

La oración de ‘recogimiento’ en el *Camino de Perfección*. Franciscanismo y teresianismo

DANIEL DE PABLO MAROTO, OCD
Ávila

INTRODUCCIÓN

En el organigrama orante de la Santa, la “meditación” constituye el grado más común y elemental. Para que el orante aprenda a orar “meditando”, despliega toda una pedagogía sencilla, pero eficaz, común a la pedagogía de los maestros de su tiempo, con rasgos también propios y peculiares. Consiste fundamentalmente en rezar las oraciones vocales con atención y despacio, sin distracciones, en cuando el orante pueda, pensando, interiorizadamente, en el Maestro Cristo (capítulo 24), que a veces se convierte en oración mística (25,2); en “pensar”, dialogar, excitar la compañía y presencia de Cristo Maestro que enseña al orante en lo interior del corazón, “mirar” a Cristo y “dejarse mirar” por Cristo, dialogar con Él, acompañándole en su pasión y resurrección, dependiendo del estado de ánimo del orante, todo ello utilizando imágenes de Cristo y libros de meditaciones (capítulo 26). Todos estos mecanismos de la mente y los sentidos podían considerarse como el “método” específicamente “teresiano” de hacer oración.

Pero expone otra forma de orar, en realidad una variante de la meditación discursiva realizada con un método especial, es la oración de “recogimiento”, a la que la Santa dedica los capítulos 28 y 29 del

Camino de Perfección, al comentar las primeras palabras del *Padre-nuestro*. Pues bien, a su estudio voy a dedicar esta conferencia bajo dos perspectivas complementarias. Primero: origen de la “oración de recogimiento”, elementos integrantes, práctica entre los franciscanos, análisis de sus componentes psicológicos, antropológicos y teológicos, etc. Y segundo, cómo lo practicó y divulgó santa Teresa y algunas novedades sobre el original franciscano, etc.

Como propuesta para los estudiosos futuros, sugiero su posible vinculación con las prácticas tradicionales entre los antiguos Padres del Yermo (oración del corazón, oración de Jesús, la hesijía, etc.), cuyos textos fueron recopilados en la *Filoclía*; y con los actuales métodos orientales del yoga, zen, etc.¹. O con los métodos fundados en estudios psicológicos modernos, como la oración centrante, interiorizada, etc. Lo propongo como posibilidad para estudios ulteriores que aquí no puedo desarrollar.

Mi aportación se inscribe dentro del magisterio cultural y espiritual recibido de las grandes escuelas de espiritualidad: carmelitas, jesuitas, dominicos, franciscanos etc. Elijo la tradición franciscana porque en ella aprendió la oración de “recogimiento” y, de discípula se convirtió en maestra y propagandista del método y, gracias a la difusión de sus *Obras*, se sigue todavía hablando y escribiendo sobre el tema.

I. EL ‘RECOGIMIENTO’ Y EL FRANCISCANISMO

Para los autores franciscanos del siglo XVI, a mi entender, el “recogimiento” no sólo es un método de oración cristiana o uno de sus “grados”, sino una “vía” de perfección cristiana -como se decía entonces-, un medio para la unión con Dios. En ese sentido, se puede afirmar que el proceso de la oración era -para los espirituales del siglo XVI, entre ellos santa Teresa-, un camino de perfección humana y cristiana. Todo esto ha sido puesto en evidencia en los estudios de la segunda mitad del siglo XX, que han resultado decisivos, aunque no

¹ Cf., por ejemplo, GREGORY D’ SOUZA, OCD., *Teresiam Mysticism and Yoga*, Mangalore (India) Carmelhill, 1981, especialmente, cap. III, pp. 183-218.

definitivos, para conocer el humus nutricio de la espiritualidad española del siglo XVI².

Para contextualizar mejor el método de oración del “recogimiento” en España, recordemos dos coordenadas de ese momento histórico. Primera. Ese método de oración nace y se desarrolla dentro de un movimiento de reformas que habían iniciado las órdenes religiosas desde mediados del siglo XV y, de manera particular, la orden franciscana. Segunda. El ejercicio de la oración personal y comunitaria fue el medio más eficaz para reformar las comunidades, sobre todo la oración mental más que la vocal y la misma coral, aun en las comunidades monásticas. La elección de la soledad geográfica de los monasterios, el retiro conventual, el silencio, la ascesis y la pobreza individual y colectiva completaban el cuadro jurídico y espiritual de las reformas³.

Como introducción al tema, y para animar al oyente o lector, vale la pena recordar el juicio valorativo que del recogimiento hace Melquíades Andrés: “*La vía del Recogimiento -escribe- constituye la cima de la reforma española*”. “El recogimiento busca solución a los grandes problemas de aquel momento: armonía entre escolástica y mística, entre cuerpo y espíritu, entre humano y divino en el hombre, entre humanidad y divinidad de Cristo en la Iglesia y en el cristiano, entre espíritu y realidad concreta, entre vida activa y contemplativa. *Por eso no es solamente sistema de espiritualidad, sino vía de reforma del individuo y de la Iglesia [...]*. El recogimiento es una de las manifestaciones más puras y profundas de la reforma española y de nuestra mística”⁴.

² Imprescindible para un estudio integral del tema en el siglo XVI es el trabajo de seminario dirigido por MELQUÍADES ANDRÉS MARTÍN, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976.

³ Todo esto lo he analizado en estudios anteriores. Cf. DANIEL DE PABLO MAROTO, *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2003, pp. 13-33. Todo el trabajo, pp. 13-88. *Teresa en oración*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, especialmente, cap. 9, pp. 319-321, y *passim*. Y “Espiritualidad de las Reformas del siglo XVI español y validez para la Iglesia de hoy”, en *Trinitarium* (Córdoba), 12 (2003) 7-45.

⁴ *Los recogidos*, pp. 13 y 816, respectivamente.

1. Francisco de Osuna, maestro del 'recogimiento' (1492-1542)

Aunque Osuna no sea el creador del método, ciertamente es el autor del manual más extenso y profundo de su práctica, el *Tercer Abecedario espiritual*; por eso, y por ser maestro de santa Teresa, merece que lo recordemos de manera especial.

Nació en Osuna (cerca de Sevilla) entre los años 1492-1497. Aunque hay muchas nieblas en su biografía, se da por seguro que se inició en la vida franciscana en la provincia de Castilla que estaba en proceso de reforma. Ese movimiento de reforma en las órdenes religiosas creó el *humus* necesario en el que germinó la exuberante cosecha mística en la segunda mitad del siglo, a la que Osuna colaboró practicando y enseñando la oración de "recogimiento". Pero antes de convertirse en escritor, fue un fraile reformado en un "recolectorio" o desierto, La Salceda (Guadalajara), fundada por el reformador franciscano Pedro de Villacreces. En ese ambiente de soledad, de silencio, de vida ascética, escribió algunas de sus obras, entre ellas la más famosa de todas, el *Tercer Abecedario*, publicado en Sevilla en 1527. La obra se la entregó no sólo a los frailes reformados para que practicasen la oración con método, sino a todos los cristianos que querían iniciarse en él, entre otros Doña Teresa de Ahumada, monja carmelita en *La Encarnación* de Ávila.

El escritor y predicador: No fue su primera obra escrita, pero sí la primera publicada. Al comienzo del prólogo del *Tercer Abecedario*, alude a que ha "medianamente concluido las dos partes", los *Abecedarios* primero y segundo, publicados en Sevilla los años 1528 y 1530, respectivamente. Publicó, además, otros tres *Abecedarios*, el cuarto en Sevilla, 1530 y los dos últimos después de su muerte, el quinto en Burgos, 1542, y el sexto en Medina del Campo en 1554. Los temas son variados, pero se centran en la figura de Cristo en su Pasión (1º y 6º), la oración de recogimiento (3º), la vida espiritual (2º), el amor (4º) y la pobreza (5º), principalmente. De todos ellos existe una edición realizada en el siglo XX.

Escribió también el *Gracioso convite*, sobre la Eucaristía, Sevilla, 1530, prohibida en el *Índice* de Fernando de Valdés, en 1559, por defender la comunión frecuente entre los fieles; y *Norte de los estados*, Sevilla, 1531, dedicado principalmente a los casados, documento excepcional para conocer la vida de una familia cristiana y cómo se

transmitía la fe en el hogar. Publicó en latín algunos sermones. Osuna es uno de los más fecundos escritores del siglo XVI, y “el más leído entre 1527 y 1560. Sus obras en español alcanzaron cerca de 40 ediciones; 23 sus obras latinas; siete merecieron ser traducidas en todo o en parte a varias lenguas. La vía espiritual del recogimiento siguió siendo vivida hasta bien entrado el siglo XVII”⁵.

2. Análisis del *Tercer Abecedario*

El *Tercer Abecedario* no sólo es el manual más importante y extenso de la vía del recogimiento, sino un documento histórico de primer orden para conocer la historia de la oración metódica y los movimientos y corrientes espirituales del siglo XVI en España. Como se ha podido intuir, en la obra transmite no sólo una doctrina, sino una experiencia espiritual, una praxis orante que él vivía y enseñaba a vivir en las casas de oración de la orden. Por eso resulta un libro vivo, uno de esos manuales escrito para ser vivido más que para ser leído, aunque excesivamente prolijo y recargado de doctrina, de referencias bíblicas y eruditas que distraen a los lectores y orantes. Fundamental para el lector es que tenga en cuenta la finalidad del escrito: la práctica del recogimiento como medio de unión con Dios.

1. Preliminares

En el prólogo, después de pedir a Dios la gracia para escribir sobre esa ciencia tan difícil y misteriosa que es la mística (recurso habitual en nuestros autores), y teniendo en cuenta que no es una vía espiritual para todos (al menos su ejercicio), trata de la funcionalidad de la Humanidad de Cristo en la oración contemplativa, creo que con alguna ambigüedad.

⁵ MELQUÍADES ANDRÉS, *Francisco de Osuna. Tercer Abecedario espiritual*, Madrid, BAC, 1972, Prólogo, p. XIII. Sigo esta edición, con texto de Saturnino López (cf. p. XV). Las referencias a la obra de Osuna las incorporo al texto, sin llamada a nota, indicando sólo el número del Tratado, el capítulo y las páginas de esta edición.

Inicia su obra exponiendo la necesaria unificación de la *persona* (sensualidad) y el *espíritu* (pensamiento o conciencia) (I, 2 y 4, pp. 133-137 y 140-143), o, como escribe el autor, “la concordia que ha de haber dentro en ti” (I, 5, p. 143, título). Expone después la necesidad de controlar los sentidos exteriores (ver, oír, hablar), y aconseja un encuentro con Dios por vía negativa, no por revelaciones (III, 1, pp. 179-180). Por eso exige también ser “espiritualmente sordos” a la sensualidad, “mudos, aun en lo interior del corazón”, “callemos en el corazón -dice- y guardemos en él perpetuo silencio si queremos subir en alta contemplación” (III, 3, pp. 184-185). Componente esencial de ese silencio del ser es la “mansedumbre”, a la que dedica unos hermosos párrafos (III, 4, pp. 186-191).

No basta controlar los sentidos exteriores e interiores (fantasía, imaginación), sino que es necesario, sobre todo, vaciar el corazón de afectos desordenados. El “corazón” no es sólo la sede de la afectividad, sino el núcleo del ser, sobre todo de sus potencias más dignas: memoria, entendimiento y voluntad. El hombre “desembaraza” su corazón cuando “el Padre ocupe el rincón de nuestra memoria, y el Hijo el de nuestro entendimiento, y el Espíritu Santo el de nuestra voluntad” (IV, 1, p. 193). Concluye el importante tratado cuarto aplicando esta doctrina a la oración del recogimiento: “Desembaracemos el corazón, y en tal manera se debe desembarazar que de él se vacíe y eche fuera todo lo criado, para que el Señor de ello sólo more dentro en él [...]. Entra en el retraimiento de tu ánima -dice-, lanza todas las cosas dejando a Dios en él”. [...]. Mientras nuestro corazón estuviere más vacío de todo lo criado -escribe también- estará más aparejado para Él” (IV, 5, pp. 208-209).

Por otra parte, este ejercicio del recogimiento tiene efectos terapéuticos en el orante porque unifica los sentimientos del corazón. “Y es ésta -escribe- la mejor señal o rastro que la gracia por esta vía recibida deja en el ánima, de la cual ahuyenta y lanza todo cuidado superfluo e inútiles cogitaciones que solían derramar al hombre y echarlo de su casa; empero este recogimiento lo restituye y lo quieta en gran sosiego”⁶.

⁶ Tr. VI, cap. 5, p. 248. Cita el ejemplo de un viejo que decía que el recogimiento era el “remedio de todos sus males y enfermedades”. *Ib.*, pp. 249-250.

2. Práctica del método del 'recogimiento'

Después de estos preliminares, comienza propiamente el método, explicando los distintos nombres del "recogimiento" y el sentido de cada uno de los ejercicios, animando al lector a practicarlos (VI, 1-4, pp. 232-247). En principio, al considerar el método del recogimiento un "arte", cree necesario aprender de un maestro con experiencia y el autor escribe el libro para enseñar a todos, de cualquier estado o condición, también a los casados⁷, aunque a veces se muestra restrictivo con ellos y con las mujeres (VII, 6, p. 267; XVII, 5, p. 500). Es un signo más de la democratización de la oración y la espiritualidad y aun de la mística. Exige al ejercitante vivir en soledad física, el religioso en la celda, el seglar, en casa, evitar el "derramamiento", haciendo una apología del vivir en soledad sin buscar salidas innecesarias (IX, 2-4, pp. 311-324). Expone también los condicionantes psicofísicos y algunos ejercicios interiores que expresan las famosas fórmulas de Osuna: "entrar el hombre dentro de sí mismo", "levantarse encima de sí" y "subir sobre sí" con el subsiguiente control de los pensamientos e imaginaciones para llegar a una contemplación pura, sin imágenes (IX, 7, pp. 331-333).

Un tratado importante para el desarrollo del método es el XV en el que escribe sobre las *ayudas* y *los estorbos* para el ejercicio del "recogimiento" y la propuesta de valor universal como pedagogía para desarrollar mejor el trabajo centrando la atención a lo que se está haciendo: meditando en la pasión o ejerciendo un trabajo manual (XV, 1, pp. 434-435).

Desciende después a las circunstancias en las que se desarrolla el método. Aconseja, por ejemplo, dedicar dos horas a su ejercicio, si se puede, si no, al menos una hora (XV, 2, p. 437). En cuanto al *lugar*, prefiere que sea oscuro que ayude a controlar los sentidos. "Ha de ser en sí -escribe- apto y conveniente y recogido y sano y devoto y digno de reverencia y quietud", y, si es posible, hacerlo en buena compañía, y, sobre todo, la buena voluntad, el querer (XV, 5, p. 446; y 6, pp. 449-452)., los ojos cerrados, recogándose como la tortuga o el cara-

⁷ Tr. VIII, caps. 1-2, pp. 277-282; tr. XV, cap. 2, pp. 436-439. Magnífica apología de los cristianos no religiosos, prelados, caballeros, nobles, ricos, "idiotas simples", mercaderes, etc., como sujetos de la oración del recogimiento. .

col (XV, 2, p. 439). Regula también las *comidas y bebidas*, como comer sin gula y preferir los alimentos “más viles y groseros”, que sea comida que no “deja rastro y sabor en la boca por algún rato, así como son especias y ajos y cebollas crudas y cosas adobadas”. Es favorable -y aconseja al hombre recogido- que coma y beba lo justo, que no se exceda ni en la abundancia del comer ni del ayunar. Habla también de los “olores”: “si fuese posible -escribe-, no debería el hombre conversar entre cosas que oliesen mal ni bien, por no provocar el sentido” (XV, 3, pp. 441-442). Leyendo estas páginas, nos damos cuenta de que algunos de estos consejos dependen de los conocimientos médicos de aquel siglo, posiblemente no aceptados por la moderna dietética⁸.

Finalmente, son importantes para el método de la oración del recogimiento las normas para “asosegar y acallar el entendimiento”, a la búsqueda de la quietud o reposo integral del corazón, que no se consigue con la simple meditación que escudriña el misterio de Dios mediante las razones, sino “con la simple fe”. El autor distingue bien entre “sosegar” y “acallar” el entendimiento (XXI, 1, p. 581); lo primero tiene un referente ético: consiste cumplir los mandamientos, que genera el “sosiego y quietud de la buena conciencia”; y lo segundo, consiste en controlar los pensamientos, los razonamientos, la imaginaria y la fantasía, etc. (XXI, 1-2, pp. 581-588).

“Acallar el entendimiento” es necesario para el ejercicio del recogimiento porque impide el conocer racional de Dios y favorece el conocimiento “por la vía negativa”: a Dios no lo podemos conocer por lo que él es, sino por lo que no es. Al eliminar el conocimiento racional de Dios, el orante “recogido” lo conoce mediante una “noticia experimental”, sin palabras ni diálogo explícito con él (XXI, 3, pp. 588-591). En este clímax altísimo del recogimiento se llega al silencio absoluto del entendimiento y de la fantasía (memoria de Dios, olvido de las criaturas), al “ocio espiritual” o contemplativo (callar a nosotros mismos), hasta el conocimiento de Dios por la “inteligencia pura” y

⁸ Un ejemplo paralelo lo encontramos en *Aviso de gente recogida*, de DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, Barcelona, 1585, manual de vida de las “beatas”, tan abundantes en el siglo XVI en Europa y en España. Resumo muchas prácticas cotidianas de las beatas en DANIEL DE PABLO MAROTO, *Teresa en oración. Historia. Experiencia. Doctrina*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2004, pp. 134-141, especialmente, pp. 138-140.

la transformación en él (XXI, 4, pp. 592-595).

En esta altura espiritual, el orante recogido llega a la cumbre de la contemplación hasta “no pensar nada” porque la relación del orante con Dios no se realiza mediante los pensamientos, ideas o raciocinios, sino con el corazón entero, mediante el ejercicio único del amor⁹. Osuna explica con suficiente claridad esta aparente antinomia. “Mira, pues, que este *no pensar nada* es más que suena, y que en ninguna manera se puede explicar lo que ello es, porque Dios, a quien se ordena, es inexplicable; antes te digo que *este no pensar nada es pensarlo todo*, pues que entonces *pensamos sin discurso* en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa; y el menor bien que tiene *este no pensar nada* de los varones recogidos es una atención muy sencilla y sutil a solo Dios” (XXI, 5, p. 597). Los orantes recogidos -resume Osuna- “no curan de investigar razones para amar a Dios” (XXI, 5, p. 596). La oración, según el método del “recogimiento” y en esas alturas del proceso, se convierte en un puro acto de amor. No consiste en pensar mucho, sino en amar mucho, como repiten los espirituales del siglo XVI, entre ellos santa Teresa.

El “método” para orar no lo inventó Osuna, ni siquiera el del “recogimiento”, sino que preocupó a los medievales de la llamada *Devotio Moderna*, quien lo introdujo, muy domesticado, en España García Jiménez de Cisneros (1500), lo popularizaron Luis de Granada en el *Libro de la oración y mediación* e Ignacio de Loyola, con los *Ejercicios Espirituales*.

3. Interpretación del método del ‘recogimiento’

En su origen, fue un método de oración que practicaron los franciscanos en los “recolectorios” (casas de reforma y de observancia), ofertado también a los seculares y otros religiosos/as. Se puede decir con toda verdad que fue un medio eficaz para la reforma franciscana, especialmente en Castilla, y, al mismo tiempo, un fruto eficaz de la misma.

⁹ Cf. DANIEL DE PABLO MAROTO, *Amor y conocimiento en la vida mística. Hugo de Balma. Enrique Herp. Bernardino de Laredo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.

Condensando mucho el concepto, se puede decir que el “recogimiento” consiste en unos ejercicios psicofísicos que el orante practica para conseguir la unión del alma con Dios. Incluye el control de los sentidos corporales (ver, oír, gustar, oler, tocar, sobre todo los dos primeros) e interiores (memoria, imaginación y fantasía), para que las potencias superiores (memoria, entendimiento, voluntad) se concentren en un tema de meditación. Practicado metódicamente, con perseverancia, el método constituye un ejercicio ascético riguroso y completo del cuerpo y del espíritu y que exige determinación y perseverancia.

Repetiendo con frecuencia esos ejercicios, el orante puede recibir y experimentar el “recogimiento infuso”, una gracia especial que los místicos españoles, también los franciscanos Osuna y Laredo, llaman *sobrenatural*. Santa Teresa, que entiende poco de teología escolástica, utiliza el término en el sentido de una gracia particular, un carisma añadido a la gracia santificante. Ella habla también de “Teología mística” o “contemplación”, “agua viva”, etc.

1. Osuna define el ‘recogimiento’

Si nos preguntamos qué es el “recogimiento”, respondemos con las mismas palabras de Osuna, quien lo describe con gran riqueza de matices y nombres propios en un ferviente alegato. Lo llama *Mística Teología, sabiduría, arte de amor, unión, profundidad, escondimiento, abstinencia, ascensión espiritual con Cristo y cautividad* con que sujetamos a Él nuestro entendimiento, es un *silencio* que en el cielo de nuestra ánima se hace, y otros muchos que el autor declara (VI, 2-3, pp. 238-243). Estos nombres son ya significativos, pero Osuna prefiere dar las razones que las justifican.

Se llama “Recogimiento” -escribe Osuna-, “porque recoge los hombres que lo usan haciéndolos de un corazón y amor, quitando de ellos toda discordia”. “Recoge la sensualidad debajo del mundo de la razón”. “Lo cuarto que recoge este ejercicio es convidar al mismo que lo tiene a que se aparte a lugares secretos [...]”. “También hace que se recojan los sentidos”. “Lo sexto que recoge este santo ejercicio es los miembros corporales”. “Lo séptimo que hace recoger este ejercicio es las virtudes al hombre que se da a él”. “Lo octavo que este ejercicio

recoge es los sentidos del hombre a lo interior del corazón”. “Lo noveno es recoger las potencias del ánima a la sindéresis y muy alta parte de ella, donde la imagen de Dios está imprimida”. “Ya no queda sino la décima manera de recoger en uno a Dios y al ánima, que por eso se ha venido tanto a recoger en sí [...]. A lo cual se sigue el perfectísimo recogimiento que junta y recoge a Dios con el ánima y al ánima con Dios” (VI, 3, pp. 239-244; VI, 4, pp. 244-247).

Magnífico e ilustrativo texto, resumen de lo que es el método del “recogimiento” y la influencia en la vida del orante, que no sirve sólo para los momentos de oración en un lugar determinado, sino que influye en los mismos quehaceres de la vida y transforma el mismo ser del hombre. Obrán la unificación y el control de la afectividad, el dominio de la razón sobre el cuerpo, los sentidos y las malas tendencias del hombre para la práctica de las virtudes, para culminar en la unión del orante con Dios.

2. *Circunstancias históricas*

Me refiero a los marcos cronológicos y geográficos, detalles importantes, aunque son cuestiones periféricas al método. Sobre el *cuándo*, remito a Melquíades Andrés, que tan bien conoce el movimiento. “No se puede precisar con exactitud -escribe- la fecha de nacimiento”. Pero ciertamente tuvo que ser en torno al 1480, a juzgar por los maestros que encontró Osuna en los recolectorios franciscanos, que la practicaban ya hacía 40 y 50 años. Hacia 1520 aproximadamente, la pudo practicar Osuna en La Salceda. El período áureo corresponde a los años 1523-1559. La oración de recogimiento siguió practicándose en España con posterioridad, como lo atestigua la obra de santa Teresa de Jesús, el *Camino de perfección*, escrito hacia 1566-1567 donde la describe ampliamente como practicada por ella, y la aconseja como una forma excelente de hacer oración, como veremos después¹⁰.

Sobre otras circunstancias como *dónde* se practicó, resulta evidente, como ya he indicado más arriba, que fue en los recolectorios franciscanos, verdaderas escuelas de oración y de reforma, pertenecientes

¹⁰ *Los recogidos*, pp. 27-28 y 38-52.

a las obediencias reformadas de Castilla, Extremadura y Andalucía, y algo en Valencia y quizá en Barcelona. Lo mismo digamos sobre, *quiénes* fueron los practicantes del método. Si nos atenemos a la monografía sobre *Los recogidos* de Melquíades Andrés y su equipo de trabajo, raros fueron los autores espirituales del siglo XVI que no vivieran o enseñaran la *oración de recogimiento* bajo una u otra forma. Pero los más importantes autores que lo practicaron y lo difundieron por escrito fueron los franciscanos observantes¹¹. El mismo Melquíades sospecha que Osuna, a la edad de 27 años era ya un “maestro” en la práctica del método del “recogimiento”, aprendido de “un santo viejo”¹².

3. Fundamentos antropológicos

Recordemos que el “recogimiento”, como método de oración y vía espiritual nació en la época del Renacimiento y el Humanismo, cuando el hombre fue colocado en el centro del universo (antropocentrismo), desplazando la centralidad de Dios de la edad media (teocentrismo). Como fruto de ese ambiente espiritual y cultural, los autores del “recogimiento” diseñan el perfil del hombre nuevo y responden a sus exigencias más profundas. Esto significa que nuestros místicos del siglo XVI no sólo son profundos filósofos y teólogos, sino excelentes humanistas. Lo que Osuna propone en el *Tercer Abecedario* es un camino para liberar al hombre de sí mismo, de sus deficiencias psíquicas y miserias morales, para que posea y utilice bien sus potencialidades físicas, psíquicas y espirituales, poniendo las bases de una antropología fundada en los dogmas cristianos.

Antes de pasar adelante, permítaseme un *excursus* histórico. En pleno Renacimiento humanista, cuando los filósofos y eruditos hablaban de la “dignidad del hombre” (Pico de la Mirandola: *De hominis dignitate*); los teólogos y juristas de la Escuela de Salamanca ponían las bases del “derecho de gentes” defendiendo la dignidad e igualdad del todos los hombres por ser racionales (Francisco de Vito-

¹¹ Cf. todos los autores estudiados en el citado volumen, reunidos por escuelas, y los reseñados ib., pp. 57-63, no todos analizados en la obra.

¹² Cf. Ib., pp. 109-110, con nota 5.

ria, Domingo de Soto, y otros), los místicos, entre ellos Francisco de Osuna, exaltaban la dignidad del hombre fundada en principios transcendentales: el hombre es creado por Dios, redimido por Cristo y destinado a una glorificación ultramundana. Nadie como los místicos ha penetrado tanto en la radical deficiencia moral del hombre, nadie le ha exigido tanto despojo de sí mismo con una ascética rigurosa; pero, al mismo tiempo, nadie ha confiado tanto en su libertad y le ha propuesto una meta tan alta: la posibilidad de convertirse en un "hombre nuevo" hasta transformarse en Dios.

Supuestos estos fundamentos, volvamos al proceso para convertirse en persona diseñado por Osuna. Sometiendo lo inferior a lo superior, los sentidos y los instintos a la razón y ésta a la voluntad, se genera en el hombre la autoconciencia de la propia dignidad y se liberan energías desconocidas que benefician al cuerpo, la psique y el alma. En este sentido la oración de "recogimiento" se convierte en una auténtica terapia del cuerpo y del espíritu, como lo puede ser el yoga, la meditación trascendental y otras técnicas importadas del Oriente¹³. Este primer paso en la vía del "recogimiento" conduce al propio conocimiento, a la aniquilación del propio yo, pasos previos para que emerja lo divino en el hombre.

El control de los sentidos interiores (la imaginación y la fantasía), exteriores (ver, oír, oler, gustar, tocar), y las potencias del alma (memoria, entendimiento y voluntad) no excluye el uso moderado de las cosas, sino que modera y racionaliza su uso para que no nos acosen demasiado quitándonos la libertad. El orante "recogido" reduce al mínimo la necesidad de su uso y elimina las supuestas necesidades artificiales que son innecesarias. Ese dominio sobre las cosas para que no nos dominen pertenece al ejercicio ascético, previo o concomitante a la práctica de la oración de "recogimiento". Controlando las tendencias malas *-apetitos* los llama san Juan de la Cruz- se crea un silencio interior, la pacificación de las pasiones, ámbito psicoafectivo en el que se desarrolla el diálogo con Dios en la oración.

De esta sencilla exposición del método del "recogimiento" se deduce que lo que pretende Osuna es evitar la fragmentación del hom-

¹³ Cf. una breve comparación en JESÚS CASTELLANO, "Teresa de Jesús nos enseña a orar", en TOMÁS ÁLVAREZ - JESÚS CASTELLANO, *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*, Burgos, Monte Carmelo, 1981, p. 147. La oración teresiana del "recogimiento" la llama "yoga teresiano", p. 92.

bre en infinidad de partes e intereses para potenciar el interés en lo que considera lo únicamente necesario. La *unificación* del ser humano tiende a la posesión plena del yo profundo que se redime mediante el amor, la afectividad controlada. “Tienes el corazón dividido en tantas partes cuantos cuidados tienes. Cada cogitación lleva su pedazo”, escribe sabiamente Osuna (I, 2, p. 98). Y un consejo para su remedio: “Tú, hermano, avísate y suelda tu corazón y guarnécélo; junta todas tus piezas, que son los cuidados, para que con todas tus fuerzas te puedas llegar a Dios; cubre el vaso de tu corazón, por que el vaso de los vanos pensamientos caiga en él”. Y esto hay que hacerlo con perseverancia, “siempre”, como dice la letrilla comentada por Osuna (I, 2, p. 99). La última meta de este proceso es la unión del hombre con Dios, el retorno a su origen primario de donde salió. El método sirve para los creyentes en Dios, pero sería extrapolable a una concepción atea del hombre y de la historia.

4. *Fundamentos teológicos*

Estos aspectos psicofísicos son, para un creyente orante, sólo la estructura aparente de la gran verdad teológica: el hombre no sólo es creatura de Dios, sino que Dios mismo habita en él. Por eso, cuando el orante se ejercita en el método del “recogimiento” no se ensimisma a la búsqueda de su yo profundo, sino de su Dios, de su Cristo, de la Trinidad a quien adora en el hondón de su dimensión afectiva. Si eliminamos del método del “recogimiento” la dimensión de la antropología sobrenatural, los ejercicios crearán un vacío mental y afectivo, pero son una traición a la intención de los autores y su auténtica doctrina que son, antes que nada, teólogos, espirituales y místicos. Santa Teresa lo ha sintetizado en un breve texto: “Llámase recogimiento porque recoge el alma todas sus potencias y *se entra dentro de sí con su Dios*” (CV 28,4).

Si quisiéramos presentar en síntesis el método del “recogimiento”, teniendo en cuenta todas las fuerzas en juego, tendríamos que pensar en el dominio que adquiere el orante sobre todo su potencial humano, físico, psíquico, mental y moral; pero también en el proceso de interiorización para un diálogo con el Dios de la fe. Esta me parece que es la auténtica estructura de la oración del “recogimiento”. No sólo

con los ejercicios psicofísicos, sino desde el encuentro con Dios, la persona se enriquece, se sana, se transforma en "hombre nuevo". Desde la psicología, el hombre, con los ejercicios propuestos, unifica el ser; pero sólo desde los dogmas de la teología cristiana, el orante recogido realiza su destino ultramundano: la experiencia cristiana de la unión con Dios.

Para completar la dimensión teológica de la oración del "recogimiento", explicitando algunos dogmas cristianos implicados en su ejercicio, habría que pensar en la teología de la gracia y de todo el orden sobrenatural (antropología teológica); la inhabitación de la Trinidad en el alma del justo; la persona del Verbo Encarnado, Cristo, con el que se encuentra el orante en la meditación de vida, pasión, muerte y resurrección. Osuna dedicó al tema de Cristo en su pasión nada menos que el primero y el sexto de los *Abecedarios*; y trató en el *Tercer Abecedario* la cuestión debatida de la *Humanidad* de Cristo como objeto de meditación y contemplación en los últimos estadios de la vida espiritual¹⁴.

Finalmente, habría que hacer una breve alusión siquiera al debate, por no decir guerra dialéctica, entre teólogos *escolásticos* y *místicos*. Por ejemplo, la fundamentación del camino espiritual místico en la *experiencia*, a la que apelan los místicos, no sólo los analfabetos y mujeres, como santa Teresa de Jesús, sino los mismos teólogos profesionales, como Osuna, Juan de Ávila, Juan de la Cruz, etc.¹⁵. De hecho, Osuna escribe en forma de axioma: "Ninguno ose ser maestro *sin tener primero experiencia de la vida espiritual* que ha de enseñar" (VIII, 8, p. 307). Era una crítica sorda y amable de los teólogos escolásticos que especulan sobre Dios, pero le conocen o gustan poco. Osuna recuerda uno de los temas debatidos entre teólogos y místicos:

¹⁴ FIDÈLE DE ROS explica la "Teología del Recogimiento" en Osuna desde las tesis debatidas en su tiempo: universalidad o no de la vida mística, naturaleza de la contemplación, el sentido del "no pensar nada", la Humanidad de Cristo como objeto de contemplación, los fenómenos extraordinarios de la mística, etc. Cf. *Un maître de Sainte Thérèse. Le Père François d' Osuna. Sa vie. Son oeuvre. Sa doctrine spirituelle*, Paris, Beauchesne, 1936. caps. 5-7, pp. 539-606.

¹⁵ Puede leerse el tr. VI, cap. 3, pp. 203-208. Y VIII, caps. 6-7, pp. 261-266.

las *relaciones entre la teología escolástica y teología mística*, muy vinculadas al ejercicio del conocer-entender y del amor-voluntad¹⁶.

5. *Valor y finalidad*

El método es valioso, en primer lugar, por el tiempo en que nace. Aunque históricamente la “oración metódica del recogimiento” tiene raíces medievales, se encarna mejor en la mentalidad renacentista, y no sólo por razones cronológicas obvias (estamos en los comienzos del siglo XVI), sino por la antropología y teología que subyace a su ejercicio, como hemos visto. De hecho, su práctica supera la piedad exteriorizada, ceremoniosa y ritual, la oración vocal, y aun la meditación reflexiva, para interiorizarla y vivirla en el corazón. Otras tendencias de la mentalidad renacentista, ayudan a propagar la oración del “recogimiento”, como la prevalencia del yo, del individuo sobre la masa; la tendencia a la interioridad y la exaltación de la propia experiencia religiosa, al saber sobre el conocer y la cultura libresca.

Por otra parte, la “oración de recogimiento” de la que he tratado no fue novedad absoluta ni desplazó la meditación “metódica” tradicional. Son plantas que crecieron en paralelo. Las dos se alimentaron de los dos grandes pilares de una antropología sobrenatural: Dios y el hombre; la aniquilación del hombre pecador y la exaltación de Dios con sus beneficios, espina dorsal de la espiritualidad del siglo XVI.

En cuanto a la significación de Francisco de Osuna, es, sin duda, uno de los más grandes místicos del siglo XVI y uno de los más fecundos escritores, eclipsados y semiolvidados por los emergentes gigantes del espíritu de aquel siglo, como Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila, Pedro de Alcántara y un largo etcétera. Resucitar su figura siempre es un acto de justicia, sobre todo en los momentos en que se recuerda la más conocida discípula del insigne maestro, Teresa de Jesús.

Debemos estar agradecidos a este humilde franciscano que fue formador de la Iglesia sin pretenderlo, ofertando una mediación en la

¹⁶ Cf. Tr. VI, cap. 2, de modo expreso, pp. 199-203. Expuesto por MELQUÍADES ANDRÉS, “Introducción general” al *Tercer Abecedario*, Madrid, BAC, 1972, pp. 41-43. Más ampliamente tratado en mi estudio *Reformas y espirituales franciscanos*, pp. 62-69.

que los juristas y teólogos del momento no pensaron: *la oración hecha en el corazón*. Sí que lo vivieron y propusieron los grandes espirituales y místicos del momento. Puede resultar curioso que un gran intelectual y místico haya ofertado a la Iglesia una mediación tan aparentemente pobre e inútil. Sabiendo, además, que los contemplativos puros han tenido -y mucho más en nuestro tiempo- muy mala prensa, como si viviesen sólo para su propia santificación, sin preocuparse del prójimo. Esa no es la doctrina de los grandes espirituales y menos de los místicos. El que diga eso me parece que mide la grandeza de un estado o institución por la mediocridad de algunos miembros. Es una injusticia histórica y un error en la visión teológica de la Iglesia.

II. EL 'RECOGIMIENTO' Y EL TERESIANISMO

En la doctrina de santa Teresa, el "recogimiento" es también parte de un proceso orante, entre la oración ascética (la meditación) y la mística (la quietud pasiva). También ella expone, con más razón que los autores franciscanos, que el camino de la perfección se mide por los "grados" de la oración, un largo proceso desde la oración vocal, la meditación, hasta culminar el proceso en el desposorio y el matrimonio espiritual. El *Camino de perfección* es un manual para introducir al lector en ese proceso orante, aunque no desarrolla los últimos grados de la oración mística, que se completa con *Vida* (caps. 14-21; 25-31 y 37-40) y, especialmente, las *Moradas* (V-VII).

Advierto de camino que la autora ha visto en las siete peticiones del *Paternóster*, que expone en el *Camino de perfección*, los distintos "grados" del proceso orante, algo verdaderamente original, caso único, creo, en la historia de la espiritualidad. El orante "medita" en la realidad de Dios padre; en el "cielo" del alma se recoge para tratar amorosamente con su Dios. El "reino" es la oración de quietud pasiva. Cumple la voluntad de Dios en la oración de "unión". El "pan de cada día" es la Eucaristía, alimento para cumplir la siempre difícil voluntad de Dios. El "perdón de las ofensas" que pedimos a Dios está condicionada al perdón de nuestros enemigos. Una petición que creó a la madre Teresa un problema de conciencia porque no encontraba a quien perdonar porque creía que nadie la había hecho "sinrazón", y por eso Dios le tenía que perdonar "de balde". Y concluye el comen-

tario exponiendo las verdaderas “tentaciones” del cristiano así como los auténticos “males”. Comentario original y único en la tradición exegética de Oriente y Occidente, a lo que entendiendo.

Antes de referirme a la oración de “recogimiento” en Teresa de Jesús, respondo a dos preguntas. *Primera*, cuándo y dónde leyó el libro de Osuna. Y *segunda*, qué aprendió la Santa de la lectura del *Tercer Abecedario*. Y, finalmente, estudiaré el método del “recogimiento” vivido y explicado por la Santa.

1. Encuentro de Teresa de Jesús con Osuna

Es seguro que encontró, no sabemos si leyó todo o parte, el *Tercer Abecedario* en casa de su tío Don Pedro Sánchez de Cepeda en Hortigosa del Ríoalmar, donde recaló dos veces. La primera, siendo todavía una adolescente de 16-17 años (1531-32), camino de Castellanos de la Cañada, donde vivía su hermana mayor, Doña Juana. En esos días, sólo leyó a su tío “buenos libros de romance”, para darle contenido, aunque “no era amiga de ellos”, escribe (*Vida* 3, 4). Fue en la *segunda visita*, siendo ya monja en *La Encarnación*, con 22-23 años (1537-1538), cuando le regaló a la sobrina el *Tercer Abecedario* de Osuna, y, posiblemente, lo usó con posterioridad (¿?). Iba camino de Becedas haciendo escala en Castellanos donde pasó unos seis meses del invierno y allí pudo practicar los ejercicios del “recogimiento” que propone el autor, tomar apuntes, memorizar su contenido, etc. Condensa su relación con el libro en pocas palabras:

“Y, puesto que este primer año había leído buenos libros, que no quise más usar de otros [...]”. “No sabía cómo proceder en la oración -escribe también- ni cómo recogerme; y así holguéme mucho con él y determinéme a seguir *aquel camino* con todas mis fuerzas [...]. Comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar *aquel camino*, teniendo a *aquel libro por maestro*” (*Vida*, 4, 7).

El ambiente era óptimo: ratos de soledad y silencio abundantes, naturaleza pacífica y dormida en torno, y, al fondo, las crestas nevadas de Gredos. Con el libro en la mano, mirando al infinito, en el control de los sentidos y en el silencio de las potencias interiores, florecieron las primeras gracias místicas, las “mercedes” de Dios, la “oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión” (ib., 4, 7). Quizá este

recuerdo se le quedó grabado en la memoria y lo inserta como ayuda y mediación en la oración personal, “sin discurso del entendimiento”, “perdida la consideración”, pura contemplación, empleada sólo “en amar”, como ella escribe. “Aprovechábame a mí también ver campo, o agua, flores; en estas cosas hallaba yo memoria del Criador, digo que me despertaban y recogían y servían de libro”. Por otra parte, cerrada la puerta abierta de los sentidos exteriores, su imaginación quedaba vacía del todo y no podía pensar en cosas inmateriales, como el cielo (*Vida*, 9, 5).

¿Cómo no pensar que el libro y el ambiente de soledad y silencio evocaría en la joven monja el arquetipo contemplativo que le presentaba otro libro, *La institución de los primeros monjes*, que con toda probabilidad había leído e intentado asimilar en su convento de *La Encarnación*? Cuando ella proponga el ideal para las monjas y frailes de su Reforma, recordará esa historia lejana para que se mirasen en ese espejo originario de su vocación carmelitana.

2. Resonancias doctrinales de Osuna

Es problemático determinar las fuentes de alimentación de un autor, lo que aprendió en los libros y sermones, en el contacto con los demás, en los acontecimientos de la vida. Esto sucede también con la lectura que Teresa hizo del *Tercer Abecedario* del que asimiló doctrinas, palabras y experiencias de vida, que presento, algunas como influencias seguras, otras como meras sugerencias a los lectores.

En primer lugar, asimiló una terminología específica para expresar las experiencias místicas propias y ajenas, como, por ejemplo: *Teología mística, contemplación, gustos, gusto espiritual, mercedes, regalos, recogimiento, quietud, experiencia, huerto de regadío, castillo interior, embarazar y desembarazar el palacio-corazón, “entrar dentro de sí”, “subir sobre sí”, y fórmulas parecidas, junto con otras muchas expresiones que una lectura atenta de Teresa y Osuna podrá descubrir. Por ejemplo, la valencia simbólica de ciertos animales, en cuyo uso es riquísimo Osuna, y la Santa los usa con discreción, como abejas, palomas, caballos, erizos, tortugas, etc. Lo propongo como mera hipótesis de trabajo porque la madre Teresa leyó muchos libros*

de este género, entre otros, Bernardino de Laredo, en el que pudo encontrar también fórmulas y lenguaje parecido¹⁷.

En segundo lugar, no sólo palabras, sino conceptos y temas doctrinales. Sugiero algunos de los muchos que un estudio minucioso y comparativo podría descubrir, que pueden ser los siguientes.

1) La necesidad de un *buen maestro espiritual con experiencia y el rechazo de los medio letrados*, sobre todo para entender los fenómenos psicosomáticos de la vida mística¹⁸.

2) Resonancias de Osuna pueden ser las páginas que él dedica a la humildad como fundamento de la vida espiritual, actitud de duda ante los dones “sobrenaturales” de Dios porque no merecidos, que no ensoberbecen, sino que humillan¹⁹.

3) Quizá también esté filiada a la lectura del *Tercer Abecedario* su devoción a San José, tan importante para su sanación física y espiritual, aunque también se pudo informar en la *Josefina* de otro franciscano, Bernardino de Laredo.

4) En el tema del “desasimiento” teresiano resuenan muchas páginas de Osuna cuando le dice al orante seguidor del método del “reco-gimiento”: “Desembaraza el corazón y vacía todo lo criado”, así como cuando le aconseja “amar el encerramiento”, contrario al “derramamiento del corazón”²⁰.

5) En el debate entre teólogos y místicos, entre letrados y espirituales, Osuna expone un pensamiento con el que están de acuerdo todos los místicos de entonces: la adjudicación del ejercicio de la espiritualidad y la mística al amor, a la voluntad, más que al conocimiento, al amar más que al conocer que Dios ofrece a todos. “No entendiendo, mas gustando, pienses alcanzar reposo”²¹. En ese contexto

¹⁷ Aunque no me ha servido de pauta de investigación, se puede leer con provecho VICENTE MUÑOZ RODRÍGUEZ, *Experiencia de Dios y lenguaje en el Tercer Abecedario Espiritual de Francisco de Osuna*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1986, especialmente, pp. 31-56.

¹⁸ Tr. V, cap. 3, pp. 223-227. No cito las referencias teresianas equivalentes a estas doctrinas porque son conocidas por los lectores mínimamente ilustrados.

¹⁹ Cf. todo el tratado XIX, pp. 534-552.

²⁰ Cf. Tr. IV, caps. 1-5, pp. 192-212. Y tr. IX, cap. 2, pp. 311-315.

²¹ Tr. XII, que desarrolla en siete capítulos. Allí expone lo del “gusto espiritual” (cap. 6, pp. 388-389) y lo de la “consolación espiritual” (caps. 3-4, y 7, pp. 380-384, y 390-392).

defiende la “mística teología”, que “no tiene conversación en conocimiento de letras, no tiene necesidad de la tal escuela que puede ser dicha de entendimiento, mas búscase en la escuela de la afección por vehemente ejercicio de virtudes. De lo cual concluimos esta diferencia: que la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero, ser habida de cualquier fiel, aunque sea mujercilla e idiota” (XII, 7, p. 391).

Coherente con esa doctrina de privilegiar el “gustar” sobre el conocer, se ríe de los que fundan su saber en los libros. “Mientras tiene más ingenio y saber, dice que ha menester más libros [...]; no mira que los muchos libros no son sino mucha disolución del ánimo, sobra de trabajos, falta de reposo, carga de la memoria [...]. Acontece ser los muchos libros estorbo del saber, como la mucha gente a las veces estorba la victoria por su confusión. Pluguiese a Dios que uno tuviese y lo estudiase bien [...]. Mira que muchos libros pueden hacer librería tu celda, mas no tu memoria, porque en ella no traban sino los títulos; empero, uno solo podría hacer tu memoria librería, y así te sería más útil uno que muchos” (XII, 1, p. 376).

6) Algo parecido al “ensimismamiento” -idea teresiana, ausente de su vocabulario-, pudo encontrar la madre Teresa en Osuna cuando aconseja que el orante se centre en lo que está meditando o, si quiere penetrar en algunos misterios, “hase de recoger enteramente a aquello que desea saber, apartándose de todo otro cuidado, *como si no tuviese otra cosa que hacer ni pensar sino aquello en lo cual se debe todo emplear, sin tener atención a otra cosa*; y de aquella que quiere saber nunca se debe apartar” (XV, 1, pp. 434-435). Equivale a lo que escribe la madre Teresa: “Porque lo más que hemos de procurar al principio es sólo tener cuidado de sí sola, y *hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella*; y esto es lo que le conviene mucho” (Vida, 13, 9). Leibnitz, el gran filósofo y científico alemán, adoptó este criterio como principio para elaborar su filosofía.

7) Dejo para el final, el plato más apetecible, la esencia de la oración cristiana según los dos grandes orantes y místicos. La *oración como trato o relación de amistad con Dios*, tema que Osuna propone al comienzo de su obra fundado en algunas razones. “La primera -escribe- es que *la amistad o comunicación con Dios es posible en esta vida y destierro*; no así pequeña, sino más estrecha y segura que jamás fue entre hermanos ni entre madre e hijo” (I, 1, p. 129). Varias

veces aparece la palabra “amistad”, “comunicación” mutua entre Dios y el alma en este primer capítulo. ¿No definió Teresa de Jesús la oración como un “trato de amistad” (*Vida*, 8, 5). ¿Es una resonancia de lo leído y vivido en el libro de Osuna o pertenece a su propia experiencia?

Pero añade otra razón: esa amistad la consigue por dos vías o medios. Una, de modo activo: el hombre busca a Dios, por su “industria”, o trabajo; y otra, de modo pasivo, porque Dios lo “infunde”, y es de una eficacia sorprendente: “No deja dormir ni comer ni vivir con reposo”. “A los que este don tienen o están tocados con esta yerba, es de avisar que se aprovechen de lo que les es dado, porque este fervor y deseo del Señor no suele durar mucho” ((I, 1, p. 132).

Esto es lo que Doña Teresa leyó y asimiló en la soledad de Castellanos de la Cañada y en Becedas. Vuelta a *La Encarnación*, con la salud rota, no tuvo tantas oportunidades de vivir la doctrina y la praxis del “recogimiento” por el número excesivo de monjas, las distracciones inevitables en la enfermería y locuorios, así que decayó su espíritu. Pero en lo profundo de su espíritu seguirían resonando las frases leídas, los ejercicios realizados, hasta que se repuso del letargo espiritual volviendo a la oración. ¿Le ayudó la lectura del mismo libro, traído desde Castellanos y Becedas, para sobrellevar con paciencia las enfermedades, no sólo el *Libro de Job*? ¿Influyó su relectura en los procesos de sus “conversiones”? Es posible y probable, pero no lo podemos demostrar con argumentos probativos. ¿Seguía ella con el libro de Osuna en sus manos y fue uno de los que le dio a su padre para que hiciese oración? (*Vida*, 7, 10). Son muchas las preguntas que quedan el aire como hipótesis de trabajo.

8) Unido al tema de la oración está el sentido de la oración mística. Cuando la madre Teresa cita que el “no pensar nada” se refiere a una experiencia inefable, incomunicable verbalmente a sus consejeros y amigos para su discernimiento, les entregó la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo, subrayando el texto del libro (*Vida*, 23, 12) ¿Por qué no acudió a Osuna en los pasajes citados, y conocidos por ella? (XXI, 5, pp. 595-599). Pudo ser por dos razones. O porque no tenía el libro a mano; o porque interpretó que el autor describe un “recogimiento” activo, no infuso, que el orante recogido puede ejercitar a voluntad.

9) Supongo que en Osuna encontraría una de las tesis más queri-

das por ella cuyo contenido descubrió tardíamente por propia experiencia: el problema del lenguaje y de la inefabilidad mística y el paso de la inefabilidad a la efabilidad, de la incapacidad de comunicar la propia experiencia mística a la posibilidad de hacerlo. A la Santa le creó problemas con sus amigos y consejeros, cuyo diagnóstico fue erróneo. Escribe Osuna: "Un don es dar Dios la gracia y otro don darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar; el que tuviere lo uno y lo otro, aun se debe mucho templar en el hablar"²².

10) Finalmente, en Osuna encontraría, no sé si lo aprovechó, la idea de que los dones de Dios no se deben comunicar o publicar, sino mantenerlos en silencio, y si se comunican, que sea como en tercera persona. De lo contrario, se obra como las gallinas cuando ponen el huevo: "Dando en esto a los varones espirituales, que deben hablar muy poco de las cosas que gustan de Dios; y aun cuando las hubieres de manifestar, díganlas como de otro"²³.

En consecuencia, creo que el *Tercer Abecedario* fue el que más influyó en su vida mística, la que provocó el retorno a la oración (¿?) y la inició en la comprensión de sus experiencias místicas. Otros autores y libros influyeron en su vocación (san Jerónimo), su conversión (san Agustín), su discernimiento de la fenomenología mística (Laredo). Pero en el ejercicio de la vida de oración, creo que fue Osuna el que más la sedujo.

3. Recepción del método por Santa Teresa

Aunque Teresa de Jesús tuvo por maestro a Osuna, ella elaboró doctrinalmente el tema, apoyándose en el ejercicio de la oración y una rica experiencia mística. Vale la pena recoger en síntesis su doctrina, especialmente la que expone en el *Camino de perfección*.

²² Tr. III, cap. 2, p. 183; y tr. 5, cap. 3, p. 223. La Santa lo trata de modo más completo, fundada en lo leído y su experiencia. Cf. *Vida*, 17, 5; 12, 6 y 30, 4. También lo pudo leer en Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión*, Presupuesto II, edición de Madrid, BAC, 1948, pp. 34-35.

²³ Tr. XVIII, cap. 4, p. 531. La madre Teresa lo cumplió al escribir su *Vida*, en la que todo es anónimo, y, a veces, se refiere a ella misma con el genérico de "una persona" o términos equivalentes.

Ella, lectora de Osuna, que ha practicado el método, no se propone poner en orden lo leído y vivido, sino que escoge en el momento de la redacción lo que le había impresionado del proceso orante, lo suficiente y necesario para entenderlo y proponerlo a sus lectores, resultando lo que dice la discípula más práctico que lo del mismo maestro. Es el orante según su método y los lectores y estudiosos de sus obras los que tienen que poner orden en el desorden. Le impresionó mucho lo de la interiorización de los sentidos y potencias al centro del ser, el corazón como sede de la afectividad. En ese contexto ofrece una elemental definición del método. “Llámase *recogimiento por que recoge el alma todas las potencias y se entra dentro de sí con su Dios*” (CV 28, 4); es “un retirarse los sentidos de estas cosas exteriores y darle de tal manera de mano, que -sin entenderse- se le cierran los ojos por no las ver [...]. Así, quien va por este camino, casi siempre que reza tiene cerrados los ojos, y es admirable costumbre para muchas cosas” (CV 28, 6).

Ejercicio psicofísico, control de los sentidos y potencias para lograr la paz interior, la liberación de las cosas periféricas al ser; pero, sobre todo, medio para una relación personal con Dios en fe y amor. Los ejercicios prácticos los ha expuesto la maestra con palabras muy clarificadoras: “*Si hablare*, procurar acordarse que *hay con quien hable dentro de sí mismo*; *si oyere*, acordarse que ha de oír a quien más cerca le habla. En fin, traer cuenta que puede, si quiere, nunca apartarse de tan buena compañía. Si pudiera, muchas veces en el día; si no, sea pocas” (CV 29, 7). Y así los demás sentidos y el uso de la imaginaria y los pensamientos.

La propuesta de un trato amoroso del orante con Dios en lo interior lo escenifica con un símbolo muy querido por ella: el alma es un palacio habitado por Dios, que desarrolla en *Las Moradas* (1577), pero que ya aparece en las páginas del *Camino de perfección* (1566): “Haced cuenta que *dentro de nosotras está un palacio de grandísimo precio, todo su edificio de oro y piedras preciosas*, en fin, como para tal Señor” (CE 48, 1. En CV, 28, 9: es “de grandísima riqueza”). Pero el palacio se puede llenar “de gente baja y de baratijas” (CV 28, 12) impidiendo el hombre que lo habite Dios. Por eso, los maestros del “recogimiento” -entre ellos Osuna y Teresa- exigen “desembarazar” el corazón de todo apego desordenado mediante la inmersión en el yo como medio para el fin: la unión con Dios.

Pero los ejercicios psicofísicos de los sentidos y potencias interiores hacia lo interior, con todos los demás elementos del método que lo acompañan, son sólo mediaciones de un método de oración cristiana, de un “tratar de amistad” con Dios, como propone la maestra Teresa (V 8,5). Toda su pedagogía orante concluye en un encuentro enamorado con Cristo-Dios en lo interior del corazón: “*Se entra dentro de sí con su Dios*” (CV 28, 4). El encuentro con Cristo tiene distintas fases y niveles de profundización.

Primero. Parte de unas nociones elementales de teología y de racionalidad. El “cielo” donde está el Padre Dios es el corazón del hombre, su interioridad, y es allí donde debe introducirse el orante recogido a tratar amorosamente con Él. La pedagoga Teresa enseña al orante a despertar esa presencia segura pero misteriosa (CV 28, 1-3). Y lo más importante es que Teresa convierte la interioridad en un escenario donde acontecen los hechos históricos en los que meditar, como la pasión de Cristo. “Porque allí, metida consigo misma - escribe-, puede pensar en la pasión y representar allí al Hijo y ofrecerle al Padre y *no cansar el entendimiento, andándole buscando en el monte Calvario y al huerto y a la columna*” (CV 28, 4). Ella ha elegido una posibilidad que ofrecían los maestros espirituales de su tiempo, entre ellos Luis de Granada, distinto a lo propuesto por san Ignacio de Loyola que proponía “preámbulos”, entre ellos la “composición del lugar” previa a la meditación. La elección del “ensimismamiento” le obligaba a usar esa estratagema. El corazón humano no es un lugar oscuro y vacío, está habitado, como enseña la maestra a las posibles almas simples y analfabetas: “No nos imaginemos huecas en lo interior. Y plega a Dios sean solas mujeres las que andan con ese descuido” (CV 28, 10).

Segundo. El segundo paso es la recreación imaginaria y afectiva de Cristo como interlocutor dialogante, como amigo, esposo, hermano presente y cercano al orante, excitado esa cercanía mediante los ejercicios del recogimiento. “Procurad, hija, pues estáis sola, tener compañía [...]. *Representad* al mismo Señor junto con vos” (CV 26, 1). Se superan con ello los meros ejercicios psicofísicos para convertirse en ejercicio de fe teológica: Jesús es un viviente que acompaña al orante.

Tercero. Suscitada la presencia imaginaria, se abre un abanico de actuaciones para un encuentro afectivo entre Cristo y el orante: *mirar*

a Cristo, dejarse mirar por Él, intercambio de miradas enamoradas, como explica la discípula-maestra en una de las páginas más bellas, tiernas, emocionadas y apasionadas que ha escrito. “No os pido ahora que penséis en Él ni que saquéis muchos conceptos ni que hagáis grandes y delicadas consideraciones con vuestro entendimiento; no os pido más de que le miréis [...]. Pues podéis mirar cosas muy feas, y ¿no podréis mirar la cosa más hermosa que se pueda imaginar?” (CV 26, 3). Y la respuesta del esposo y amigo Cristo: “Miraros ha Él con unos ojos tan hermosos y piadosos, llenos de lágrimas, y olvidará sus dolores por consolar los vuestros, sólo porque os va[ya]is vos con Él a consolar y volváis la cabeza a mirarle” (CV 26,5). ¡Pura contemplación amorosa en el silencio de los sentidos y potencias, en el olvido de todo!

Cuarto. La relación amorosa con Cristo en la oración de recogimiento se realiza también en otras actuaciones del orante, como el escucharle, hablarle, vivir compenetrados con su vida y pasión, consufrir y con-gozar con él, etc. Todo ello lo expone la maestra Teresa en una prosa llena de piedad de ternura, de emoción religiosa, en la que vierte todos sus sentimientos de una mujer y esposa enamorada. Es su pasión religiosa la que guía el discurso del entendimiento haciéndole descubrir secretos al corazón del orante. Por eso decimos que el “recogimiento” no es un puro método psicofísico, sino un acto de fe y de amor.

Quinto. Un último apunte. El “recogimiento” teresiano al que me he referido pertenece a las oraciones activas, en la nomenclatura teresiana, es decir, no es “sobrenatural”, su ejercicio depende únicamente de la voluntad del orante; pero puede ser el primer peldaño y el medio para que Dios conceda al cristiano formas místicas de la oración, como el recogimiento pasivo, la quietud, la unión simple, el desposorio y el matrimonio. Expresamente lo dice la Santa: “Entended que esto no es cosa sobrenatural, sino que está en nuestro querer, y que podemos nosotros hacerlo, con el favor de Dios, que sin éste no se puede nada [...]. Porque esto no es silencio de las potencias: es encerramiento de ellas en sí misma el alma” (CV 29, 4).

Previo a la exposición doctrinal de la oración de “recogimiento” en el *Camino de perfección*, la maestra lo había experimentado, como lo expuso repetidamente en su *Autobiografía*. Recuerdo algunos textos importantes. “Procuraba -escribe- lo más que podía traer a Jesu-

cristo, nuestro bien y Señor, dentro de mí presente, y ésta era mi manera de oración [...]" (V 4,7). "Tenía este modo de oración: que, *como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí [...]*" (V 9, 4)²⁴.

Y, al final, la valoración del método en pocas pero encendidas palabras de consejo: "El Señor lo enseñe a quienes no lo sabéis, *que de mí os confieso que nunca supe qué cosa era rezar con satisfacción hasta que el Señor me enseñó este modo*; y siempre he hallado tantos provechos en esta costumbre de recogimiento dentro de mí, que eso me ha hecho alargar tanto" (CV 29,7). "Las que de estas manera se pudieren encerrar en este cielo pequeño de nuestra alma, adonde está el que le hizo, y la tierra, y acostumbrar a no mirar ni estar adonde se distraigan estos sentidos exteriores, *crea que lleva excelente camino [...]*; camina mucho en poco tiempo" (CV 28, 5). Espera que los que se sometan al método con rigor, "en un año, y quizá en medio, saldréis con ello, con el favor de Dios. Mirad qué poco tiempo para tan gran ganancia" (CV 29, 8). Sin duda, que lo condensado en los capítulos 26-29 del *Camino de perfección* diseña lo que podíamos llamar el *método teresiano de oración en su fase activa*.

Concluyo con un juicio comparativo de las dos propuestas de la oración del "recogimiento", la del franciscano Osuna y la de la madre Teresa. El tratado de Osuna me parece muy valioso, muy rico y completo, pero demasiado farragoso, con pruebas y citas de la Sda. Escritura, historias personales, reflexiones de un autor rico en recursos verbales y culturales, etc. El de la madre Teresa está muy simplificado. Tiene lo esencial del método, los elementos necesarios para que la persona se "recoja" en su corazón, medite, contemple, ore; que practique todos los elementos accesorios: retiro, desasimiento, silencio, horas de oración, etc. Creo que ha elegido lo esencial del método y lo ha aplicado a gente inculta, pero con ganas de orar. Osuna escribe pa-

²⁴ Como el tema es amplio, para mayor información remito a mi obra *Teresa en oración. Historia. Experiencia. Doctrina*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2004. Capítulo 10: "Itinerario de la oración: fase activa", pp. 343-370. Capítulo 11: "Itinerario de la oración: fase mística", pp. 371-404. Sobre la oración de recogimiento activo y pasivo: ib., pp. 364-370 y 371-376, respectivamente. También trata de ello, en cap. 3, VI; y cap. VII, 2, 2, pp. 112-115 y 244-249. Y JESÚS CASTELLANO, "Teresa de Jesús nos enseña a orar", en TOMÁS ÁLVAREZ - JESÚS CASTELLANO, *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*, Burgos, El Monte Carmelo, 1981, pp. 87-148.

ra las comunidades de orantes; Teresa para su comunidad de *San José* y, en la 2ª redacción del *Camino*, para todos los lectores que quieren iniciarse en ese original método de oración. Lo suyo es más casero, más vital y cercano. Y, a la larga, más eficaz. Seguramente, si alguien lee a los dos, se quedará con la síntesis suficiente que hace la Santa.