matrimonio espiritual”.

Aunque la terminología varía según los autores, se puede llamar contemplación propiamente dicha la que se vive en la unión mística, mientras que la que se logra por medio de cierto método se suele llamar *adquirida* o *incipiente*, alcanzada con el propio esfuerzo espiritual ayudado de la gracia ordinaria. Tanto en Ignacio de Loyola como en Juan de Ávila encontramos ambas formas. La primera como experiencia propia, de la cual sacaron provecho para orientar *ad extra* en la oración contemplativa.

El binomio contemplación/acción (teoría/praxis), así como la superioridad de la primera, proceden del pensamiento helénico, para el cual la dignidad del ser humano consiste sobre todo en lo contemplativo, donde las actividades y los oficios de tipo práctico se consideran una etapa previa o secundaria¹.

¹“Vie active, vie contemplative, vie mixte” (*Dictionnaire de Spiritualité*, Ed. 1932-1995, vol. XVI, col. 592-622).



Los cristianos aceptaron esta valoración, pero con nuevos enfoques: “acción” significa no solo una actividad manual, externa o pública, sino igualmente los ejercicios ético-ascéticos y la práctica de las virtudes, condición previa para poder contemplar lo divino.

El concilio Vaticano II confirmó la distinción ya existente entre vida contemplativa y vida activa, pero rebatió que se hiciera una separación, subrayando su estrecha semejanza: “Toda la vida religiosa ha de estar saturada de espíritu apostólico, y toda obra apostólica ha de estar animada por el espíritu religioso” (*Perfectae Caritatis* 7-11). Este principio general del Vaticano II se constata tanto en la espiritualidad avilina como en la ignaciana. En ambas, toda relación con Dios, sea contemplativa o no, no está vista como una actitud intimista que busca únicamente la propia perfección. Como si la sociedad y el mundo fueran un constante peligro, del que se debe huir lo antes posible para reencontrar la quietud contemplativa. Semejante actitud reduciría la vida de oración a un egoísmo espiritual, que se olvida del prójimo. El polo opuesto está representado por el activismo o la llamada “herejía de la acción” de aquellos que abandonan o relegan a un segundo puesto la vida de oración, a favor de un compromiso intenso con los necesitados, los marginados o enfermos, etc. Ni en Ávila ni en Loyola se produce tal dicotomía.

La mutua estima que unía al fundador de la Compañía de Jesús y al Apóstol de Andalucía, Patrono del clero español y Doctor de la Iglesia (Navas, 2011, pp. 205-208), lleva a preguntar hasta qué punto existen puntos en común en sus respectivas enseñanzas. Ambos vivieron momentos históricos similares, sobre todo en la España de los primeros decenios del siglo XVI. En esta centuria ya se dejaban sentir deseos serios de reformas, cuyos primeros brotes remiten a las llamadas *Observancias* religiosas, que se remontan al siglo XV². Coinciden con el movimiento observante en el convencimiento de que una auténtica reforma de la vida cristiana debía comenzar con la renovación de la vida de oración. Presentar algunas de sus propuestas es el objetivo principal del artículo.

² El llamado movimiento observante tiene sus comienzos con el franciscano Pedro de Villacreces (+ 1422), que se orientó hacia el eremitismo, vivido en las cuevas de Arlanza y más tarde en La Salceda (Guadalajara). Cf. Martín (1976, pp. 44, 302, 404).



2. LA CONTEMPLACIÓN EN IGNACIO DE LOYOLA

2.1 *La contemplación mística*

Como sucede en la teología, la filosofía, la literatura, el arte, etc., las corrientes espirituales en España presentan una estrecha relación con las del resto de Europa. Esto se vio fomentado en el siglo XVI por el cardenal Cisneros, no solo a través de la publicación en castellano de obras espirituales de autores europeos, como el *Vita Christi Cartujano* de Ludolfo de Sajonia, *De imitatione Christi (Kempis)*, *Escalera Espiritual* de J. Juan Clímaco, *Epístolas y oraciones de Santa Catalina de Siena*, algún escrito de Savonarola, etc., sobre todo con la fundación de la Universidad Complutense (1508) en Alcalá de Henares. 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 contemplar con eficiencia la renovación de la formación teológica y cultural, en particular la del clero, como fuerza directiva no solo de la Iglesia, sino también de la sociedad. A la Universidad Complutense llegaron a impartir docencia profesores que habían estudiado en París, incluso Erasmo. En esta estudiaron Juan de Ávila (1520-1526) e Ignacio de Loyola (1526-1527). Aunque no coincidieran en los estudios, sí es más que probable que llegaran a conocerse durante el 1526.

En Alcalá se encontró Ignacio con un ambiente espiritual que él ya de algún modo debió conocer en el tiempo anterior a la conversión, cuando vivió en Castilla (Arévalo-Valladolid), al servicio del Contador Mayor de este reino (1504-1517), y durante los cuatro años que pasó entre la Rioja y Navarra en la corte del virrey Antonio Manrique de Lara, de 1518 hasta la herida de Pamplona en 1521, es a saber, el de los *alumbrados*. Estos profesaban, en sus grupos más extremos, una espiritualidad tan pneumática, que a partir de unas ciertas vivencias contemplativas no consideraban necesaria la Biblia ni los sacramentos, ni, por supuesto, la Iglesia (Fernández, 1983, pp. 585-679). Al principio las autoridades eclesiásticas lo calificaron dentro de esos grupos; fue procesado tres veces y llevado a prisión en Alcalá y en Salamanca, si bien fue absuelto por no haber hallado en sus escritos aspectos de índole heterodoxa



(Au 60-70)³. Cuando llegó a Alcalá tenía 35 años, diez más que Juan de Ávila; sobre todo traía consigo una honda, a veces, turbulenta y dramática experiencia de conversión⁴, como se describe en su relato autobiográfico (Au 6-29), que culminó con la vivencia mística junto al río Cardoner en Manresa:

Y estando allí sentado, se le empezaron abrir los ojos del entendimiento, y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola (Au 30).

Todos los ignaciólogos argumentan que sin esta experiencia no existiría san Ignacio de Loyola, como sin la experiencia en el camino de Damasco no hubiera existido san Pablo. Significa ciertamente un cambio fundamental y fundante, una transformación tal que no se puede entender sin una especial acción divina. Su marcado aspecto cognoscitivo no remite obviamente al conocer conceptual, sino a los dones místicos del Espíritu Santo: sabiduría, entendimiento, ciencia, que, junto con el consejo, la fortaleza, la piedad y el temor de Dios (Is 11, 2), recibe todo cristiano en el bautismo, aunque pocos los desarrollan a nivel místico.

Precisamente a este respecto, el Maestro Ávila argumenta: El Espíritu Santo “da lumbre al entendimiento, infunde amor a la voluntad y fortaleza en el cuerpo” (Ed. 2003, carta 121, 4 ss.). González Arintero, tratando la evolución

³ Los textos ignacianos se citan según Ignacio de Loyola (Ed. 1997), con las siguientes abreviaturas, Au = Autobiografía, Ej = Ejercicios espirituales.

⁴ Lo que más le afligía en esta fase era la sensación de ser culpable de su estado de pecado, con fuertes escrúpulos y de intensa aridez, de no sentir ningún consuelo espiritual, lo que le llevó incluso a la tentación de suicidio (Au 24). Pero vista en su conjunto tal experiencia, fue más bien señal de que empezaba una nueva relación con Dios, que perdona al pecador no por sus obras de penitencia, sino como al hijo pródigo (Lc 15, 11-22), por su misericordia (Au 25). Cf. García Mateo (2000, pp. 87-125).



de la vida espiritual, observa que cuando el creyente se consolida en el seguimiento de Cristo:

empieza a *sentir* y *notar* ciertos deseos, impulsos o instintos del todo nuevos y verdaderamente *divinos*, que no provienen ni pueden provenir de ellos mismos [...]. En este venturoso estado, la oración habitual suele producirla notoriamente el divino Consolador, que “pide por nosotros con gemidos inenarrables” (1921, p. 20).

En efecto, la historia de la salvación muestra claramente en la Biblia cómo el Espíritu divino (“ruach”, “pneuma”) designa generalmente una energía que, aunque no sea visible en sí misma, puede ser percibida, sentida, experimentada como una fuerza personal que actúa en el ser humano y en el mundo (Gn 1, 1-2; Gn 2, 7; Ez 37, 1-10; Hech 1, 8-11; 2, 1-16, etc.).

La experiencia mística del Espíritu, como muestra Ignacio, se hace presente en aptitudes, palabras y obras humanas, que en un principio no parecían posibles en alguien como Íñigo, que era “dado a las vanidades del mundo...” (Au 1); lo saca de sí mismo, animándolo a superarse⁵. En el llamado *Diario espiritual* es donde se revela con mayor precisión cómo su experiencia contemplativa no fue simplemente un hecho puntual, sino que bajo diversos aspectos lo acompañó durante el resto de su vida.

Una vez elegido superior general de la nueva Orden, situado en Roma, redactando sus Constituciones (Au 101), en la forma de vivir la pobreza evangélica, Ignacio se había decidido por no admitir rentas, ni para las casas de los jesuitas profesos, ni para las iglesias en las que ellos ejercían los ministerios. Una vez tomada esa decisión, la presenta a Dios, para que la acepte y confirme. Con esta intención celebra la eucaristía durante un tiempo, a partir del 2 de febrero de 1544. Lo que en esas misas o entorno a ellas sintió es lo que constituye el contenido de las notas íntimas, que fueron publicadas en 1934 íntegramente con el título de *Diario espiritual*. Es, sin duda, el texto ignacia-

⁵ El conocido pneumatólogo Mühlen afirma: “La experiencia del Espíritu, prometida (proféticamente), a todos los cristianos, se hace presente en las aptitudes, palabras y obras humanas que, desde cualquier punto de vista, vienen desde fuera de sí mismas” (1975, p. 87).



no más autobiográfico y personal que se conoce, en el que la contemplación mística del Cardoner se convierte profundamente en trinitaria:

Al preparar el altar, viniendo en pensamiento Jesús, *un moverme* a seguirle, pareciéndome internamente, seyendo él la cabeza “o caudillo” de la Compañía, ser mayor argumento para ir en toda pobreza que todas las otras razones humanas... Con estos pensamientos andando y vestido, creciendo en incremento, y pareciéndome una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome *en alguna manera* ser <obra> de la santísima Trinidad el mostrarse o el sentirse de Jesús, viniendo en memoria cuando el Padre me puso con el Hijo (Diario [66-67]).

Es obvio que, por encima de razones sociológicas, humanitarias o de justicia social, el “mayor argumento” para la pobreza en la Compañía se encuentra en la persona de Jesús, o sea, disponibilidad ante la voluntad del Padre (Jn 4, 34) y solidaridad con los pobres, los atribulados e injustamente perseguidos (Mt 5, 3-12). Igualmente, la presencia del Espíritu aparece con un perfil mucho más concreto, según el modo simbólico con que se halla en la historia de la salvación: viento, fuego, luz, etc.:

un rato adelante, coloquendo con el Espíritu Santo para decir su misa, con la misma devoción y lágrimas, me parecía verle o sentirle en claridad⁶ espesa o en color de flama ignea, *modo insólito*: con todo esto se me asentaba la elección hecha (Diario [14]).

La trascendencia inaccesible e inefable de lo divino se puede hacer intensamente experiencial mediante determinadas vivencias, por lo que es posible aludir, incluso, a experiencias sensoriales. La propia Biblia invita a una articulación sensitiva de la relación con Dios: “Gustad y ved cuán bueno es el Señor” (Sal 33, 9). Por ello, lo divino es, en cierta medida, accesible a la realidad humana, no solo espiritual, sino también corporalmente, toda vez que Dios en Jesús “se ha hecho carne” (Jn 1-14). En este sentido, no respondería

⁶ “Claridad” pertenece a las metáforas que se encuentran en la Escritura para indicar la gloria de Dios: “Dios es luz” (Sal 27,1; 1Jn 1, 3-7); el adjetivo “espesa” califica a la claridad no, obviamente, como turbia, sino como muy intensa.



a la fe cristiana un concepto de la contemplación de tipo platónico-dualista, separando lo espiritual de lo corporal; lo que no significa que esta percepción sea de la misma calidad de las vivencias subjetivas de un pintor o pensador, o que se consiga como las operaciones sensitivas comunes a través de sensaciones externas. Los dones y los frutos del Espíritu, los sentidos espirituales, los carismas, la inhabitación trinitaria en el ser humano expresan cómo lo divino se vive desde dentro del creyente. Ignacio subraya:

sólo es de Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto, por el cual venga a tal consolación mediante sus actos de entendimiento y de voluntad (Ej 330).

Se trata, pues, de una autocomunicación directa o infusa de lo divino. La forma ordinaria del conocer humano es siempre deficiente y, con frecuencia, errónea. La realidad divina solo se podrá contemplar si Dios lo considera oportuno (García de Castro, 2001), como un anticipo imperfecto y transitorio de la “visio beatífica”, que Ignacio vivió en su forma más profunda en la ilustración junto al río Cardoner.

2.2 Ejercicios contemplativos

Partiendo de su propia experiencia, Ignacio estructuró una forma de espiritualidad con el fin de servir de ayuda a otros a realizar vivencias semejantes a las que él tuvo, en lo que denominó *ejercicios espirituales*:

Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las affecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales (Ej 1).

En esta descripción se evidencia que Ignacio se remonta a la tradición de la práctica medieval de los *exercitia spiritualia*; es decir, un quehacer espiritual



que requiere esfuerzo y empeño. El texto del NT, que con mayor probabilidad puede haber sugerido esta práctica, es 1Tim 4, 7-8: “Ejercítate en la piedad, pues el ejercicio corporal es de poca utilidad, pero la piedad es útil para todo”. Con *exercitia spiritualia* se entienden, obviamente, las diversas formas de oración que la piedad cristiana ha desarrollado: vocal, mental, meditativa, contemplativa, de petición, de adoración, alabanza, acción de gracias, etc., en particular, la oración metódica de la *Devotio moderna*.

Pero, a diferencia de la piedad medieval, para Ignacio, no se trata simplemente de desempeñar algún ejercicio espiritual a determinadas horas del día, sino de acuerdo con un plan, con un fin y en vistas a un resultado: 1.º “quitar de sí las affecciones desordenadas” (1.ª fase (Semana) y después, 2.º “buscar y hallar la voluntad divina” en la vida del ejercitante “para la salud del ánima”, esto es, la elección vocacional; y si ya se ha conseguido, renovarla y mejorarla (2.ª, 3.ª y 4.ª semanas), todo ello teniendo como base la obra salvadora de Cristo (García Mateo, 2002), que culmina en la *Contemplación para alcanzar amor* (Ej 230-237), en la que se resume y profundiza afectivamente todo el itinerario de los ejercicios.

Cabe puntualizar en este punto que no se trata de textos pensados únicamente para ser leídos, sino para ser practicados, vividos. La comparación deportiva concreta el resultado general: así como los “ejercicios corporales” sirven para la salud del cuerpo, los espirituales deberán servir para la salud del espíritu. El creyente es, para Loyola, una especie de deportista, que, para estar en forma, necesita ejercitarse en su vida de fe con una cierta asiduidad. Ya Pablo comparó la vida cristiana con la de los atletas en los estadios que “corren para ganar una corona corruptible, en tanto que la nuestra es incorruptible” (1 Cor 9, 25). Ignacio es de la misma opinión: “El hombre es criado para alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar su alma” (Ej 23). Así se enuncia, al comienzo de los *Ejercicios*, el fin dinámico-trascendente, incorruptible, eterno del ser humano que exige, a su vez, ciertos ejercicios espirituales, como un proceso o itinerario de crecimiento y maduración en la vida de fe, y de este modo contribuye a alcanzar la meta final salvífica. Ignacio estructura estos ejercicios de manera ordenada en cuatro etapas (“semanas”). En la primera se presenta cómo en cada persona existen fuerzas disgregadoras que conducen al mal, a pecar contra Dios y contra el prójimo. Para afrontar



esta realidad hay que descubrir la malicia del pecado, y recibir la gracia de la compunción y del perdón (Ej 51-90).

Esto se desarrolla a partir de la meditación sobre la caída de Adán y Eva (Ej 51-53), aplicando la “meditación con las tres potencias” del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Tal sucesión sigue los diversos aspectos con los que el ser humano observa un acontecimiento o un hecho que despierta interés o curiosidad. El punto de partida es el “traer a la memoria”, ya que sin conocer el tema no se puede discurrir o razonar sobre él. El entendimiento en su reflexión comprende que el solo raciocinio no lleva a una respuesta, puesto que se debe dejar iluminar por la revelación de la palabra divina; es decir, por la fe, por la acción del Espíritu, suscitando un interés personal más profundo por la persona de Cristo:

Imaginando a Cristo nuestro Señor delante y puesto en cruz, hacer un coloquio, cómo de Criador es venido a hacerse hombre, y de vida eterna a muerte temporal, y así a morir por mis pecados. Otro tanto mirando a mí mismo lo que he hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo (Ej 53).

El final de la conversación coloquial es esencial en la meditación: suscita la adhesión personal de la voluntad humana a la divina. El Jesús de la cruz es víctima del pecado del mundo, del que todo ser humano, en mayor o menor medida, es responsable, pero ofrece a la vez la promesa de esperanza pascual de un mundo nuevo, reconstruido desde el amor divino que perdona.

De las argumentaciones anteriores se deriva la conclusión de que entre la meditación y la contemplación existen notables conexiones. Por una parte, la meditación es, por naturaleza, más reflexiva, mientras que la contemplación es más intuitiva y afectiva. Pero para que esta se pueda realizar mejor deberá ser precedida por la meditación, como de hecho sucede en los *Ejercicios*, en los que la contemplación comienza en la 2.^a semana, si bien la meditación no se abandona totalmente durante esa semana (cf. Ej 91-100).

Las contemplaciones de la 2.^a, 3.^a y 4.^a semanas se refieren, casi totalmente, a textos de los evangelios, que Ignacio ha seleccionado según la tradición de los “misterios de la vida de Cristo”, y sintetiza en tres puntos, como por ejemplo:

Del nacimiento de Cristo nuestro Señor dice sant Lucas en el capítulo II, vv. 1-14.



- 1.º Primero nuestra Señora y su esposo Joseph van de Nazareth a Bethlém: (*Ascendió⁷ Joseph de Galilea a Bethlém, para conocer subjección a Cêsar con María su esposa y mujer ya preñada*).
- 2.º *Parió su Hijo primogénito y lo embolvió con paños y lo puso en el pesebre.*
- 3.º *Llegóse una multitud de ejército celestial que decía: gloria sea a Dios en los cielos* (Ej 264).

De manera paralela a este ejercicio, se proponen cincuenta textos de los cuatro Evangelios para la contemplación (Ramírez, 2020) del nacimiento, infancia, vida oculta y pública, pasión, muerte, resurrección y ascensión de Jesús (Ej 261-310). Este modo casi telegráfico de presentar el material de la contemplación, los llamados “puntos”, resulta para muchos extraño e inservible; para Ignacio, sin embargo, es fundamental, porque su intención no es explicar espiritual o teológicamente los misterios de la vida de Cristo, sino sugerir, moviendo a la contemplación, para que el ejercitante se esfuerce en el ejercicio de contemplación. Si se encuentra todo explicado o hermosamente descrito con todo detalle, como sucede en no pocas series de ejercicios, el ejercitante pierde su propia iniciativa, y recibirá pasivamente lo que se le exponga; pero ya no se podrán llamar ejercicios ignacianos, ya que quien:

por ración propia... es ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fruto espiritual que si el que da los ejercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia, porque no el mucho saber harta y satisface el ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente (Ej 2).

A esto contribuye “la composición, viendo el lugar”:

ver el camino desde Nazaret a Bethlem, considerando la longura, la anchura, si llano o si por valles o cuevas sea el tal camino; asimismo mirando el lugar o espelunca del nacimiento, cuán grande, cuán pequeño, cuan baxo, cuán alto, y cómo estaba aparejado (Ej 112).

Cabe destacar que no sorprende en los textos ignacianos un paisaje descrito con colores, olores y sonidos, sino que se presentan las líneas fundamentales

⁷ Las líneas entre paréntesis y en cursiva reproducen los textos evangélicos literalmente.



de un espacio desnudo de todo adorno, porque lo importante no son los ornamentos, sino las personas:

El primer punto es ver las personas, es a saber, ver a Nuestra Señora y a Joseph y a la ancilla y al niño Jesús, después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, mirándolos, contemplándolos y sirviéndolos en sus necesidades, como si presente me hallase, con todo acatamiento y reverencia posible (Ej 114).

No se trata, según Ignacio, de evocar simples recuerdos o reminiscencias históricas de hace unos dos mil años, sino de revivir un evento que sigue marcando la actualidad de todo aquel que lo contempla; así, pues, como se argumenta en la petición de este ejercicio, se demanda “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” (Ej 104).

El término “conocimiento”, solo o acompañado con el adjetivo “interno”, aparece en los Ejercicios con frecuencia (cf. Ej 44, 63, 118, 233). No es un mero conocimiento informativo o doctrinal, sino una experiencia muy semejante a aquel conocimiento de Cristo que Pablo predicaba: “Que habite Cristo por la fe en el interior de vuestro corazón. Que seáis enraizados y cimentados en la caridad” (Ef 3, 17 ss.). Este modo de conocer lleva a profundizar la experiencia contemplativa con la oración de “traer los sentidos” (Ej 121).

Como se ha indicado anteriormente, la propia Biblia invita a interiorizar una experiencia sensitiva de Dios. Si el creyente experimenta la conciencia de sentir la cercanía de Dios, la experiencia religiosa se interioriza en una dimensión pneumático-sensitiva, lo que permite que la contemplación no se pierda en una abstracta reflexión (García Mateo, 2000, pp. 125-130), sino que pueda “oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad” (Ej 124).

Sorprende en esta forma de conocimiento contemplativo la honda convergencia existente entre lo espiritual y lo sensitivo. En su *Diario* Ignacio lo evidencia con creces, desde la argumentación de que, celebrando la misa del Espíritu Santo, derramó muchas lágrimas “antes de ella con mociones a lacrimar y *sintiendo o viendo*⁸ al mismo Espíritu Santo, todo acatamiento” ([169]).

⁸ La letra cursiva es del autor.



3. LA CONTEMPLACIÓN EN JUAN DE ÁVILA

Tal como se ha descrito en la práctica ignaciana, también en el Maestro de Ávila encontramos una experiencia de contemplación mística (aunque no se dispone de textos que la describan de modo autobiográfico, como en el caso de Ignacio) y una enseñanza para llegar a una oración contemplativa.

Como afirman los biógrafos, algo extraordinario, de alto nivel místico, debió acaecer durante los meses que, por denuncias que lo acusaban de predicar en contra de la fe cristiana, estuvo en la cárcel de la Inquisición sevillana (otoño de 1531-junio 1532). Su primer biógrafo y confidente, fray Luis de Granada, aduce:

Que en este tiempo le hizo nuestro Señor una merced que él estimaba de gran precio, que fue darle un particular conocimiento del misterio de Cristo, esto es, de la grandeza de esa gracia de nuestra redención y de los grandes tesoros que tenemos en Cristo para esperar, y grandes motivos para amar, y grandes motivos para alegrarnos en Dios y padecer trabajos 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 estudio (Ed. Huerga, 1997, p. 79, vol. 16).

Se resalta el carácter profundamente cognitivo, propio de los dones místicos –sabiduría, entendimiento, ciencia– por los que recibe “un muy peculiar conocimiento del misterio de Cristo”. El tiempo de prisión, de soledad, sirvió a Juan ciertamente para realizar una intensa reflexión sobre su vida pasada y futura, iniciando una profunda forma de oración, con vivencias purificativas y contemplativas, semejante a lo que sucedió a Ignacio de Loyola y a Juan de la Cruz, que estuvo en prisión también nueve meses (1578), por parte de su propia orden, en un espacio mediocre de los carmelitas de Toledo. Allí, incomunicado, recibiendo toda clase de recriminaciones por su actitud reformista, mal alimentado y con el cuerpo llagado, comenzó a componer el *Cántico espiritual* (Juan de la Cruz, 1969 Ed., pp. 100-126).

Los malos tratos de la prisión, las posibles torturas, los insultos, las vejaciones, los escarnios y la falta de libertad constituyeron para Juan de Ávila, sin duda, un modo contemplativo-existencial de sufrir por Cristo, según el paradigma paulino (Rm 5, 3-6; 2Cor 12, 9-10), que para él tanto significaba. Una



carta escrita, aún en la cárcel o poco después, pone de relieve esta dimensión paulina (Ed. 2003, Carta 58, pp. 5-10):

Tres veces fue (Pablo) azotado con varas y cinco con azotes y una vez apedreado hasta que fue dejando 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 (2Cor 4,11-12).

El Apóstol de Andalucía, que sale de la cárcel con sentencia absolutoria (junio de 1533), ciertamente no predicará solo por sus conocimientos doctrinales, sino por una honda conformación a Cristo, al estilo de Pablo. A este respecto Andrés (1977) subraya:

La cárcel constituye para el joven sacerdote de Almodóvar 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 Guadalquivir (p. 44).

Tal bagaje humano-religioso permite a Juan de Ávila desarrollar una concepción y una práctica de la vida de oración, que, sin dejar de lado las propuestas existentes en el ambiente de su tiempo, presenta unas directrices propias. Ávila conoció la *vía del recogimiento*, propuesta por Francisco de Osuna (1492-1540); sin embargo, al exponerla en el *Tercer Abecedario*, cuya meta es llegar a la alegría interior, en el sentido franciscano de obrar por amor, expone un itinerario extático, que consiste en acallar la memoria, el entendimiento y la voluntad. En este sentido, incluso considera “conveniente dejar por algún tiempo la contemplación de la humanidad del Señor, para más libremente se ocupar por entero en la contemplación de la divinidad” (López Sentirían Ed., 1998, pp. 90 ss.).

Osuna no advierte que prescindir de la humanidad de Cristo en la contemplación, aunque sea solo de modo transitorio o metódico, es un grave error, ya que



se pone en peligro la identidad de Jesucristo de “verdadero Dios y verdadero hombre” (Ibídem); esto es, el ser de Cristo abarca en un abrazo lo divino y lo humano, reconciliando para siempre al hombre con Dios. Ávila recomienda el *Segundo y Quinto Abecedarios* de Osuna, en cuanto al *Tercero*; sin embargo, sentencia que “les hará mal, que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos” (Ed. 2003, Carta 1, p. 300).

En efecto, al suspender las actividades cognoscitivas y afectivas, así como la memoria del misterio de Cristo, la contemplación pierde un fundamental contenido visivo y categorial, que se reducirá a un estado de tipo quietista. Ante tales peligros, el maestro Ávila propone una forma de contemplación marcadamente cristocéntrica, distinguiendo, aunque no separando, como se vio en Ignacio, entre meditación y contemplación.

En la *Scala claustralium*, de Guigo el Cartujo (+1193), es decir, la escalera por la cual el creyente puede elevarse, a partir de la evocación del sueño de Jacob (Gn 28,10-12), de la tierra al cielo, la meditación está situada después de la *lectio*, en el sentido de que esta elabora, trabaja, “rumia” lo que se ha leído en la Sagrada Escritura o en otro texto religioso. En *Audi, filia*, obra fundamental de Ávila, se aportan 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 oración (Ed. 2000: I, cap. 59, p. 663).

El que medita aplica, pues, el espíritu y el corazón a lo que Dios comunique a través del texto escrito, generalmente la Sagrada Escritura, y procura dar a su fe un carácter más profundo. Aunque tome como medio de meditación aspectos no directamente religiosos, como puede ser la propia vida o decisiones importantes a llevar a cabo, se encuentra siempre con la presencia de Dios, no solo porque es el creador del universo, omnipresente, 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 pecado (Ibídem, p. 664).

Así, pues, quien medita se dirige a Dios franca y confiadamente; se trata de reconocer su grandeza con reverencia filial, no de esclavitud. El Hijo, que no retiene para sí su filiación divina, sino que la extiende a todos, es el modelo de toda meditación. El Espíritu enseña e interioriza la actitud de infancia espiritual que Jesús presenta en su vida y en su 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: “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” (Ed. 2003: III, Sermón 29, p. 358). La oración cristiana, aunque se dirija al Padre o a Cristo, se concreta siempre en un contexto trinitario (García Mateo, 2011), y puede complementarse con cantos, con devociones personales y con oraciones de intercesión (Ed. 2001: II, cap. 59, p. 664).

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*, focaliza de manera explícita. Para llegar a la unión contemplativa, hay que profundizar de manera recurrente en el conocimiento propio y en la conformación a Cristo, desde la contemplación de su Palabra. Pero al profundizar en la misma, el orante se encuentra con la trascendencia divina de un modo mucho más intenso y sublime que en la meditación, que llega a experimentar la sensación de un profundo “silencio” y “niebla”; tal 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 (Ex 4, 18)” (Ed. 2001: II, cap. 31, p. 606). 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 (1Jn 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* (1Tim 6,16), dicese 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 manera (Ed. 2001: II, cap. 31, pp. 606 ss.).

Aquí Ávila comenta 1Jn 1, 5, desde 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” (*Mística Teología*, Ed. 1996, 3, 1033BC).

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” (Ed. 2001: II, cap. 31, p. 607). En estrecha relación con el silencio se entiende la “ausencia” de Dios, que aparece con frecuencia, y es señal inequívoca de que la vivió intensamente, como se desprende de la estancia en la cárcel, afrontada en todo momento con dolor, desde la serenidad (Esquerda, 1999, pp. 87 ss.):

Y de esta manera trata el Señor a los suyos: que los deja muchas veces en trances de tanto peligro que no hallan dónde hacer pie, ni hallan 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 estaban (Ed. 2001: II, cap. 29, p. 601).

En estas experiencias de ausencia, silencio, desolación y oscuridad, el Maestro Juan de Ávila coincide con toda la tradición mística cristiana, desde Pablo de Tarso hasta Teresa 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 sponsal* se realiza no solo a nivel eclesial, sino también en el ámbito personal, especialmente cuando se profundiza en el camino de perfección, según el seguimiento de Cristo, que culmina en la contemplación mística.

4. CONCLUSIONES

Tal como se desprende de la descripción del modo de contemplar que se ha evidenciado en estas páginas en dos autores coetáneos, cabe resaltar que tanto Ignacio de Loyola como Juan de Ávila sienten una iniciativa divina que los transforma místicamente, que parte de la reivindicación de la vida en oración, a modo de comunicación divina. Ambos comparten la experiencia mística, de la que se deriva una pedagogía contemplativa, si bien desde enfoques particulares: en Ignacio de Loyola se sitúan los ejercicios espirituales al mismo nivel que los ejercicios corporales, para alcanzar la salud del alma del creyente, a través de la meditación y de la contemplación, a la que con frecuencia se describe desde el punto de vista autobiográfico; en Juan de Ávila, si bien el fin último es la oración contemplativa, en obras como *Audi, filia*, la experiencia guiada se describe de manera pedagógica, sin partir de enfoques autobiográficos, sino a partir del acto de meditar sobre la Sagrada Escritura.

La relación que debe existir entre contemplación y acción ocupó también a Tomás de Aquino, que la expresó en los términos siguientes: “contemplari e contemplata aliis tradere” (Sth II-II, q. 188, a. 6); esto es, contemplar y lo contemplado se debe comunicar a los demás. Para el Aquinate, la contemplación, o sea, toda oración, toda vida espiritual tiene, en cuanto relación con Dios, un valor en sí misma, no es un medio subordinado a un fin más alto; por eso, la acción no puede ser, como muchos concluyen, el objetivo de la contemplación. No se ora para ser más eficaz apostólicamente, sino porque Dios es Dios, y la relación con él es constitutiva para la fe, ya que el fin supremo de la vida es, como argumenta Loyola e implícitamente matiza Ávila: “Alabar, reverenciar y servir a Dios nuestro Señor y mediante esto salvar el ánima”. Es decir, se



debe alcanzar la contemplación en su forma más plenamente salvadora, que es la *visio beatífica* en la vida eterna.

La acción, el apostolado, el servicio al prójimo, etc. son, más bien, frutos, efectos de la contemplación; en consecuencia, habrá que dudar mucho de la autenticidad de una contemplación que permanezca imparable, sin producir frutos de virtudes y buenas obras. Los efectos y las obras que han surgido de la influencia de la espiritualidad avilina e ignaciana, a lo largo de sus cinco siglos de existencia, tanto a nivel espiritual como cultural y social, son palmarios a nivel universal.

5. BIBLIOGRAFÍA

Andrés, M. (1976). *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Andrés, M. (1977). *San Juan de Ávila, Maestro de espiritualidad*. Madrid: BAC.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2000). *Obras completas de San Juan de Ávila: Audi, filia. Pláticas. Tratados*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 1.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2001). *Comentarios bíblicos; Tratados de reforma; Tratados menores; Escritos menores*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 2

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2003). *Obras completas, Sermones*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 3.

Ávila, B. Maestro Juan de (Ed. 2003). *Obras completas, Epistolario*. (Eds. L. Sala y F. Martín). Madrid: BAC. Vol. 4.

Granada, L. de (Ed. 1997). *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila, Madrid 1588. En Obras de fray Luis de Granada* (Ed. A. Hueriga). Madrid: Fundación. Vol. 16.

Esquerda, J. (1999). *Diccionario de San Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo.

Fernández Martín, L. (1983). *Íñigo de Loyola y los alumbrados. Hispania Sacra*, 35, 585-679.



- Fischer, J. (Ed.) (1932-1995). *Dictionnaire de Spiritualité*. París: Beauchesne. Vol. XVI.
- García de Castro, J. (2001). *El Dios emergente, la consolación sin causa*. Manresa: Sal Terrae.
- García Mateo, R. (2000). *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero Grupo de Comunicación Loyola.
- García Mateo, R. (2002). *El misterio de la vida de Cristo en los Ejercicios ignacianos y en el Vita Christi Cartujano*. Madrid: BAC.
- García Mateo, R. (2011). *El misterio trinitario en san Juan de Ávila*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- González Arintero, J. (1921). *Evolución mística*. Salamanca: Editorial Católica.
- Ignacio de Loyola, San (Ed. 1997). *Obras* (Eds. C. de Dalmases y M. Ruiz). Madrid: BAC.
- Juan de la Cruz, San (Ed. 1969). *Eulogio de la Virgen del Carmen, San Juan de la Cruz y sus escritos*. Madrid: Cristiandad.
- Mühlen, H. (1975). *Espíritu, carisma y liberación*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Navas, A. (2011). San Juan de Ávila en el entorno de la Compañía de Jesús. En M. E. González Rodríguez (Ed.), *Entre todos, Juan de Ávila* (pp. 205-208). Madrid: BAC.
- Osuna, F. (1998). *El Tercer Abecedario Espiritual* (Ed. S. López Sentirían). Madrid: BAC.
- Pseudo Dionisio Areopagita (Ed. 1996). *De mystica Theologia, I. Obras completas*. Madrid: BAC.
- Ramírez, F. (2020). *El Evangelio según san Ignacio: La vida de Cristo en los Ejercicios Espirituales y la tradición bíblica en la Vita Christi del Cartujano*. Bilbao / Santander / Madrid: Universidad Pontificia Comillas / Sal Terrae (Colección Manresa, 77).

