

EL NUEVO COLOQUIO DIVINO. INVESTIGACIONES SOBRE LA ORACIÓN MENTAL METÓDICA EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO

GUY LEMEUNIER
C.N.R.S. - PARIS SORBONA

“Alma mía, recuerda una devoción, digna de memoria, que te fue otorgada por el Señor en aquel mismo día (en Worms, el 25 de octubre de 1.540)... Se trata, en efecto, de la vida de Cristo y de la Virgen, que yo empecé a recordar desde aquel día, durante las horas canónicas. Consiste en la evocación, de modo especial y con atención, de cada uno de los días de Cristo, empezando por la Encarnación hasta la Ascensión; y haciendo lo mismo también para la Virgen, desde su concepción hasta la muerte. Acuérdate también de la gran esperanza nutrida de que perfeccionarías este método antes de tu muerte”.

Pedro Fabro

Pasados los años 1550 ya Dios no usa el mismo lenguaje ni el fiel se dirige a Él con el mismo tono: las reglas del “coloquio divino” han cambiado en la Cristiandad. A pesar de los jalones establecidos por algunos estudios valiosos, la importancia de esta revolución retórica que se realiza a la vez en la predicación y en la oración no ha sido bastante tomada en cuenta ni su sitio claramente determinado en el conjunto de las transformaciones culturales del siglo XVI¹.

1 Quiero destacar todo lo que mi reflexión sobre el tema debe a la enseñanza de mis maestros V.-L. Tapié, P. Chaunu y B. Bennassar, a múltiples charlas con amigos y colegas europeos y norteamericanos y al empuje decisivo que me dieron en Murcia Antonino González Blanco y Francisco Javier Flores Arroyuelo. Fue también fundamental la lectura de algunos libros entre los cuales: Marc FUMAROLI, *L' âge de l' éloquence. Rhétorique et*

Con todo, de las dos, es la historia de la elocuencia sagrada la que sale mejor parada. En Italia, en la Francia del Norte y en Inglaterra se sigue el paso del sermón "temático" a la nueva homilética, y ocurre lo mismo en lo que se refiere a la península: se perfila la evolución de San Vicente Ferrer a Dionisio Vázquez; se reconoce el extraordinario relieve de las dos generaciones sucesivas de oradores sagrados que ocupan la segunda mitad del siglo XVI². Además de excelsos predicadores, varios de ellos figuran entre los máximos teóricos de la retórica eclesiástica: Luis de Granada, Diego de Estella, Diego Pérez de Valdivia... A través de estas personalidades España juega un papel de primera importancia en la consolidación de la nueva oratoria sagrada, pero hay que reconocer que lo comparte con la Italia de los Borromeo y Panigarola y que su influencia declina en el siglo XVII cuando Francia toma el relevo.

En cambio, en la otra cara del díptico, la oración, no se trata de una primacía efímera, sino de una hegemonía duradera: España pone a punto y difunde en la Cristiandad un modelo de oración que sigue en gran parte vigente hasta hoy, la oración mental metódica. En pocas palabras, y sin esconder las dificultades de tal definición, podemos decir que se trata de un tipo de relación con la Divinidad caracterizado, al menos en principio, por dos elementos:

- Es una oración silenciosa (en oposición a la oración vocal), solitaria (ni colectiva, ni dirigida por un eclesiástico y por tanto un cara a cara con Dios sin intermediarios) y espontánea (es decir: en la que el "orador" (orante o rezador) no recita fórmulas sino que tiene la iniciativa de la palabra)

- Libre teóricamente, el discurso del orante necesita, sin embargo, para ser eficaz, respetar unas normas. Es metódico en los dos sentidos de la palabra. En primer lugar porque articula una serie determinada de operaciones. Y en segundo lugar porque esa articulación la enseñan unos tratados que proporcionan un método, una retórica para el "orador" comparable a la retórica eclesiástica destinada al predicador.

Pues aunque los especialistas de la literatura del Siglo de Oro dediquen casi exclusivamente su atención al teatro, la novela y la poesía, se puede afirmar que, por el número de títulos publicados y el de sus ediciones, los libros de devoción sobrepasaban entonces a

"*res literaria*" de la Renaissance au seuil de l'époque classique, Ginebra, Droz, 1980 y *L'école du silence. Le sentiment des images au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1994; John W. O'MALLEY, *Religious Culture in the Sixteenth Century. Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform*, Aldershot, Variorum Reprint, 1993 y *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Barbara B. DIEFENDORF y Carla HESSE (ed.), The University of Michigan Press, 1993.

2 Ver Pedro M. CÁTEDRA, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994; Hilary DANSEY SMITH, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford University Press, 1978; y Fray Hortensio PARAVICINO, *Sermones cortesanos*, Francis Cerdán ed., Madrid, Castalia, 1994 (los tres con bibliografía extensa)

todos los demás géneros literarios; y que la mayoría de ellos tenían como tema central la oración o, mejor dicho, esta nueva forma de comunicar con Dios que es la oración mental metódica. No me refiero aquí sólo a la literatura mística *stricto sensu*, la más conocida - aunque no en su totalidad-, pero muy minoritaria, sino a centenares de obras ascéticas cuya calidad artística, sin llegar a las cimas del *Castillo interior* o de una *Noche oscura* es generalmente altísima. Limitándome a unas obras recientemente reeditadas, remito por ejemplo a la *Confesión de un pecador* de Constantino Ponce de la Fuente (1.543) y al *Comulgatorio* de Baltasar Gracián (1.655)³.

“Mar sin fondo”, esta literatura ha atraído a muchos estudiosos, eclesiásticos en su mayoría, pero pocos han emprendido trabajos de gran envergadura. Más interesados tradicionalmente por la historia de la Iglesia, por la teología y la mística que por la vivencia del pueblo cristiano, los historiadores recientemente contagiados por la antropología religiosa⁴ se han orientado más bien hacia dos campos de investigación prioritarios: los ámbitos heterodoxos, blanco de la Inquisición (y por lo tanto muy bien documentados a través de sus archivos) y por otra parte las devociones populares. El resultado es que tenemos bastante información sobre la religiosidad de una élite (el alto clero, los místicos) y sobre la del pueblo llano, pero mucho menos sobre la de las clases alta y media (resto del clero, aristocracia, burguesía). Los trabajos realizados sobre las cofradías y sobre los testamentos colman en parte esta laguna pero privilegian, las primeras, las prácticas externas y los segundos, la expresión de la fe. Me parece que sólo el estudio sistemático de la literatura devota permitirá avanzar en el conocimiento de las prácticas privadas, y de la principal de ellas, la oración mental metódica.

El texto que sigue no pretende de ningún modo aportar conclusiones definitivas al respecto. Presenta un programa de trabajo por realizar y avanza de pasada algunas hipótesis susceptibles de orientar la reflexión sobre el tema⁵. Se centra sobre cuatro puntos: la génesis de la oración mental, el establecimiento del corpus documental que permita su estudio, el proceso conflictivo de su afianzamiento y, por terminar, algunas puntualizaciones sobre lo que constituirá el núcleo del estudio, o sea el método de oración en sí.

3 Constantino PONCE DE LA FUENTE, *Confesión de un pecador*, María Paz ASPE ANSA ed., Madrid, Fundación Universitaria Española (F.U.E.) y Universidad Pontificia de Salamanca (U.P.S.), 1988; y Baltasar GRACIÁN, *El Comulgatorio, Obras completas* II, Madrid, Turner, Biblioteca Castro, 1993.

4 En este acercamiento señalemos el papel de antropólogos con personalidades muy distintas: Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1978; Carmelo LISÓN TOLOSANA, *Temas de antropología religiosa, Ibidem*, 1976 y William A. CHRISTIAN, *Apparitions in late medieval and Renaissance Spain*, Princeton University Press, 1981 (hay traducción española).

5 Se notará al paso la influencia de: Henri BRÉMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, tomo X, *La prière et les prières de l'Ancien Régime*, 2ª ed., París, Armand Colin, 1968; Michel de CERTEAU, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècles*, París, Gallimard, 1982 y Melquiades ANDRÉS MARTÍN cuyas obras se citarán a continuación.

I EL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES

En el mismo año 1.500 salen a la luz dos obras fundamentales, el *Ejercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros y el *Carro de dos vidas* de Gómez García, las cuales proporcionan, cada una a su modo, un método completo de oración mental. Por lo tanto el proceso de formación de este método pertenece a la época anterior.

Bajo la influencia de la obra maestra de Bataillon y de los estudios relativos a la mística, se ha tendido mucho tiempo a sobrevalorar el impacto en España de la espiritualidad nórdica, de los místicos renano-flamencos, de la *devotio moderna* y del erasmismo⁶. Bien es cierto que algunos textos germánicos llegan pronto a la península y son objeto de traducciones tempranas (la *Imitación* de Kempis, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y varios escritos autobiográficos de monjas). Y encuentran un terreno abonado por la búsqueda de una piedad mucho más personal que se observa tanto en España, Francia e Inglaterra como en Flandes.

Si se pretende buscar fuentes de inspiración y antecedentes de la oración mental, más que hacia los Países Bajos –y la Italia– del 1500, hay que dirigirse hacia otras áreas geográficas: Francia y los países catalanes.

Ya entre los Padres de la Iglesia (Orígenes, Evagrio, el Pseudo Dionisio, San Cipriano) se encuentra el esbozo de una retórica de la oración interior. Pero es en la Francia del Norte, y más concretamente en París a partir del siglo XII donde se realiza el paso decisivo con San Bernardo, los Victorinos, San Buenaventura (italiano, pero en relación con el mundo parisino), con Guigues II el Cartujo y Hugo de Balma. En sus escritos (a veces apócrifos, atribuidos erróneamente, o mezclados en compilaciones) los “espirituales” españoles encontrarían:

–los elementos esenciales de la oración discursiva: unas técnicas de lectura, de meditación y de oración propiamente dicha,

–un modelo para estructurar estos elementos en los tratados sistemáticos de ascética y mística por escala y grados según la tradición de las “vías” neoplatónicas y de las divisiones escolásticas.

A la lista de estos autores conviene añadir, para la Baja Edad Media, el nombre de Gerson, pero también los representantes de una escuela catalana de espiritualidad en plena floración en el siglo XV: después de Llull, Eiximenis, Vicente Ferrer, Sabunda, Isabel de Villena..., casi todos traducidos, adaptados y tempranamente impresos en castellano. No olvidemos tampoco que Jiménez de Cisneros publica su *Ejercitatorio* en Montserrat y que la estancia de San Ignacio en la vecina Manresa decide su trayectoria ulterior.

6 Marcel BATAILLON, *Erasmus y España*, ed. consultada, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1966; Pierre GROULT, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española en el siglo XVI*, Madrid, F.U.E., 1976 y *Literatura espiritual española. Edad Media y Renacimiento*, *Ibidem*, 1970; Jean ORCIBAL, *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, Madrid, F.U.E. y U.P.S., 1987.

Sobre el proceso de formación de la oración metódica, principalmente a partir de esta doble tradición, deben haber influido también por una parte la costumbre de la confesión auricular (examen de conciencia, confesión y penitencia) y por otra el carácter fuertemente rítmico del culto cristiano (con su doble calendario litúrgico –temporal y santoral–), acentuado en la Edad Media, para la élite clerical, por la multiplicación de las reglas monásticas y capitulares y, para el público, por la escenificación de la vida de Cristo en el teatro religioso.

Pero a mi entender dos prácticas favorecieron particularmente el nacimiento y la difusión de la nueva devoción, las Horas canónicas y el Rosario, o como se dice entonces, “las horas y las cuentas”. Por su ritmo y su contenido, ambos ejercicios se asemejan a la oración metódica. Les falta sólo la libertad que ésta última reconoce al rezador. Pero las Horas ofrecen al lector piadoso una serie de textos que pueden servir de temas para su meditación (ver el epígrafe). Y aunque basado sobre la recitación de fórmulas memorizadas ¿el Rosario no constituye acaso una meditación metódica primitiva?

Con todo ¿por qué razones la nueva devoción acaba por constituirse en ese *far west* cultural que es la Castilla de finales de la Edad Media? ¿Conviene atribuir a un particular deterioro institucional la potencia del movimiento de reforma que manifiestan el eremitismo y las observancias, primeros promotores de la oración mental? ¿Es preciso tener en cuenta el peso numérico, dentro del clero, de los conversos familiarizados con otro tipo de meditación pero favorables, como neófitos, a una ascética de nuevo corte? ¿Se debe a un débil conocimiento del latín el uso por el clero –y por lo tanto la precoz fijación– del castellano que difundirá con particular eficacia la nueva práctica? ¿A la conciencia de un retraso cultural, el ansia de traducción de obras antiguas y extranjeras que colma en parte el entorno del cardenal Cisneros?⁷

Castilla es por entonces un país nuevo, propulsado de golpe a la primera fila de la escena internacional y en el cual la necesidad contradictoria de novedad y de orden, observable en toda Europa, se hace más acuciante. Según un proceso recurrente en la historia, las antiguas periferias pasan fácilmente de la recuperación al liderazgo, incluso cultural: la Castilla de 1500 como la Prusia de 1800 y los Estados Unidos de 1950.

II LA CONSTITUCIÓN DEL CORPUS DOCUMENTAL

El título de un libro no presupone con toda certeza su contenido y en nuestro caso no se puede descartar a priori ningún escrito religioso. Pues bien, un “catálogo incompleto” –según su autor⁸– de obras devotas publicadas entre 1485 y 1750 cuenta unos 1200 títulos:

7 Ver especialmente, Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols. Madrid, B.A.C., 1976-1977. Sobre el estado de los cenobios: Claude de BRONSEVAL, *Viaje por España, 1532-1533 (Peregrinatio hispanica)*, Francisco CALERO ed., Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1991.

8 Melquiades ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la mística en la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B.A.C., 1994, pags. 151-207.

1163 exactamente para el período 1500-1719 que me sirve de referencia. Y la lista podría completarse recurriendo a los repertorios bibliográficos al uso. Uno correría el riesgo de perderse si no existieran unos guías seguros. Me refiero a la *Historia de la Iglesia en España*⁹ y al *Diccionario de Historia eclesiástica de España*¹⁰, pero sobre todo al estudio citado de Melquiades Andrés y a la monumental *Antología de la literatura espiritual española* de Pedro Sáinz Rodríguez¹¹, que facilita un primer contacto con las obras mismas. Por suerte muchas de estas han sido reeditadas recientemente sea en ediciones críticas, sea en colecciones para el gran público, lo cual atestigua su permanente actualidad. Con todo es de notar que tanto las publicaciones de textos antiguos como la bibliografía al respecto privilegian el siglo XVI a expensas del período anterior (1480-1500) y sobre todo del malquistado siglo XVII.

En una primera aproximación se pueden ordenar las obras devotas en seis grandes categorías sin negar la arbitrariedad de tal catalogación dado el carácter a menudo complejo de los escritos en cuestión.

1. Entre los textos normativos pongo las constituciones sinodales, las reglas monásticas, los estatutos de cofradías y les añado las instrucciones de sacerdotes y novicios.

2. El libro ascético propone un plan de vida. Su objetivo es global. Pero ya que la oración se sitúa en el corazón de la vida devota, suele proporcionar un método para ella. Es el caso de la *Guía de pecadores* de Luis de Granada (1556-1557 y 1567).

3. Algunas obras se centran sobre la oración. El mismo Luis de Granada compone *El libro de la oración y meditación* (1554), el cual a su vez es resumido en el pequeño *Tratado de oración y meditación* (1559) atribuido a San Pedro de Alcántara.

4. Según la tradición medieval, muchos tratados de oración tienen por objetivo llevar al lector hasta la unión mística. Sin embargo los capítulos que se refieren a los grados de oración anteriores a la contemplación interesan a nuestro estudio.

5. La quinta categoría es más heteróclita. Comprende los modelos de oración (el *Manual de oraciones* de Pedro de Ribadeneira, 1605) y de meditación (las *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* de Diego de Estella, 1576). Pero la lectura de cualquier libro religioso puede alimentar la meditación. Mencionaré unas subcategorías particularmente bien representadas:

–tres de ellas conservan su gran popularidad medieval: las vidas de Cristo y de la

9 Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, director, vol III 1-2 y IV, Madrid, B.A.C., 1979-1980. Consultar también la síntesis de Antonio DOMÍNGUEZ ORTIZ, *La sociedad española*, II, *El estamento eclesiástico*, 2ª ed., Granada, C.S.I.C., 1992.

10 Editado por Q. ALDEA VAQUERO, Tomás MARÍN y otros en 4 volúmenes, Instituto Flórez del C.S.I.C., Madrid, 1973-1975.

11 En 4 volúmenes, Madrid, U.P.S. y F.U.E., 1980-1985. Del mismo autor *Introducción a la Historia de la Literatura mística en España*, 2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1984; ambas obras imprescindibles para conocer la bibliografía secundaria.

Virgen, las vidas de los santos (*Flos sanctorum*) y las artes de morir entre las cuales la más famosa, la de Alejo Venegas (1537).

- tres más que reflejan las nuevas modas intelectuales: las historias (biografías, monografías de conventos y de órdenes), los comentarios de textos bíblicos y litúrgicos o paralitúrgicos (sobre todo el *Pater Noster* y el *Cantar*) y de los nombres y atributos divinos.

- los tratados del amor de Dios (Juan de los Ángeles, 1589 y Cristóbal de Fonseca, 1592-1609).

- en la línea del estoicismo cristiano, los libros de menosprecio del mundo y de consuelo del afligido, tratados de la "tribulación" en particular.

- la literatura que se refiere a dos sacramentos: la confesión y la comunión. Abundan los manuales de confesores y los consejos para comulgar.

- los sermonarios que sirven tanto de modelos de predicación como de soporte para la meditación.

6. Queda por saber en qué medida se ponen en práctica las enseñanzas de esta literatura. Pero por su naturaleza el hecho escapa a todo observador que no sea el mismo sujeto: "¿Quién nos lo ha de contar si tu callas el espíritu por donde Dios te ha llevado?"¹². Salvo excepciones, las biografías decepcionan porque describen más bien las experiencias místicas acompañadas de manifestaciones físicas. Las autobiografías también, pero explican las prácticas anteriores a los "favores" místicos, tales como la de la oración mental: es el caso de la más rica de ellas, el *Libro de la vida* de Santa Teresa. Además de estas confesiones, conviene consultar las correspondencias, así las de San Juan y Santa Teresa de Ávila, para el siglo XVI, de María de Ágreda y Nieremberg para el siglo siguiente.

Los estudios citados de Melquiades Andrés y de Pedro Sáinz Rodríguez permiten establecer una cronología de las obras y esbozar una geografía y una sociología de sus autores. En cuanto a la producción impresa su coyuntura se dibuja con nitidez: el número de publicaciones crece de 1500 a 1560 con un retroceso pasajero en consonancia con las perturbaciones políticas del decenio 1520. La ofensiva inquisitorial de 1560 ocasiona un fuerte bajón y la recuperación se retrasará hasta 1600. Pero la curva vuelve entonces a subir y el apogeo trisecular se alcanzó entre 1610 y 1620. A partir de 1630 empieza el declive seguido por un estancamiento que dura hasta que una nueva caída, a principios del siglo XVIII, nos remita a los niveles iniciales.

La antología de Sáinz Rodríguez precisa el lugar de nacimiento seguro o probable de 114 autores. Dos de las regiones actuales se destacan por su fecundidad: las dos Castillas que reagrupan el 51% de los nombres, pero la aportación del conjunto oriental no es desdenable (un 27%) y además tiende a crecer con el tiempo: si la hegemonía castellana es indiscutible antes de 1600, a pesar de cierta competencia andaluza a finales del XVI, en el siglo siguiente la primacía pasa a la Corona de Aragón.

12 Jerónimo GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, Obras III, Burgos, 1933, p. 221.

La misma fuente informa sobre el estatus de 137 autores: un 97 % pertenece al clero y un 89 % al clero regular representado por once órdenes religiosas. Los franciscanos se llevan la palma con un 28% de los nombres, seguidos casi al mismo nivel (13 al 14 %) por los Agustinos, los Dominicos y los Jesuitas. Sólo dos órdenes más ocupan a su lado un sitio honorable: los Carmelitas y los Benedictinos. Pero, como anteriormente, el análisis diacrónico pone de relieve unas evoluciones divergentes: la continuidad de la superioridad "seráfica", el fuerte declive de los "Predicadores", y como contrapunto, el salto hacia adelante de los Agustinos, Jesuitas y Carmelitas.

Estos sondeos confirman la convicción antigua de una preponderancia a la vez castellana y franciscana, pero la matizan con la evidencia de un cierto relevo de Castilla por Aragón y de los Dominicos por los Agustinos y los Jesuitas.

Ahora bien ¿A qué público se dirige esta literatura? Para intentar contestar a la pregunta se ha procedido a un nuevo sondeo: la consulta de los estudios realizados sobre bibliotecas privadas y públicas de una región concreta, el antiguo Reino de Murcia. Somos conscientes de las limitaciones de tal operación para medir la difusión real de cualquier género literario¹³, agravadas en este caso porque nuestros libros de devoción constituyen tal vez la primera gran biblioteca de libros de bolsillo, que son unos volúmenes cuya calidad mediana no favorece la conservación y cuyo débil valor comercial les aparta a menudo de los inventarios *post mortem*.

Asumidos estos defectos, nuestro muestreo nos lleva a dos conclusiones. En primer lugar, las bibliotecas inventariadas, incluso las de personajes eclesiásticos, cuentan con muy pocos libros de devoción que no sean vidas de santos o artes de morir¹⁴. En cambio se encuentran a veces en sus estanterías unas obras cuyo interés literario iguala o sobrepasa su valor de edificación, tales como *Los Nombres de Cristo* y *La Perfecta Casada* de Luis de León y la *Introducción al Símbolo de la Fe* de Luis de Granada¹⁵. Para encontrar un verdadero interés por la literatura religiosa, hay que introducirse en las "librerías" episcopales¹⁶: las tres que han sido estudiadas encierran las obras de Luis de Granada y Santa Teresa; dos de ellas, Luis de la Puente, Alonso Rodríguez, Nieremberg, María de Ágreda y Palafox, además de unos *Flos sanctorum* (de Ribadeneira y Villegas); pero ha sido la del

13 Máximo CHEVALIER, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976, págs. 13-48. Para una comparación con otro ámbito geográfico remito es particular a Ángel WERUAGA PRIETO, *Libros y lectura en Salamanca: del Barroco a la Ilustración (1650-1725)*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993, que ofrece también en su capítulo I una brillante síntesis sobre la bibliografía reciente relativa al estudio de las bibliotecas.

14 Francisco MENDOZA DÍAZ-MAROTO y Luis Guillermo GARCÍA-SAUCO BELÉNDEZ, *Dos bibliotecas chinchillanas del siglo XVII*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses, 1983.

15 Julio CERDÁ DÍAZ, *Libros y lecturas en la Lorca del siglo XVII*, Murcia, Cajamurcia, 1986.

16 Jose SÁNCHEZ MORENO, "Tres bibliotecas episcopales (1670-1704)", *Murgetana*, XVII, 1961, págs. 91-116.

cardenal Belluga la que ofrece en 1704 al lado de los escritos de Estella, Molina y La Palma, los *Ejercicios* de San Ignacio.

En segundo lugar, y en perfecto contraste, las obras repertoriadas por Andrés y Sáinz Rodríguez se encuentran con relativa abundancia (salvo los *Ejercicios* ignacianos) en las bibliotecas murcianas herederas de comunidades religiosas desaparecidas¹⁷. El contraste es muy revelador: el público primario de la literatura de devoción está, por lo menos al principio, formado por eclesiásticos. El clero escribe para el clero (alto clero secular y clero regular). Jiménez de Cisneros se dirige en 1500 a sus hermanos benedictinos, San Ignacio a los directores espirituales, Joseph Llord en su *Foment de la pietat y devociò christiana* (pero ya en 1693) a los simples párrocos de las montañas de Solsona que desean enseñar a su grey oración mental.

Sin embargo el uso general del "romance" permite que esa literatura amplíe pronto su público más allá de los límites del mundo eclesiástico a los medios peri-conventuales muy bien descritos para la Ávila del siglo XVI¹⁸ y a los grupos para-conventuales de beatas según el mismo testimonio de Santa Teresa¹⁹.

Desde principios del siglo XVII los autores toman perfecta conciencia de este hecho y dedican sus obras tanto a los religiosos como a los laicos según una evolución apuntada también con San Francisco de Sales en la Francia contemporánea. Pero a diferencia del caso francés, aunque propuesto en adelante a todo tipo de público, de este lado del Pirineo, el modelo sigue siendo a mi parecer eclesiástico y masculino²⁰.

Con el fin del siglo XVII se abre una última etapa en la difusión de la devoción cuando los obispos animan a su clero no sólo a practicar con regularidad la oración mental, sino a proponer a los laicos, mediante adaptaciones y simplificaciones, unos ejercicios espirituales, particularmente en tiempo de Cuaresma, que incluyan algunos de sus elementos²¹.

17 María del Carmen FERNÁNDEZ-VILLAMIL INGUNZA, *Catálogo de incunables e impresos del siglo XVI de la biblioteca universitaria de Murcia*, Universidad de Murcia, 1980 y *Catálogo de impresos del siglo XVII de la biblioteca universitaria de Murcia*, *Ibidem*, 1985; *Catálogo de los incunables e impresos del siglo XVI de la biblioteca de la Provincia franciscana de Cartagena*, Amparo IBORRA BOTÍA ed., Murcia, Instituto Teológico Franciscano, 1994.

18 Jodi BILINKOFF, *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a sixteenth Century City*, Cornell University Press, 1989 (Hay traducción española).

19 *Libro de las Fundaciones*, cap. XXVIII: La fundación de Villanueva de la Jara.

20 En la "breve noticia" que encabeza la reedición de 1679 de las *Instrucciones de novicios cistercienses* de Fr. Froilán de Urosa se lee: "El Excelentísimo Señor Duque de Medina Celi le venerava y consultava, como a un oráculo del Cielo, y quando vio la Instrucción de Novicios de la Orden, dixo, que se avia de govarnar por ella, para la criança de sus hijos". Sorprende en cambio la poca atención que dedican nuestros autores a la piedad femenina, tanto Vives en su *Institutio foeminae christianae* (1523), como Fr. Luis de León en *La perfecta casada* (1583) y más tarde Antonio ARBIOL en *La familia regulada* (1715). No puedo citar aquí la rica producción de la nueva *gender history*, italiana y española, consultada al respecto. Doy algunas referencias en nota 46.

21 Ver las Constituciones sinodales de Uclés (1741) y Oviedo (1784). En cambio no encuentro ninguna mención de la oración mental en un muestreo de constituciones sinodales anteriores a 1700 (Granada 1572, Burgos 1575, Cartagena 1583 y 1598, Sevilla 1604, Málaga 1671, Toledo 1682 y Calahorra 1698).

1200 títulos según el repertorio citado, 140 autores según la antología forman evidentemente un corpus que sobrepasa las posibilidades de un estudio individual profundizado. Pero ¿cómo reducirlo al tamaño de un muestreo manejable? Aquí nos pueden guiar los sondeos previamente realizados. En la curva de coyuntura, el pico 1540-1560 corresponde a los "clásicos" de la oración mental: San Ignacio, San Juan de Ávila, San Pedro de Alcántara y Luis de Granada que conviene estudiar en primer lugar. Y el apogeo de 1600-1630 a los "amplificadores", jesuitas, sobre todo, que perfeccionan el método ignaciano, realizan la síntesis entre él y la corriente avilino-alcantarino-granadina y componen sobre esta base unas grandes obras de divulgación: Alonso Rodríguez, Luis de la Puente y Luis de la Palma. Son todos ellos los autores más presentes a partir de entonces en nuestras bibliotecas episcopales y monásticas. Pero para mejor situar la labor de estas dos generaciones es preciso volver hacia atrás y detenerse sobre la de los "precursores": Jiménez de Cisneros y Gómez García ya citados, y también Osuna, Laredo y Alonso de Madrid cuyas obras cuentan entre las lecturas preferidas de Santa Teresa²².

A este corpus mínimo, compuesto por los principales autores que en un siglo pusieron a punto el método de oración mental, conviene añadir:

- por una parte a los "vulgarizadores", a los que adaptan el método a las necesidades del creyente de tipo medio (Francisco de Castro, Falconi) o a las de los directores espirituales: sacerdotes confesores (Antonio de Molina), maestros de novicios (Froilán de Urosa)²³.

- por otra parte a los autores que proporcionan unos modelos de oraciones y meditaciones cuyo éxito se mide con el número de sus ediciones y traducciones (Estella, Villegas, Baltasar Gracián)²⁴.

- y por fin a los que ofrecen un testimonio sobre la práctica de la oración (Santa Teresa por supuesto, Jerónimo Gracián, Palafox...) y sobre las dificultades con que tropiezan sus adeptos (Arbiol)²⁵.

A partir de esta base el desarrollo del estudio depende también de la casualidad: de la localización feliz de tal obra en una biblioteca o en librería (¡a qué precio, a veces!), de la reedición providencial de tal texto, de la publicación de un trabajo monográfico sobre tal

22 Victor GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, pags. 46-90.

23 Francisco de CASTRO, *Reformación christiana assi del pecador como del virtuoso*, Sevilla, 1628 (?); Juan FALCONI, *Cartilla para saber leer en Cristo, libro de vida eterna*, Barcelona, 1637; Antonio de MOLINA, *Instrucción de sacerdotes*, Burgos 1608 y Froilán de UROSA, *op. cit.* (1ª ed., Alcalá, 1635).

24 Diego de ESTELLA y Baltasar GRACIÁN, *op. cit.*; Bernardino de VILLEGAS, *Soliloquios divinos*, Madrid, 1632. Ver también los *Soliloquios amorosos de un alma a Dios*, de Lope de VEGA, Madrid, 1626.

25 Santa TERESA, *Libro de la vida.*; Jerónimo GRACIÁN, *op. cit.*; Juan de PALAFOX, *Vida interior*, Bruselas, 1682; Antonio ARBIOL, *Desengaños místicos, a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección*, Zaragoza, 1706.

obra o tal autor, de una conversación que alimenta la reflexión, amplía las perspectivas y a veces da un giro inesperado al estudio²⁶.

Las puntualizaciones ofrecidas a continuación proceden de la lectura rápida de alguna de esas obras (52 en total), de lo que los antropólogos suelen llamar un “reconocimiento de terreno”. Se centran sobre dos puntos: el contexto conflictivo en el cual se define y se impone la nueva devoción y su carácter metódico.

III LA ORACIÓN MENTAL: UNA DEFINICIÓN CONFLICTIVA

A pesar de estar ya prescritos y estructurados en torno a 1500 sus principales elementos, a la oración mental le falta todavía fortalecerse levantando las ambigüedades que pesan sobre ella desde sus orígenes. Personal, inmediata y recurriendo en la medida en que lo hace a la imaginación y a la afectividad, la nueva devoción aparece peligrosa en unos ámbitos tan distintos como la jerarquía católica, el protestantismo y los grupos contemplativos. Se sitúa incluso en la encrucijada de los grandes conflictos religiosos del siglo XVI. Pero precisamente los debates que ocasiona permiten a la oración mental autodefinirse antes de ser promocionada por la Iglesia católica, a partir del siglo XVII, como modelo de devoción universal.

1.- La desconfianza de la jerarquía

La oración mental se practica sin intermediarios, al menos sin la mediación permanente de sacerdotes ni de fórmulas consagradas: El rezador, inmerso en un cara a cara con su Dios, tiene la iniciativa de la palabra. De esta forma, la oración mental pasa por alto el monopolio religioso de la Iglesia. Realiza un cortocircuito de por sí perjudicial al clero. Pero además sus promotores usan del idioma vulgar para tratar de cosas sagradas, abriéndose paso a todo tipo de deslizamientos por parte del pueblo ignorante.

En los años 1550-1560, presa del pánico ante la segunda ofensiva del Protestantismo y la reaparición de focos alumbrados, la jerarquía católica reacciona de dos maneras:

- incapaz de prohibir toda literatura devota en romance, intenta controlarla. Muchas obras quedan definitivamente prohibidas y sus autores condenados por la Inquisición, otras deberán someterse a cambios sustanciales para conseguir la autorización oficial, así la *Guía de pecadores* de Luis de Granada y el *Audi filia* de Juan de Ávila.

- pero la práctica no se libra de toda sospecha y contra los que la ensalzan la jerarquía

²⁶ Por lo menos en una primera etapa se dejará fuera del campo de investigación la poesía religiosa, pero la bibliografía que se refiere a ella es muy sugestiva para nuestro tema: Michel DARBORD, *La poésie religieuse espagnole des Rois Catholiques à Philippe II*, Paris, Institut d' Études Hispaniques, 1965; Helmut HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*, 3ª ed., Madrid, Gredos, 1976 y Aurora EGIDO, *Fronteras de la poesía en el barroco*, Barcelona, Crítica, 1990, especialmente “La poética del silencio en el Siglo de Oro. Su pervivencia”, pags. 56-84.

recomienda la oración vocal o por lo menos un justo equilibrio entre los dos tipos de devoción²⁷.

La ofensiva inquisitorial introduce en el mundo espiritual español un clima de miedo, delación y autocensura que explica la caída inmediata y duradera del número de publicaciones. Y la crisis perturba particularmente la orden dominicana en el seno de la cual el arzobispo Carranza y Luis de Granada, criticados por Fray Juan de la Cruz, se ven condenados por Melchor Cano, su hermano en "religión"²⁸.

2. El rechazo humanista y protestante

El debate entre oración mental y oración vocal se inserta dentro de otro, más general, sobre la justificación por la fe o las obras. Sin embargo los protestantes y afines a ellos mantienen respecto a la oración mental una postura ambigua. Evidentemente les satisface un tipo de relación directa entre Dios y el creyente. Pero el papel excesivo que se atribuye a la imaginación y a la afectividad a expensas de la razón les escandaliza y para un Juan de Valdés "la única contemplación auténtica" sigue siendo la que enseñan la Biblia y las Epístolas de San Pablo y que consiste "en meditar los mandamientos y la ley de Dios". Como Vives antes que él y Beza después, promueve una forma de meditación a la vez más intelectual y más respetuosa del texto sagrado, próxima al comentario humanista. Todo lo demás le parece meras "invenciones" de ningún provecho religioso.²⁹

3. La crisis mística

Hemos visto que la oración mental procedía principalmente de la tradición contemplativa medieval, transmitida por los tratados de teología mística y los relatos de experiencias espirituales. No es de extrañar que los primeros métodos de oración del Siglo de Oro mezclen tan estrechamente ascética y mística: las distintas operaciones (lectura, meditación y oración *stricto sensu*) se insertan en las vías de acercamiento del alma a Dios (purgativa, iluminativa y unitiva).

Sin embargo conforme se va precisando y codificando la nueva práctica, tiende a emanciparse de su contexto inicial. Entre las distintas operaciones, es la meditación la que adquiere la primacía, y un tipo de meditación centrado sobre la humanidad de Cristo y que

27 Melchor CANO, Domingo de SOTO, Juan de la CRUZ, *Tratados espirituales*, Vicente BELTRÁN DE HEREDIA ed., Madrid, B.A.C., 1962.

28 María Paz ASPE, "El cambio de rumbo en la espiritualidad española a mediados del siglo XVI", en Angel ALCALÁ y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 424-433. Sobre los aspectos lingüísticos del conflicto, Colin P. THOMPSON, *The strife of Tongues. Fray Luis de León and the Golden Age of Spain*, Cambridge, University Press, 1988 (consultado en traducción española *La lucha de las lenguas*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1995).

29 Juan de VALDÉS, *Le Dialogue sur la doctrine chrétienne*, introducción y trad. de Christine WAGNER, París, P.U.F., 1995.

recurre a la imaginación pero también a la razón discursiva. Por eso mismo los contemplativos toman sus distancias respecto a ella: temen que la hipertrofia de la meditación y, en ella, la representación de Cristo detengan el alma en su camino hacia la unión mística. No es el caso de Santa Teresa que mantiene una armonía entre sus prácticas espirituales, de la oración vocal a la oración de unión. Pero es el de San Juan de la Cruz (siguiendo a Taulero), y luego de Molinos, preocupados por detectar las señales que indican la necesidad de pasar de la meditación a la contemplación.

Los principios de la Compañía de Jesús están también inmersos en un ambiente místico que manifiestan los textos biográficos y autobiográficos relativos a San Ignacio y a sus compañeros como Pedro Fabro. Pero la misma dinámica de la Compañía la aparta de este camino y en el gran reajuste de los años 1560-1580³⁰ juega su papel el espíritu de disciplina que imponen los *Ejercicios espirituales*. El Padre General Mercurian condena los dos principales partidarios de la oración afectiva, Antonio Cordeses y Baltasar Álvarez, y la doctrina oficial de la Compañía, basada sobre los complementos aportados a los *Ejercicios* por Gil González Dávila, se refleja en el libro clásico de San Alonso Rodríguez, el *Ejercicio de perfección* (1609). Éste consagra la distinción entre dos formas de oración mental: "Una es común y llana, otra es especialísima, extraordinaria y aventajada, la cual se recibe más que se hace... Es un don particularísimo de Dios, que da Él a quien es servido... Al fin no es cosa ésta que podamos nosotros enseñar; así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores por haber querido enseñar lo que no se puede aprender ni enseñar, y poner en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubiera de sacar a uno contemplativo."³¹ Y los autores condenados son Ruysbroec, Taulero y todos los que siguiéndoles se han hecho profesores de mística.

Sin embargo se nota cierto apaciguamiento con la llegada del siglo XVII. Las *Meditaciones* de Luis de la Puente (1603) manifiestan un espíritu de conciliación y de síntesis que explica su éxito.

Así, rechazada por los protestantes, controlada por la Inquisición, en parte depurada de sus tendencias místicas por el reajuste jesuítico, la oración mental metódica se ve oficialmente reconocida por la Iglesia que la propone a las élites y luego a las masas como práctica complementaria de devoción.

IV UNA ORACIÓN METÓDICA

Una vez adoptada como arma de la Reforma católica, la nueva práctica contribuye a diferenciar aún más radicalmente la Iglesia romana del Protestantismo, pero también de la Ortodoxia oriental cuyos *revivals* pasan por otros derroteros.

30 Sobre este episodio, ver por ejemplo la presentación de Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística*, op. cit., pp. 359-364.

31 Ed. consultada, Barcelona 1879. tomo I, pp. 220-222.

Será preciso profundizar en el estudio del proceso de maduración aquí resumido. Pero sus grandes hitos son ya conocidos. En cambio, sobre el último punto del programa, o sea el análisis del carácter propiamente metódico de la oración mental, todo queda por hacer o casi todo, puesto que la investigación se ha centrado sobre el texto atípico que son los *Ejercicios ignacianos*.

Habría que emprender y realizar en primer lugar una encuesta semántica, empezando por las dos palabras claves de "método" y de "meditación", que son palabras de la época: Por entonces todo es método, todo es meditación. Pensemos en las obras de Descartes.

A continuación habría que detenerse sobre cada uno de los escritos elegidos para componer el muestreo con vistas a analizar el método que proponen o practican sus autores. De esta forma se podrán detectar con más seguridad las etapas de una evolución y la existencia de variantes y corrientes. Aquí nos limitaremos a censar las principales elementos del método oracional y hacer sobre ellos, de paso, unas puntualizaciones de carácter provisional.

Metódica, la oración mental lo es en la manera que tiene de imponer un ritmo. Los ejercicios ignacianos se extienden sobre cuatro semanas, pero se refieren a un retiro espiritual, a un tiempo fuera del tiempo. En cambio la mayoría de nuestros tratados que tienen como objetivo organizar la vida del cristiano eligen por unidad temporal básica la semana de siete días. Pero la intención de cubrir el año entero, cada vez más manifiesta, se nota ya en los primeros grandes conjuntos de oraciones y meditaciones: las 110 consideraciones de Juan de Valdés, las 100 meditaciones de Estella, hasta los 50 textos del *Comulgatorio* de Gracián (uno o dos por semana).

Se recomienda generalmente al devoto que haga dos oraciones al día, una por la mañana, otra por la tarde, ponderando las ventajas de estos dos momentos para el recogimiento del alma, y se le propone por lo tanto dos ciclos temáticos como soporte de la oración. Si el "orador" (rezador) no puede rezar más de una vez al día, el doble ciclo se alarga quince días. En cuanto a la duración de la oración puede variar, pero los tratados la suelen fijar en una hora, plazo suficiente para que los esfuerzos de preparación den su fruto, pero lo bastante corto para que la mente mantenga su atención y no se canse. De esta forma el año devoto se articula en una serie de semanas (o de quincenas), la semana en días y el día se abre y se cierra, en el mejor de los casos, por dos momentos intensos de coloquio divino.

En cuanto al lugar de la oración, antes de la difusión de los ejercicios colectivos, es preferentemente la celda del monje, la habitación del hombre casado o su oratorio (donde se introduce el reclinatorio), sitios de paz recomendados en sintonía con las alabanzas contemporáneas del retiro, de la soledad y del silencio. En cuanto a la actitud física, puede variar. San Juan de Ávila nos prefiere "las rodillas hincadas", pero Pedro de Medina enumera una gran variedad de posturas para la oración³².

32 San Juan de ÁVILA, *Audi filia*, ed. consultada: Luis SALA BALUST ed., Barcelona, Juan Flors, 1963 y Pedro de MEDINA, *Tratado de la verdad, Obras*, Angel GONZÁLEZ PALENCIA ed., Madrid, C.S.I.C., 1944, pags. 394-396.

La actividad oracional se realiza en una secuencia de operaciones. En línea general, los tratados de oración mental pasan de un esquema mayoritario en tres partes (lectura, meditación, contemplación, que se adaptan a las tres vías místicas) a otros más complejos pero que se pueden reducir a cuatro partes: a la lección y la meditación le suelen anteponer una fase de preparación y postponer otra que, a la contemplación le sustituye haciéndole de gracias, ofrecimiento y petición³³. Esta reestructuración que debe relacionarse con el giro antimístico apuntado nos recuerda de algún modo la sucesión de operaciones de la retórica antigua (*inventio, dispositio, elocutio, pronunciatio*). La comparación no es improcedente. Si el objetivo principal de la retórica es convencer al auditorio para empujarle a actuar en un sentido determinado, el método oracional tiende a mover el alma de tal forma que aspire a perfeccionarse y a unirse con Dios: constituye por lo tanto una autoargumentación, una retórica interior.

Las últimas partes de la oración pueden desarrollarse con independencia de las demás. Es el caso del momento de la comunión, durante la cual dice la misma Santa Teresa que su oración no precisa de ejercicios previos. La retórica de esta fase, la más secreta de la oración, se nos puede escapar. Por suerte, para estudiarla, tenemos las autobiografías y también los cada vez más numerosos manuales de oraciones, ejercicios, soliloquios... cuyo contenido inspira el discurso íntimo del que ora.

Sin embargo, lo que caracteriza la oración mental metódica son sus primeros elementos: la lectura y la meditación. A las dos se les propone un temario que varía en su composición pero se centra en torno a tres puntos fundamentales:

- nuestra condición de pecador frente a la grandeza de Dios,
- los misterios de la Fe,
- el Nuevo Testamento.

Y se confiere más importancia a este último conforme al carácter acusadamente cristocéntrico de la oración mental. La vida de Cristo se convierte en el principal tema de lectura y soporte de meditación y, para facilitar la oración, muchos libros píos se dedican a recortar en los Evangelios una serie de episodios comentados. Sería muy revelador de las sensibilidades religiosas seguir la evolución de esta escenificación desde la *Vita Christi* de Isabel de Villena (1497) hasta la *Historia de la sagrada Pasión* de Luis de la Palma (1624), pasando por la *Passio duorum* (1526) y otra *Vita Christi* de Luis de Granada (1561). Recordemos que al mismo tiempo que se extienden las procesiones de Semana Santa en torno a los "pasos", se enraza la práctica del Via Crucis con sus 14 (7x2) estaciones.

La naturaleza de los temas preferidos anuncia la tónica de esta religiosidad en la que predomina el temor sobre el amor, según un juego de palabras recurrente. Se evoca toda la vida de Cristo, pero sobre todo su Pasión y su Resurrección, y si hay que elegir entre las

33 Así Pedro de Alcántara, Luis de Granada y más tarde Froilán de Urosa (*op. cit.*) distinguen seis partes en la oración mental, y Arbiol (*Desengaños místicos*, *op. cit.*, pag. 476 de la ed. Barcelona, 1772) de cinco a siete.

dos, más bien la Pasión que la Resurrección. Lo recomienda la misma Santa Teresa a los corazones tiernos que preferirían pararse a contemplar el poder y la grandeza de Dios. Y todavía Urosa: "Sobre todo procure el Maestro aficionar a los Novicios a meditar en la Passion de Christo, pues de ninguna él mas se agrada, ni es para nosotros de mas provecho, y fruto"³⁴.

Los preceptos que dan los autores para la primera parte de la oración, la lectura, merecerían un estudio aparte, de máxima importancia para la historia de la cultura en sus distintas facetas: la alfabetización (se aprende a leer para ser mejor cristiano), la difusión de los libros de bolsillo, el intercambio de volúmenes y las conversaciones en torno a ellos, las costumbres de lectura colectiva o privada, en alta voz o silenciosa, el papel distinto del libro según el grado de perfección alcanzado... Contra el peligro de dispersión se aconseja limitarse a unos pocos autores y profundizar en su enseñanza. Pero se aconseja también leer poco rato, y no con unas finalidades de estudio, sino para preparar la meditación. En fin, todo un arte religioso de leer³⁵. Y para los que no saben leer, no pueden o momentáneamente no quieren, queda por una parte el sermón que conmueve al público y por otra parte el gran libro del mundo, el de las criaturas de Dios³⁶.

Sin embargo es fundamentalmente la meditación la que ocupa la atención de los tratadistas. Ella constituye el elemento central de la nueva devoción, el que merece los calificativos de metódico y discursivo. Cierta incertidumbre pesa sobre la forma de designar esta operación. Desde el primer momento se encuentra el término de "meditación", pero poco diferenciado del de "contemplación" por las razones que hemos expuesto, y también los de "consideración" y "ponderación". Para San Ignacio, la meditación se refiere a las representaciones "visibles", por ejemplo las de la vida de Cristo, mientras que "consideración" se emplea para las representaciones "invisibles", las de los misterios de la fe.

Cada autor presenta su propia definición de la meditación, pero todos insisten sobre su carácter sistemático, a la vez reiterativo y orientado hacia un fin determinado, lo que la diferencia de la meditación-impregnación de tradición hebraica y de la meditación-comentario de los humanistas y los protestantes. Citemos una de las primeras, la que suscribe Gómez García, inspirado por Ricardo de Saint-Victor: "Meditación es una estudiosa intención de la voluntad que insiste diligentemente a investigar e buscar alguna cosa. O así: Meditación es un provehido acatamiento del ánimo aquejosamente ocupado en la inquisi-

34 Santa Teresa, *Libro de la vida*, XIII, 13 y Urosa, *op. cit.*, p. 89.

35 Ver Ivan ILLICH, *Du lisible au visible. Sur l'art de lire de Hugues de Saint-Victor*, trad. fr., Paris, Cerf, 1991. Sobre la relación estrecha entre el progreso de la lectura silenciosa y el éxito de la oración mental, ver Paul SAENGER, "Prier de bouche et prier de coeur. Les livres d'heures du manuscrit à l'imprimé", en *Les usages de l'imprimé*, Roger CHARTIER ed., Paris, Fayard, 1987, pags. 191-223.

36 Sobre el libro de la naturaleza como punto de arranque de la oración metódica se podrían multiplicar las referencias. Señalo una poco conocida: Pedro de JESÚS MARÍA, *Cielo espiritual uno y trino* (1633), Elías GÓMEZ ed., Madrid, F.U.E., 1986, 3ª parte, cap XI: "Del libro de las criaturas y como leer en el".

ción de la verdad”³⁷. Y entre las últimas del período de referencia, he aquí la de Antonio Arbiol que permite medir los progresos en la constitución de nuestra retórica interior: “Es un atento, y cuidadoso pensar, o considerar el Paso que se ha prevenido para la oración, con todas sus circunstancias, y accidentes, que conducen para mover en la voluntad espirituales afectos para aborrecer las culpas, y a amar a Dios nuestro Señor”³⁸.

La meditación pone en acción las tres potencias del alma. La memoria saca partido de los conocimientos adquiridos anteriormente o durante la fase de lectura para re-presentarlos. El entendimiento se esfuerza en dilucidarlos para mover la voluntad, entendida en el sentido antiguo de deseo casi amoroso de actuar en función de un objetivo, en este caso hacia el perfeccionamiento individual y la elevación del alma hasta Dios.

Este esquema de funcionamiento corresponde a los conceptos psicológicos de la época sin el conocimiento de los cuales el método se entiende difícilmente³⁹. En realidad, dentro de un marco muy racional, se atribuye un papel fundamental a la triada memoria-imaginación-afectividad, la misma que subyace al sistema de los ejercicios ignacianos y especialmente a su técnica de composición de lugar. Esto es otro tema fundamental que requiere nuevos estudios. Las debilidades iniciales de esta técnica, sus relaciones con el arte tradicional de la memoria, la desconfianza de muchos autores hacia ella, las adaptaciones necesarias y su éxito final están actualmente en fase de revisión⁴⁰.

En conjunto si bien es cierto que se trata de una enseñanza metódica, no es de ningún modo rígida, si se exceptúan los tiempos de retiros espirituales. Los teóricos de la oración mental temen dos tipos de males: a corto plazo la falta de atención y la “sequedad” y a largo plazo el cansancio e incluso las enfermedades de la mente (escrúpulos, tristeza). Por eso dedican una atención especial a la higiene corporal y mental del orante. Pero en cuanto a la tristeza, saben distinguirla del “don de lágrimas”, producto a la vez de la contrición y de la certidumbre del perdón y señal inequívoca de la “conversión”. Para evitar o vencer los obstáculos, nuestros autores recomiendan flexibilidad en la aplicación del método. Aconsejan elegir las técnicas y los temas conforme a las capacidades físicas y psicológicas y los gustos de cada uno e incluso variarlos según el humor: en suma, mantener una disciplina sin caer en la rutina. Se alargará, acortará o suprimirá una de las operaciones. Se mezclarán varias de ellas, dejando el campo libre a la espontaneidad y los impulsos que proceden de Dios. Y cuando la mente se queda seca, sin avergonzarse, se volverá humildemente a la oración vocal.

37 *Carro de dos vidas*, Melquiades ANDRÉS MARTÍN ed., Madrid U.P.S. y F.U.E., 1988, págs 131-132.

38 Antonio ARBIOL, *op. cit.*, p. 477.

39 Manuel MORALES BORRERO, *La geometría mística del alma en la Literatura española del Siglo de Oro*, Madrid. U.P.S. y F.U.E., 1975 y Daniel de PABLO, *Amor y conocimiento en la vida mística*, *Ibidem*, 1979. Para la Francia del siglo XVII ver Mino BERGAMO, *L'anatomie de l'âme. De François de Sales à Fénelon*, trad. fr., Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

40 Pierre-Antoine FABRE, *Ignace de Loyola, Le lieu de l' image*, Paris, Vrin, 1992; Frances A. YATES, *L'art de la mémoire*, trad. fr. consultada, Paris, Gallimard, 1975 (hay tr. española en Taurus, Madrid).

Pero para la elección de esas prácticas y su dosificación se acudirá al director de conciencia que sabe medir los progresos espirituales de cada uno y cuyo papel fundamental en la eficacia del método motiva unos largos comentarios en los tratados y las autobiografías. Ya que el feliz desarrollo de la oración mental metódica requiere finalmente que se establezca una relación armoniosa entre cuatro actores: El "orador", el autor de su o de sus libros de devoción, su director espiritual y Dios.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Aparentemente la "oración a la española" encuentra un éxito inmenso que manifiesta, limitándonos a Europa y a la Edad Moderna, su influencia sobre la literatura devota y las prácticas religiosas en Francia y en Italia durante los siglos XVI y XVII. Pero esto a costa de un mayor distanciamiento entre el Catolicismo por una parte y por otra el Protestantismo y la Ortodoxia los cuales ven en esta nueva forma de devoción poco a poco oficializada una desviación respecto a la tradición escrituraria y patrística. En un reflejo de autodefensa contra la oración metódica ambos favorecen una inflación litúrgica y la difusión de formas alternativas de oración personal. Se conoce la afición a los Salmos y la música religiosa entre los Protestantes. Pero tal vez se haya dedicado menos atención a los intentos de promocionar otro tipo de meditación cuyo modelo propone Beza y que alcanzará con Jean de Sponde en Francia y John Donne en Inglaterra un alto valor literario. En los países ortodoxos, después de los agrios debates litúrgicos del siglo XVII que dan lugar al Raskol, la renovación de la piedad personal en los siglos siguientes pasa por una vuelta a las fuentes antiguas y medievales, a los hesicastas, a Gregorio Palamas y a la "oración de Jesús"⁴¹.

Pero por lo menos en el oeste las fronteras religiosas no impiden las influencias culturales y ya en 1954 Louis Martz había notado el impacto de la meditación metódica sobre los poetas metafísicos ingleses⁴². A continuación se han hecho semejantes comprobaciones a propósito de la poesía alemana, francesa, holandesa.

Ahora bien, volviendo al núcleo de nuestro tema, la España religiosa de los siglos XVI-XVII, para concluir un estudio sobre la oración mental, convendría precisar el lugar exacto de ésta en el conjunto de las prácticas de devoción públicas y privadas. ¿Cuánto tiempo se le dedica diariamente en una orden contemplativa (los Benedictinos), una reformada (los Carmelitas), una no sometida a clausura (los Hermanos de San Juan de Dios)⁴³,

41 Remito a tres textos reeditados recientemente en español: 1) *La oración del corazón. Un monje de la Iglesia de Oriente y Olivier Clément*, 2) *Arte de la oración. Texto de Teofano el Recluso sobre la práctica de la oración*, ambos ed., Buenos Aires, Lumen, 1990 y 3) *Strannik. El peregrino ruso*, Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1994.

42 Louis L. MARTZ, *The Poetry of Meditation*, 2ª ed., Yale University Press, 1962.

43 Ver Urosa, *op. cit.*, Santa Teresa, *Libro de la vida, Constituciones y Camino de perfección* y Agustín de VICTORIA, *Instrucción de nobicios del orden de la Hospitalidad* (1668), ed. consultada, 1829.

en una familia de la aristocracia o de la clase media (según la edad, el sexo y el estado matrimonial) y cómo esta clase de devoción se articula en cada caso con las demás expresiones de la piedad?⁴⁴

Pero aquí surge una duda en cuanto a la naturaleza misma del ejercicio practicado. Los autores de tratados son conscientes de la dificultad de aplicar su método e incluso de sus fracasos frecuentes. Precisamente la multiplicación de los modelos de oraciones y meditaciones, ya de por sí índice de ciertas vacilaciones ante el esfuerzo que exige el uso de la técnica meditativa ¿no habría encaminado masivamente a los devotos hacia soluciones de facilidad, transformándose el modelo en mera fórmula, la oración y la meditación en lectura o en recitación?

Por otra parte, la difusión popular de finales del XVII en el marco de misiones y ejercicios cuaresmales ¿no indica al mismo tiempo la quiebra parcial de una práctica que sus promotores querían coextensiva a la vida del cristiano y el repliegue sobre la postura, entonces aislada, de San Ignacio? El método valdría para un retiro espiritual, y no para una vida de oración.

Hay que reconocer que los estudios llevados a cabo sobre cofradías dedican poco espacio a la oración mental al lado de la oración vocal, la frecuentación de los sacramentos y las obras de caridad⁴⁵. En cuanto a las monografías sobre personajes e instituciones eclesiásticas, aluden más bien poco a la práctica que nos ocupa y testimonian el predominio de una religiosidad penitencial y efusiva, a veces con exceso⁴⁶. Y sobre todo, ritual y extática, la España barroca no parece tan alejada de la Santa Rusia; las jaculatorias de la oración de Jesús; los monjes taumaturgos y las monjas visionarias de los locos en Cristo.

De todas formas tenemos que resignarnos ante la imposibilidad de medir la difusión real de una devoción privada, discreta, que apenas tiene manifestaciones exteriores y nin-

44 En su texto de síntesis sobre "Las Reformas: devociones comunitarias y piedad personal" (*Historia de la vida privada*, de Philippe ARIÈS y Georges DUBY, tomo 5, Roger CHARTIER dir., trad. esp., Madrid, Taurus, 1991, pags. 71-111), François LEBRUN tiende a minimizar la privatización de la piedad, y en consecuencia dedica poco espacio a la oración mental.

45 Ver por ejemplo Tomás Antonio MANTECÓN MOVELLÁN, *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria. Las cofradías religiosas*, Santander, Universidad de Cantabria, 1990, y para el resto de Europa, Louis CHÂTELLIER, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion, 1987.

46 Para la región que me sirve de referencia privilegiada se puede contar con varios estudios recientes: Lázaro IRIARTE, *Beata María Ángela Astorch. La Mística del Breviario*, Valencia, Ed. Arín, 1982 y sobre todo Juan GONZÁLEZ CASTAÑO y Manuel MUÑOZ CLARES, *Historia del Real Monasterio de la Encarnación de Religiosas Clarisas de la ciudad de Mula (Murcia)*, Murcia, Real Monasterio de la Encarnación y Real Academia Alfonso X el Sabio, 1993. Esta religiosidad corresponde a los textos recogidos por María Victoria TRIVIÑO (*Escritoras clarisas españolas*, Madrid, B.A.C., 1992), algunos de gran belleza. Uno de ellos merece un estudio aparte, el de María de la ANTIGUA, *Desengaño de religiosos y almas que tratan de virtud* (1678). Sobre el tipo de espiritualidad que transparece en las autobiografías de monjas ver Isabelle POUTRIN, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, y sobre la de la mujer casada, M^a Lourdes CORREIA FERNÁNDEZ, *Espehas. Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Universidade do Porto, 1995.

guna consecuencia física. La literatura de oración no escapa de la cuantificación, pero sí su puesta en práctica. Sin embargo para completar los conocimientos cualitativos sacados del documento escrito nos queda todavía un enorme campo para prospectar, el de la pintura religiosa (y el grabado): ahí están Ribalta, Ribera y Zurbarán, los retratos de muchos de los escritores que nos han ocupado, San Ignacio, Santa Teresa, San Alonso Rodríguez... rezando, escribiendo –que es otra manera de rezar–, o en éxtasis, y las múltiples representaciones de la figura emblemática de la penitencia y la meditación: la imagen de la Magdalena⁴⁷.

47 En relación con los textos que se refieren a ella, entre los cuales el más famoso, de Malón de Chaide (1588). Sobre el mito de la Magdalena, ver Susan HASKINS, *Mary Magdalen. Myth and Metaphor*, Londres, Harper Collins, 1993 (trad. esp., Barcelona, Herder, 1996) y Maria Helena SÁNCHEZ ORTEGA, *Pecadoras de verano, arrepentidas de invierno. El camino de la conversión femenina*, Madrid, Alianza, 1995.

Gráfico 1. Número de libros religiosos publicados en España o por autores españoles, 1490-1749

Fuente: Melquiades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, B A C, 1994, pp 154-201 Elaboración propia.

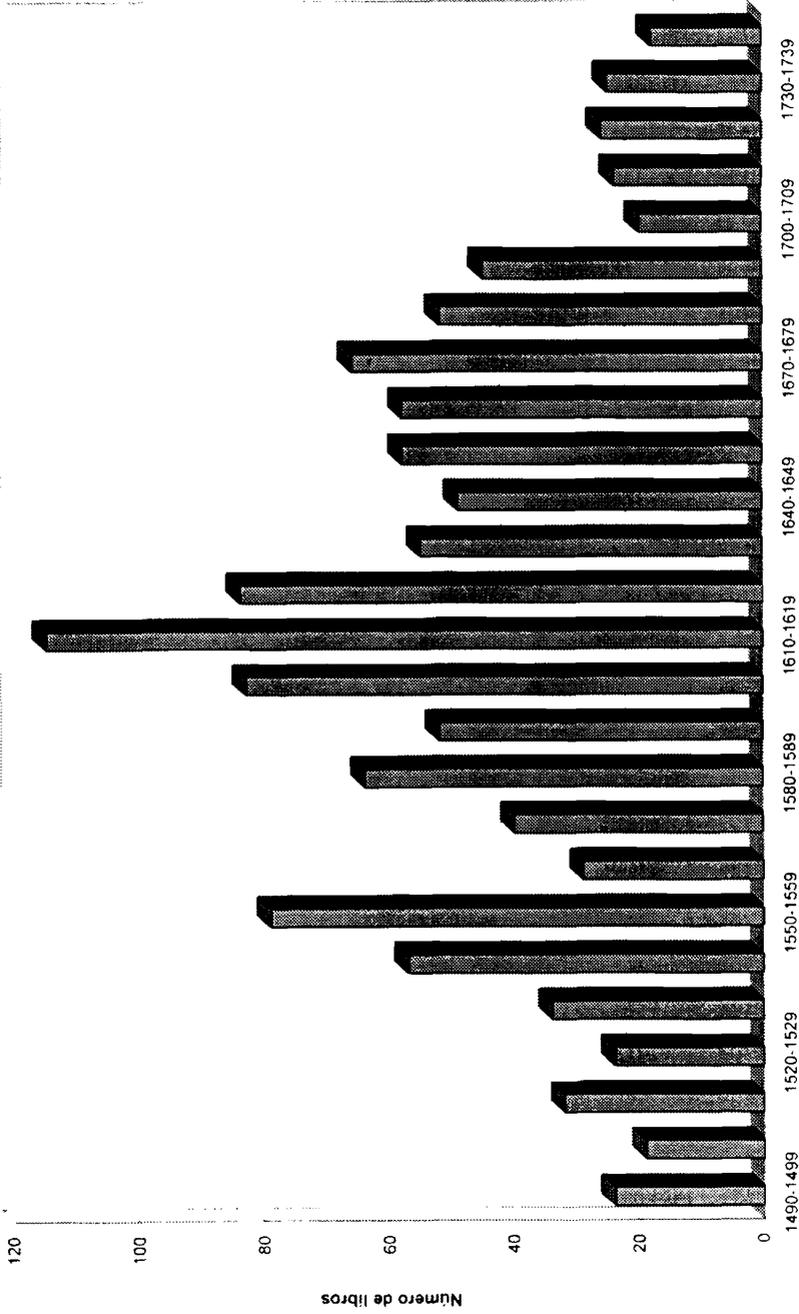
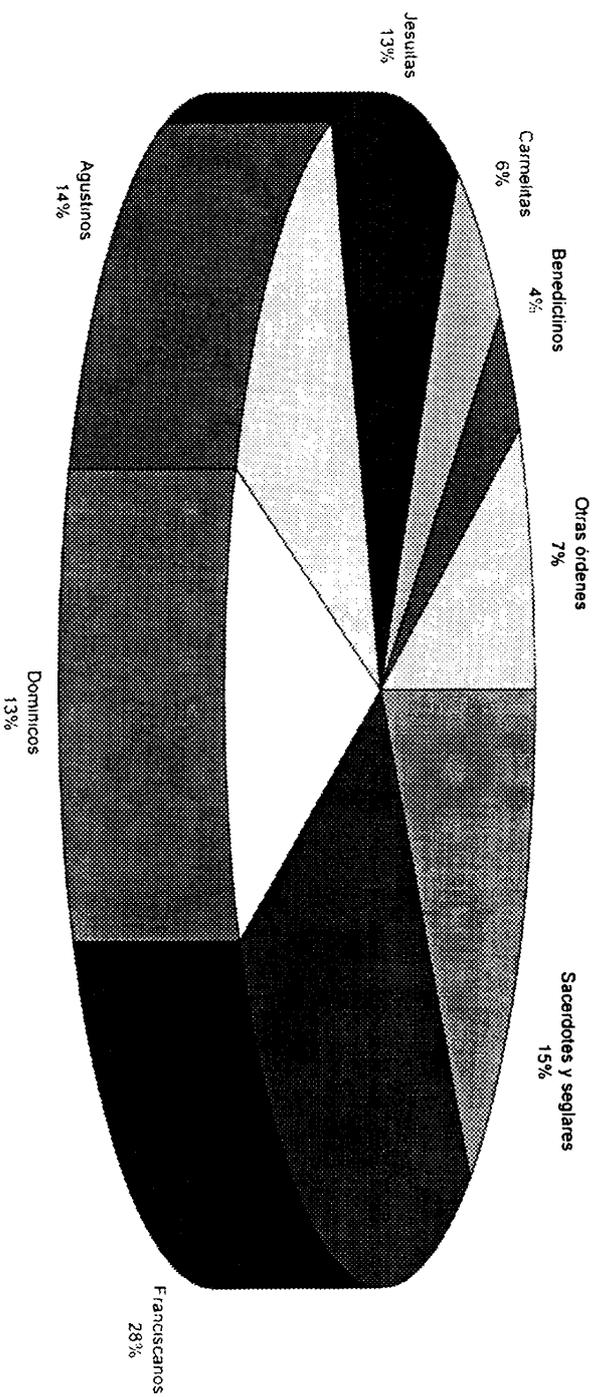


Gráfico II. Status de los autores de libros religiosos publicados entre 1500 y 1700



Fuente: Pedro SAINZ RODRIGUEZ. *Antología de la literatura espiritual española*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, vols. II-III-IV, 1983-1985. Elaboración propia

Gráfico III. Origen geográfico de los autores de libros religiosos publicados entre 1500 y 1700

Fuente: Pedro SAINZ RODRÍGUEZ. op. cit. Elaboración propia.

