



# UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en  
Ciencias Sociales y de la Salud

Una visión de los cuidados espirituales de San Juan  
de Dios, influidos por San Juan de Ávila, desde las  
taxonomías enfermeras actuales.

Autor: D. Aarón Muñoz Devesa

Directores:

Dra. D<sup>a</sup>. Isabel Morales Moreno

Dr. D. José María Galán González-Serna

Dr. D. José Carlos Bermejo Higuera

Murcia, mayo de 2017









# UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

Programa de Doctorado en  
Ciencias Sociales y de la Salud

Una visión de los cuidados espirituales de San Juan  
de Dios, influidos por San Juan de Ávila, desde las  
taxonomías enfermeras actuales.

Autor: D. Aarón Muñoz Devesa

Directores:

Dra. D<sup>a</sup>. Isabel Morales Moreno

Dr. D. José María Galán González-Serna

Dr. D. José Carlos Bermejo Higuera

Murcia, mayo de 2017





# UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

## AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS PARA SU PRESENTACIÓN

La Dra. D<sup>a</sup>. Isabel Morales Moreno, el Dr. D. José María Galán González-Serna y el Dr. D. José Carlos Bermejo Higuera como Directores de la Tesis Doctoral titulada “Una visión de los cuidados espirituales de San Juan de Dios, influidos por San Juan de Ávila, desde las taxonomías enfermeras actuales” realizada por D. Aarón Muñoz Devesa en el Departamento de Enfermería, **autoriza su presentación a trámite** dado que reúne las condiciones necesarias para su defensa.

Lo que firman, para dar cumplimiento al Real Decreto 99/2011, 1393/2007, 56/2005 y 778/98, en Murcia a 24 de mayo de 2017.

Dra. D<sup>a</sup>. Isabel  
Morales Moreno  
34828663Q

Dr. D. José Carlos  
Bermejo Higuera  
12365065N

Dr. D. José María Galán  
González-Serna  
28684986F

<sup>(1)</sup> Si la Tesis está dirigida por más de un Director tienen que constar y firmar ambos.

UCAM



**EIDUCAM**  
Escuela Internacional  
de Doctorado





# Una visión de los cuidados espirituales de San Juan de Dios, influidos por San Juan de Ávila, desde las taxonomías enfermeras actuales.

## Resumen

Al observar la globalidad de la existencia humana se puede apreciar un fenómeno común en el espacio-tiempo: el hombre sufre. Sin embargo, en la actualidad faltan personas que cuiden de manera integral al *homo patiens*, siendo Enfermería una de las profesiones ontológicamente llamadas a su atención. De ahí la pertinencia de profundizar en el fenómeno del sufrimiento y la dimensión constreñida, buscando en el pasado de la profesión referencias donde podríamos encontrar una identidad al respecto de los cuidados espirituales, siendo esta el patrón y reformador de la Enfermería española San Juan de Dios; sin embargo, este no se entiende sin su director espiritual, el cual le guio en su autocuidado hasta alcanzar la salud espiritual. Así, el objetivo principal que nos marcamos fue describir los cuidados espirituales de San Juan de Dios, influidos por San Juan de Ávila, desde las taxonomías enfermeras actuales. Para ello, describiremos y compararemos la espiritualidad de San Juan de Dios y San Juan de Ávila, realizando lo mismo en cuanto a los cuidados espirituales.

Para la consecución del propósito del estudio, recurrimos a la metodología historiográfica a través de la historia de las mentalidades y con ciertos aspectos del método biográfico moderno, de modo que pudiésemos ver la influencia socio-cultural sobre la persona concreta y viceversa, llegando a trascender los cuidados de la época revalorizando la dignidad de la persona en su continuum salud-enfermedad realizando transferencias de la Enfermería actual para realizar una aportación en la búsqueda de identidad en torno al ser de la profesión. Para ello, se realizó un análisis de contenido de documentos históricos donde seleccionamos aquellos más próximos en el tiempo. En cuanto a la figura de San Juan de Dios se escogieron la biografía redactada por Castro, el proceso de beatificación, el pleito de propiedad del hospital de San Juan de Dios, y las cartas redactadas por él mismo. En cuanto a la figura de San Juan de Ávila optamos por su obra paradigmática

Audi, filia y el epistolario. A su vez, realizamos una búsqueda bibliográfica para la interpretación de los mismos, mientras nos ayudó en la elaboración de las categorías de análisis a priori, aunque estas fueron flexibles por la misma naturaleza de la metodología cualitativa.

En análisis documental pudimos observar el desarrollo espiritual de Juan de Dios siguiendo la espiritualidad cristiana católica desde la mística. En ella se observa el desorden interno al tomar conciencia del desequilibrio de sus potencias, de ahí que comience paulatinamente un camino de autodesarrollo para poder liberarse de las esclavitudes de los placeres, el materialismo y la honra, y los propios pensamientos y emociones, al asumir la responsabilidad de su vida. Por este motivo, comienza a obedecer a lo trascendente que se manifestaba en su conciencia ayudado por los medios de crecimiento espiritual de la época, jerarquizando sus valores. Por este motivo, descubre que todo hombre es igual en cuanto a dignidad, por lo que optó por aquellos más desfavorecidos renunciando a toda honra anodándose en la búsqueda de la verdad que halla en Dios. Por ello se desprendió de todos sus bienes personales para acoger todo de todos, favoreciendo la salud comunitaria a través de grupos de autoatención donde toda persona podía arraigarse, especialmente por medio de la fe y lo simbólico-ritual propio del catolicismo de la época, lugar donde encuentra el sentido de su vida en el amor. Por ello, se siente perdonado para perdonar iniciando una vida de gratuidad donde la oración en soledad y silencio tienen un lugar privilegiado para reencontrarse consigo mismo, con los demás, la naturaleza y con Dios, de lo que se desprende que cumpla con su deber en cada momento a través de su vocación hospitalaria enfermera.

Juan de Ávila, como místico, encuentra el sentido de la vida en el amor recibido para amar a Dios a través del prójimo. Esto le hace predicar la renuncia de aquello que esclaviza al hombre para liberarse de las estructuras internas y externas injustas poniendo en orden la vida del hombre, el cual considera hijo de Dios, en lo que descubre el verdadero honor. Por ello, la persona podría experimentar gratitud al considerar la ayuda de lo trascendente en este camino de autoconocimiento y ordenación. Esta experiencia se desarrolla partiendo de momentos de soledad-silencio-oración donde la persona se une a lo divino arraigándose en lo trascendente, por lo que en consecuencia la persona prioriza despreciando lo material para revalorizar lo comunitario en tiempos donde la honra venía marcada

por lo material y la aparente virtud. De este modo, la persona puede cumplir con su deber según vocación liberándose de los miedos provocados por las amenazas percibidas experimentando la seguridad a través de lo eterno asumiendo el riesgo de la incertidumbre de la vida.

La espiritualidad entre ambos autores es muy similar; ambos son cristianos católicos según el espíritu de la época siendo la diferencia más significativa la realización de la misma en su vida diaria, puesto que uno tiene vocación enfermera y otro de presbítero, aunque los pilares básicos confluyen pudiendo afirmar la influencia de Juan de Ávila sobre Juan de Dios a través de su dirección espiritual.

En cuanto a los cuidados, Juan de Dios, antes de su conversión, fue ahondando en su experiencia del sufrimiento ante diferentes crisis de sentido. Antes de su conversión, recurrió a los medios de crecimiento espiritual de la época como eran la confesión, la oración, la misa y las lecturas de textos espirituales y predicaciones, fruto de esta última fue su conversión de manos del Maestro Ávila, el cual se convertiría en su director espiritual hasta alcanzar su madurez, aunque siempre permanecerá bajo su guía. Una vez iniciada su reforma hospitalaria comenzó a dar cuidados a aquellas personas que se hallaban bajo un sufrimiento espiritual. Entre los cuidados que se aprecian podemos afirmar que realizaba las NIC apoyo espiritual y facilitar el crecimiento espiritual, a lo que hay que añadir presencia, contacto, facilitar el perdón, facilitar la meditación, asesoramiento, cuidados en la agonía, dar esperanza, facilitar el duelo, facilitar la expresión del sentimiento de culpa, derivación y escucha activa, ya bien fuesen de manera presencial o por carta.

En cuanto a Juan de Ávila, como presbítero y Maestro en teología, fue una figura insigne de la dirección espiritual y el fomento de los medios de vida espiritual, como se aprecia con Juan de Dios. En esta relación terapéutica que se establece entre ambos, se aprecia como el Maestro desde el primer momento de su conversión lo acogió como dirigido realizándole presencia y escucha activa, donde se aprecia la relación de ayuda a través de diálogos donde se reformulaba y confrontaba la realidad expresada por Juan de Dios. A su vez, estos se aprecian a través de las NIC apoyo espiritual y facilitar el crecimiento espiritual, clarificando valores, mejorando el afrontamiento, asesorándole e incluso derivándole a otro confesor, dándole esperanza y responsabilizándole de su autocuidado.

De este modo, se aprecia como Juan de Dios pudo aprender de su Maestro las intervenciones que por propia experiencia había recibido, aunque se observa una clara opción preferencial por los pobres incluso en situaciones de desobediencia a sus superiores.

**Palabras clave:** cuidados espirituales, espiritualidad, enfermería, Juan de Dios, Juan de Ávila, apoyo espiritual, crecimiento espiritual, cuidados integrales, sufrimiento.

# A vision of the spiritual care of San Juan de Dios, influenced by San Juan de Avila, from the current nurse taxonomies.

## Abstract

Looking at the whole of human existence, a common phenomenon can be seen in space-time: man suffers. However, nowadays are missing people who take care of in a comprehensive way to *homo patiens*, one nursing professions ontologically called to your attention. Hence the relevance of delve into the phenomenon of suffering and the constrained dimension, looking into the past of the profession references where we could find an identity in the respect of spiritual care, and this is the pattern and reformer of the nursing Spanish San Juan de Dios; However, this is not understood without its spiritual director, which you guided in their self-care to spiritual health. Thus, the main objective that we set ourselves was to describe the spiritual care of San Juan de Dios, influenced by San Juan de Ávila, since current nurses taxonomies. To do this, we will describe and compare the spirituality of St. John of God and San Juan de Ávila, doing the same thing in terms of spiritual care.

For the attainment of the purpose of the study, turned to the historiographical methodology through the history of mentalities and with certain aspects of the modern biographical method, so that we could see the socio-cultural influence on the concrete person and vice versa, to transcend the time care revaluing the dignity of the person in their continuum health-disease carrying out transfers of current nursing make a contribution to the search for identity around being of the profession. For this reason, an analysis of contents of historical documents where we select those closest in time. As for the figure of San Juan de Dios worded biography by Castro, the process of beatification, the ownership of the San Juan de Dios hospital lawsuit, and letters written by him were chosen. In how much the figure of San Juan de Ávila chose his paradigmatic work Audi, filia and the epistolary. At the same time, we carry out a literature search for the interpretation

of the same, while helped us in the preparation of a priori categories, although these were flexible by the very nature of qualitative methodology.

Documentary analysis we could observe the spiritual development of Juan de Dios according to Catholic Christian spirituality from the mystique. She notes the internal disorder to be aware of the imbalance of their powers, hence gradually begins a path of autonocimiento to liberate the slaveries of pleasures, materialism, and honour, and the own thoughts and emotions, to take responsibility for his life. For this reason, begins to obey to the transcendent that manifested itself in his conscience helped by means of spiritual growth of the era, nesting their values. For this reason, discover that every man is equal in terms of dignity, by which opted for those most disadvantaged renouncing all honors anodadandose in search of the truth which is in God. Why it came off all their personal property to host all all, favoring community health through groups of self-care where anyone could take hold, especially through faith and the simbolico-ritual of the Catholicism of the time, place where you find the meaning of your life in love. Therefore it feels forgiven to forgive initiating a gratuity where prayer in solitude and silence have a privileged place to be reunited with itself, with others, nature and life with God, which suggests that it meets its duty at all times through its hospital vocation nurse.

Juan de Ávila, as mystical, is the meaning of life in received love to love God through others. This makes it to preach the renunciation of what enslaves man to free themselves from unjust internal and external structures, putting in order the life of man, which considered the son of God, in which discovers the true honor. Therefore, you could experience gratitude to consider help from the transcendent in this journey of self-knowledge and management. This experience is developed based on moments of soledad-silencio - prayer where the person meets the divine taking root in the transcendent, so consequently the person prioritizes despising the material to enhance the community in times where the honor had been marked by the material and the apparent virtue. In this way, the person can do their duty according to vocation freeing itself from the fears caused by the perceived threats experiencing through the eternal security assuming the risk of the uncertainty of life.

Spirituality among both authors is very similar; both are Catholic Christians according to the spirit of the age being the most significant difference the realization of it in their daily lives, since one has vocation nurse and another priest,

although the basic pillars come together and can assert the influence of Juan de Ávila on Juan de Dios through his spiritual direction.

In terms of care, Juan de Dios, before his conversion, was delving into his experience of suffering to different crisis of meaning. Before his conversion, resorted to means of spiritual era as she was the confession, prayer, mass and readings of spiritual texts and sermons, fruit of the latter was his conversion from the hands of the master Avila, which became his spiritual director to reach maturity, but it will always remain under his guidance. After his hospital reform began to give care to those who were under a spiritual suffering. Between the care that can be seen, we can say that the NIC doing spiritual support and facilitate spiritual growth, to which must be added the presence, contact, facilitate forgiveness, facilitate meditation, counseling, care in agony, hope, facilitate the duel, to facilitate the expression of the feeling of guilt, referral and active listening, already well were in person or by letter.

As for Juan de Ávila, as a priest and teacher in theology, was a distinguished figure of spiritual direction and spiritual livelihoods promotion, as you can be seen with Juan de Dios. In this therapeutic relationship that is established between them, can be seen as the master from the first moment of his conversion took it as directed making her presence and active, listening where the helping relationship can be seen through dialogues where are reformulaba and faced the reality expressed by Juan de Dios. At the same time, these can be seen through the NIC spiritual support and facilitate spiritual growth, clarifying values, improving coping, advising and even leading you to another confessor, giving hope and responsibility you your self-care.

In this way, can be seen as Juan de Dios could learn from his teacher interventions that, from my own experience, had received, although it is observed a clear preferential option for the poor even in situations of disobedience to his superiors.

**Keywords:** spiritual care, spirituality, nursing, Juan de Dios, Juan de Ávila, nurse taxonimies, spiritual support, spiritual growth, comprehensive care, suffering.





## AGRADECIMIENTOS

Muchas personas han sido las que me han acompañado a lo largo de todo este proceso de desarrollo personal, donde no sólo he adquirido conocimientos sino que he podido comprender el mundo del sufrimiento, tanto personal como empático. De entre ellos, destacar la figura de mis directores, los cuales siempre han estado dispuestos a ayudarme dedicándome su tiempo y sabiduría.

También hacer una mención especial al Archivo de San Juan de Dios de la Casa de los Pisa de Granada, siendo los primeros en abrirme de par en par un mundo hasta entonces desconocido, al igual que a las bibliotecas que consulté.

A su vez, también merecen una especial mención los hermanos Cecilio Esseverri y Juan José Hernández, y Juan Esquerda, los cuales me animaron a emprender este recorrido. A éstos, hay que añadir el papel fundamental que han jugado mis jefas Paloma y María José, las cuales me dieron la oportunidad de introducirme en el mundo académico y, con ello, en la investigación.

Una especial mención tienen mis alumnos, de los que he aprendido a revalorizar el modelo de Juan de Dios y su atención integral. Son ellos los que cada día me han movido a profundizar en esta investigación y, más concretamente, aquellos que demandaron este tipo de cuidados, aunque ellos son los que cuidan de mí sin saberlo. No sabremos nunca porqué surgió este grupo de "*trastornaos*", pero lo que sí sabemos hoy es lo importante que está siendo para cada uno de nosotros.

Mis compañeros de trabajo han sido un sustento diario, teniendo que pagar las consecuencias de cada uno de mis agobios. De entre ellos, Joaquín, Fernando, Rodes y mis compañeros de asignatura. A Cristina Reche, a la que guardo muy en mi recuerdo tras aquel viaje donde conocí a José María en Sevilla y, por primera vez, visité a Juan de Dios en su casa y a los suyos. Cómo no, a Eloína, la primera persona que me ayudó y me comprendió en aquel año tan difícil en mi vida. A Inma, José Luis, a Paco, José Ramírez y José Corales, Sole, Vanesa, Diana, Ana María, y mi especial Maleni. Cómo no, Dani e Isabel; vosotros habéis vivido en primera persona mi caos interno, perdonando muchos de mis errores acompañándome en mi crecimiento personal, ayudándome a trascender cada uno

de mis bloqueos y resistencias. También agradecer a Curro y José por prestarme su tiempo ayudando con sus conocimientos y resolviendo dudas para mí imposibles.

Posiblemente me deje muchos en el tintero aunque todos, todos, han sido y son muy importantes.

Una mención especial la tienen mis amigos, aquellos que estuvieron o que están en mi camino, pues han vivido mis sufrimientos conociéndolos bien, como son Manuel, Pablo, Antonio, Jorge, María Ruíz, Esther, Javi, Antonio Soler, Pilar y tantos otros. Pero si de alguien debo estar agradecido en mi vida es a Lola, Elena, Lara y Óscar. Sois imprescindibles en mi vida, por tanto que me dais, por tanta comprensión y compasión, por soportar mis miedos y fatigas, mis impertinencias, mis frustraciones y ansiedades, por tantas horas dedicadas a mi crecimiento y nunca dejarme solo; por tanto amor como me dais sin merecérmelo. Por todo lo que aprendo a vuestro lado y por todos los problemas compartidos, que para las risas siempre hay gente. **PORQUE NUNCA HUBIESE CREÍDO QUE PERSONAS COMO VOSOTROS EXISTIRÍAN.** Gracias, mis *nuevos amigos de toda la vida*.

A mis abuelos, por la herencia y arraigo recibidos. Sin vosotros, nada hubiese sido.

A mis hermanos Ainhoa, José Antonio, Carmen, Judith e Indira, y los cinco que nunca llegué a conocer. A ti, Ainhoa, por tantas horas cuidándome renunciando a tu vida; nuestras existencias no es que hayan sido un cuento pero *¿quién iba a decir que sin carbón no hay reyes magos?* Aún nos quedan días y sus horas, y asuntos que perfeccionar. Y vosotros, José Antonio y Carmen, los que me hicieron revivir, los que pagaron mis más negras sombras, los que tanto han perdonado para hacerme crecer. Es tanto lo que os debo que tardaría una eternidad en redactarlo, aunque **VOSOTROS NO SOIS CONSCIENTES DE ELLO** y quizás nunca pueda yo comprender lo necesarios que sois para mí.

Nunca pensé en realizar una tesis doctoral, y menos sobre esta temática. Pero si he podido realizarla es por haber recibido este tipo de cuidados de manos de aquellos me dieron la vida renunciando a la suya; por pasar hambre por darme de comer, por pasar frío por darme vestido, por darme una educación digna de los mayores humanistas, por enseñarme el valor de la vida, del trabajo, de la persona, de la perseverancia y la constancia; por aquellas palabras en mi graduación que jamás olvidaré y que movieron todo el cuidado de mis pacientes; por enseñarme

que una vida vale el universo entero. PORQUE SI MIS CADENAS SE ROMPIERON FUE POR ENCARNAR EL MISMO AMOR DE DIOS. Nunca os podré pagar tanta vida cedida, tantos perdones dados, tanta compasión y misericordia, porque todo lo que soy hoy es vuestro. Jamás podré devolveros ni agradeceros lo que habéis hecho por mí, porque no me imagino una vida sin vosotros y porque cada día os necesito más. GRACIAS POR SER LAS MISMAS MANOS Y CORAZÓN DE DIOS. GRACIAS PAPÁ Y MAMÁ.

Y por último, cómo no, a mi amigo JUAN, que me ha acompañado en este proceso animándome a seguir adelante, cuidándome en la distancia, siendo mi actual referente como persona y enfermero. Ojalá algún día pueda llegar a comprender todo tu ser y obrar, y llegar a un atisbo de imitación. NOS VEREMOS.



*“Cambiar el mundo, amigo Sancho,  
que no es locura ni utopía, sino justicia”.*

(Anónimo)



## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	31
--------------------	----

### PRIMERA PARTE: MARCO TEÓRICO

<b>CAPÍTULO I. LA SOCIEDAD ESPAÑOLA EN EL REINADO DE CARLOS ...</b>	<b>39</b>
1.1. Los pobres .....	40
1.1.1. Concepción social del pobre y la pobreza .....	42
1.2. El problema del pauperismo .....	42
1.3. La mujer.....	43
<b>CAPÍTULO II. IDEARIO .....</b>	<b>45</b>
2.1. El Renacimiento .....	45
2.2. Reforma .....	46
2.2.1. Devotio Moderna .....	47
2.2.2. Mística y Ascética .....	48
2.2.3. Corrientes espirituales .....	49
<b>CAPÍTULO III. SAN JUAN DE ÁVILA.....</b>	<b>55</b>
3.1. Reseñas biográficas.....	55
3.2. Experiencia de vida .....	56
3.3. Experiencia en la oración .....	59
3.4. Obstáculos en el Desarrollo Espiritual.....	61
3.5. Medios de vida espiritual .....	62
3.5.1. Dirección espiritual .....	62
3.6. Cuidados: Enfermedad, dolor y sufrimiento .....	63
3.7. Pastoral .....	67
3.7.1. Los pobres.....	68

<b>CAPÍTULO IV. SAN JUAN DE DIOS .....</b>	<b>73</b>
4.1. Itinerario histórico-espiritual de Juan de Dios.....	73
4.2. Valores juandedianos .....	76
4.2.1. Misericordia.....	77
4.2.2. Hospitalidad.....	77
4.3. Cuidados en su Hospital.....	82
<b>CAPÍTULO V. CUIDADOS ESPIRITUALES.....</b>	<b>87</b>
5.1. Necesidades espirituales.....	90
5.2. Sufrimiento .....	101
5.3. Sentido del sufrimiento.....	104
<b>CAPÍTULO VI. TAXONOMÍA ENFERMERA.....</b>	<b>109</b>
6.1. El proceso enfermero en la Dimensión Espiritual.....	109
6.2. Estrategias para Cuidar el Sufrimiento Espiritual .....	123
6.2.1. Relación de ayuda.....	124

## SEGUNDA PARTE: MARCO METODOLÓGICO

<b>CAPÍTULO VII. OBJETIVOS.....</b>	<b>135</b>
7.1. Objetivo General .....	135
7.2. Objetivos específicos.....	135
<b>CAPÍTULO VIII. MATERIAL Y MÉTODO.....</b>	<b>137</b>
8.1. Fuentes documentales.....	139
8.2. Instrumento .....	145
8.3. Técnica de análisis .....	146
8.4. Cuestiones de validez.....	149
8.5. Fundamentación y descripción detallada del plan de análisis.....	150
8.6. Limitaciones del estudio .....	152



**TERCERA PARTE: ANÁLISIS DOCUMENTAL**

<b>CAPÍTULO IX. ANTROPOLOGÍA, CONCEPCIÓN DE LA PERSONA.....</b>	<b>155</b>
9.1. Multidimensional en la Unidad.....	161
9.2. Dimensión corpórea.....	165
9.3. Dimensión espiritual.....	170
9.4. Factores estresantes de la espiritualidad humana.....	173
9.4.1. La carne.....	173
9.4.2. El mundo.....	176
9.4.3. El demonio.....	179
<b>CAPÍTULO X. LA ENFERMEDAD Y SU ATENCIÓN.....</b>	<b>183</b>
10.1. Personal hospitalario en la reforma de Juan de Dios.....	192
10.2. Cuidados de Juan de Dios según el modelo de Henderson.....	194
<b>CAPÍTULO Xi. necesidades espirituales del hombre.....</b>	<b>217</b>
11.1. Necesidad de Orden.....	217
11.2. Necesidad de Jerarquía.....	228
11.3. Necesidad de Libertad.....	235
11.4. Necesidad de Obediencia.....	246
11.5. Necesidad de Responsabilidad y Cumplir con el Deber.....	257
11.6. Necesidad de Igualdad.....	273
11.7. Necesidad de Honor.....	282
11.8. Necesidad de Seguridad-Riesgo.....	291
11.9. Necesidad de propiedad privada y colectiva.....	302
11.10. Necesidad de Verdad.....	313
11.11. Necesidad de Arraigo y Simbólico-ritual.....	319
11.12. Necesidad de Sentido y Gratuidad.....	333
11.13. Necesidad de Perdón.....	346
11.14. Necesidad de Soledad-Silencio y Oración.....	357
<b>CAPÍTULO XII. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL.....</b>	<b>371</b>
12.1. Causas de la enfermedad en relación al yo.....	378
12.1.1. Causa punitiva.....	379
12.1.2. Causa expiatoria.....	380
12.1.3. Causa medicinal.....	381
12.1.4. Causa fortificadora.....	383

12.1.5. Causa probatoria .....	384
12.2. Afrontamiento del sufrimiento.....	387
12.3. Sufrimiento espiritual por deprivación socio-cultural.....	394
12.4. Sufrimiento espiritual por alienación .....	397
12.5. Sufrimiento espiritual en la última etapa de la vida .....	401
12.6. Sufrimiento espiritual por duelo.....	408
<b>CAPÍTULO XIII. CUIDADOS ESPIRITUALES. ....</b>	<b>415</b>
13.1. Valoración espiritual.....	417
13.1.1. Detección .....	417
13.1.2. Exploración espiritual .....	418
13.1.3. Evaluación / Historia espiritual .....	419
13.1.4. Valoración espiritual .....	420
13.2. Relación de ayuda como marco de la atención espiritual .....	422
13.3. Saber ser, perfil profesional .....	422
13.4. Actitudes psico-espirituales del cuidador .....	426
13.4.1. Empatía-Compasión.....	426
13.4.2. Aceptación incondicional-Hospitalidad .....	429
13.4.3. Relación auténtica/Congruencia- Presencia .....	432
13.5. Intervenciones.....	435
13.5.1. NIC Facilitar el crecimiento espiritual (5426).....	437
13.5.2. NIC Facilitar la autorresponsabilidad (4480) .....	445
13.5.3. NIC Apoyo espiritual (5420).....	447
13.5.4. NIC Facilitar el duelo (5290).....	468
13.5.5. NIC Cuidados en la agonía (5260).....	471
<b>CAPÍTULO XIV. SALUD ESPIRITUAL – SALUD INTEGRAL.....</b>	<b>477</b>
14.1. Relación con el yo interno .....	478
14.2. Relación con los Otros .....	480
14.3. Relación con el medio ambiente-entorno.....	483
14.4. Relación con el Mundo Trascendente.....	489
14.5. Salud espiritual integral – Salud holística.....	494
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>497</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>507</b>

## ÍNDICE DE TABLAS Y DE FIGURAS

### ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. <i>Causas de la pobreza</i> .....	41
Tabla 2. <i>Valores Juandedianos</i> .....	76
Tabla 3. <i>Necesidades espirituales</i> .....	90
Tabla 4. <i>Aspectos a valorar del Patrón funcional 11</i> .....	110
Tabla 5. <i>Niveles de valoración y aspectos que abordan</i> .....	111
Tabla 6. <i>Taxonomía enfermera del Dominio 10, Principios Vitales</i> .....	112
Tabla 7. <i>Diagnósticos enfermeros en relación a la espiritualidad según Clase 1</i> .....	113
Tabla 8. <i>Diagnósticos enfermeros en relación a la espiritualidad según Clase 2</i> .....	114
Tabla 9. <i>Diagnóstico enfermero (00066) Sufrimiento espiritual</i> .....	115
Tabla 10. <i>Vínculos NANDA-I,NIC,NOC para el diagnóstico Sufrimiento Espiritual.</i>	117
Tabla 11. <i>NOC Salud espiritual</i> .....	119
Tabla 12. <i>Intervenciones principales vinculadas al sufrimiento espiritual</i> .....	120
Tabla 13. <i>Intervenciones sugeridas</i> .....	122
Tabla 14. <i>Actividades para realizar el NIC Escucha Activa</i> .....	127
Tabla 15. <i>Actividades para NIC Presencia</i> .....	129
Tabla 16. <i>Actividades para NIC Contacto</i> .....	130

### ÍNDICE DE FIGURAS

<i>Figura 1. San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia</i> .....	54
<i>Figura 2. San Juan de Dios salvando a los enfermos de incendio del Hsp. Real.</i> ...	72
<i>Figura 3: Entre lo individual y lo cultural</i> .....	138
<i>Figura 4. Fuentes documentales</i> .....	144
<i>Figura 5. Elementos para una lectura fiel</i> .....	147
<i>Figura 6. Etapas de valoración espiritual</i> .....	421



# **INTRODUCCIÓN**



## INTRODUCCIÓN

Los cuentos que nos relataban en nuestra infancia nos hablaban de aventuras que comenzaban de forma difícil pero cuyo fin siempre era semejante: *“y vivieron felices”*. Esos cuentos que llenaban nuestra imaginación con la seguridad de que *todo saldría bien*, conforme pasan los años, van cambiando a otro fin de la historia: *“y sobrevivieron”*.

Esta es la experiencia que nos ha legado el S. XX y que continuamos a vivir en esta época de la postmodernidad. El mundo, tras crecer imperiosamente a través de la economía, creyó vivir un cuento de hadas en aras del Estado de Bienestar. Sin embargo, todo llega y todo pasa. Esa aparente felicidad se truncó con los mayores desastres acaecidos en nuestras vidas. En sólo 100 años de una historia milenaria, el hombre ha tenido que sufrir dos guerras mundiales. Y no solo se enfrentaron dos bandos, sino el hombre contra todo hombre. Mientras el avance tecnológico aseguraba un futuro con menor mortalidad y morbilidad por la curación de las enfermedades alargando nuestra esperanza de vida, el hombre fracasaba en sus relaciones con la naturaleza y con sus semejantes. Incluso, el hombre fracasó consigo mismo; no alcanzaba la meta para la que está destinado: la felicidad.

Auschwitz, Serbia, Irán, Iraq, Corea del Norte... qué más da dónde y cuándo, el hombre no ha conseguido entenderse con el hombre ni consigo mismo. Esclavo de sus ambiciones, se ha aventurado a ir en contra de sí y en contra del otro por su propio caos interno. Mientras se abolía la esclavitud del hombre por la tan alta dignidad que se le reconocía, este se convertía cada vez más esclavo de sus inclinaciones más nefastas. Y la raíz de todo fracaso la podemos encontrar en la respuesta a una pregunta: ¿Qué es el hombre? O bien, ¿Quién se cree el hombre que es?

Ser o no ser, dice Hamlet de Shakespeare, existir o no existir. Son palabras que quedaron en el pasado. Hoy, viendo las noticias de cada día, contemplamos que la cuestión es otra, disfrutar o no disfrutar. Pero no es cuestión de analizar sociológicamente la actualidad lo que nos proponemos en este estudio, sino el adentrarnos en el universo interno del hombre para comprender el nexo de unión histórico: el sufrimiento.

Sufrimos por nuestra poquedad, nuestra limitación, es decir, nuestra vulnerabilidad. Los seres vivos nacen, crecen, viven y mueren, pero sin ser conscientes de sí mismos. El hombre, a diferencia, nace, crece en sus cuatro esferas, vive en sus cuatro esferas y muere en las mismas. Es el único ser vivo que se reconoce a sí mismo, y es consciente del destino que le acecha: la muerte; el último límite que, como un muro, interroga al hombre. ¿Para qué nacer, crecer y vivir si al final nos depara la muerte? ¿Qué sentido tiene la vida? ¿Por qué luchar en sobrevivir a nuestras limitaciones y problemas? ¿Por qué?

El único problema real del hombre es la muerte al fin y al cabo, pues le interroga en todo su proceder. Si la última palabra la tiene la muerte, comamos y bebamos y saquemos el máximo partido a la vida, aprovechando todo lo que nos ofrece cual ser irracional, pues la finalidad de la vida es la felicidad. Y ante los problemas, alienémonos, pues moriremos y no queremos morir. ¿Por qué sufrir?

El hombre no quiere morir, no quiere sufrir, no quiere saber que es un ser limitado porque le recuerda su fin. Es una crisis existencial prolongada a lo largo de la vida. Un mito de la caverna. Sabemos que morimos pero preferimos no saberlo. Así, no tengo por qué ser responsable de mis actos en pro de una supuesta libertad ontológica mal entendida: *“Qué más dan mis actos, voy a morir”*.

Sin embargo, dentro de la vulnerabilidad alienada, el hombre se pregunta en un afán de dar sentido a lo que parece un sin sentido, un caos. ¿Por qué? Y esta pregunta ya nos afirma, el hombre es un ser trascendente, hecho para algo más. En esta pregunta radica el resto de su existencia, el sentido.

La enfermedad es un momento de caos personal. Todo se tambalea, todo se desestructura ante una amenaza vital, el hombre se frustra en sus ansias de perfección. Este acontecimiento histórico personal nos descubre un dato, somos limitados y vulnerables, no somos dioses inmortales, nos moriremos. Y podríamos volver al interrogante fundamental, ¿para qué vivir? ¿por qué?.

Es cierto que la enfermedad causa dolor, es cierto que sufrimos por los accidentes de la naturaleza, pero aún hay un hecho que causa mayor dolor, el sentido de la vida. Cuando el hombre vive su vida sin sentido, la vida deja de ser vivida para vivir la muerte, prolongando la agonía, siendo la enfermedad un posible desencadenante de esta crisis de sentido, y lo que hoy la enfermería llamamos con el Diagnóstico *Sufrimiento espiritual*.



Podemos contemplar la necesidad de estudiar este diagnóstico y cuidarlo en la enfermería por la gran pandemia que encontramos de enfermos de sufrimiento espiritual. E incluso, no son diagnosticados porque nos centramos aún en el paradigma biomédico de curación. Curamos, pero no paliamos, pues no curamos el sufrimiento; alargamos la agonía.

Cada día más suicidios, cada día más depresiones, mas asesinatos, más violaciones... más deshumanización por la ceguera para diagnosticar y tratar dicho diagnóstico. Sabemos que sufrimos, pero cuando lo tenemos en nuestro mundo cercano nos vendamos los ojos para que no nos afecte. El sanador herido no quiere abrir su herida y enfermar el también al enfrentarse ante la existencia y su sentido. ¿Qué es el hombre? Es su vulnerabilidad.

El hombre busca fuera de sí el sentido de la vida, en las cosas del mundo, cuando en realidad está dentro de él mismo, en el sentido que este le da. Triste condición el no prestar atención a esta dimensión, y peor aún el no dar posibilidad a tratarla.

La enfermería, cuya taxonomía contempla este problema como de salud integral, también consta de resultados a obtener e intervenciones para su consecución. Y siendo el mayor problema del hombre de hoy, qué poco se promociona, se previene y se cuida incluso cuando la curación no es posible.

De ahí la importancia de describirlo en el modelo que se nos propone a los enfermeros. Lo que hoy conocemos mediante el lenguaje enfermero NANDA-I, NIC y NOC, queremos llevarlo al pasado para ver cómo se comportaba en otro entorno. Y no solo el análisis diacrónico es importante, sino que, en un mundo donde el subjetivismo individualista impera, redescubrir la enfermería en un patrón imitable, especialmente en este diagnóstico concreto que nos permite enriquecer nuestro presente con una mirada hacia el pasado.

En el presente trabajo, pretendemos adentrarnos en el contexto del fenómeno que proponemos estudiar, los cuidados espirituales de San Juan de Dios, influidos por San Juan de Ávila como su Maestro espiritual, según taxonomías enfermeras. De ahí conocer los hechos, la sociedad, las personas de Juan de Dios y Juan de Ávila junto con sus respectivos pensamientos acerca del hombre, los pobres, los cuidados... junto con los cuidados espirituales y el lenguaje enfermero actual. Así, contextualizado podremos realizar la descripción del fenómeno que proponemos.

Sin esta contextualización, no podríamos alcanzar los objetivos. Para ello se requiere un análisis, interpretación y final descripción de los mismos, sin el cual no veríamos el fenómeno desde el propio fenómeno siendo parciales.

La figura histórica de San Juan de Dios es de suma importancia en la Enfermería. Un hombre que se hizo enfermo por el enfermo, pobre por el pobre, pecador con el pecador. Un hombre en cuyo centro de su existencia estaba el hombre llamado a algo más.

Este hombre vivió en su carne los problemas que hoy en día nos acechan: apartado de sus padres por su supuesta ascendencia judía, la incomprensión de lo diferente, la soledad, no tener infancia, ansias de libertad y prosperidad, ansias de ser, frustraciones laborales, fracasos, condenado a muerte, migraciones continuas, ver el hambre de sus vecinos y la suya propia, desahucios, trabajos duros, enfermedades fingidas, incomprensiones, desalientos... y así una larga lista. Finalmente, un hombre que decide ser más hombre por el propio hombre, para que el hombre redescubriera su tan alta dignidad por su rebajamiento hasta la más total miseria.

No se pretende que el enfermero de hoy imite a este hombre en sus formas, sino en sus actitudes, en su antropocentrismo, en su reconocimiento de la dignidad del hombre, especialmente de aquellos que por su estado de salud se hallan en los momentos de mayor vulnerabilidad y limitación. Aquellos hombres, los enfermos, que ven su integridad herida por sus limitaciones más patentes. De ahí su importancia, hacerse enfermero por el enfermo, no por otras causa, donde una sonrisa es más terapéutica que un ansiolítico.

Este modelo de enfermero que por no encontrar hospitalidad en su tiempo la encontró en Dios y, tras esta experiencia de acogida tan elevada, por mediación de las palabras de Juan de Ávila, se hace anfitrión de los que aún no habían encontrado refugio ni divino ni humano, para así no solo humanizar al que no tenía humanidad, sino llevarlo a aquel que le podía divinizar.

Juan de Ávila aquí encuentra un papel singular. Por sus palabras, Juan de Dios encuentra al Anfitrión que le elevará, le ayudará en su carrera como enfermero, y le redescubrirá los cuidados ante el sufrimiento ajeno que antes había experimentado en su propia carne. Ante sus sufrimientos, será quien le guíe en su camino espiritual, haciendo de enfermero de su espíritu.

Para poder describir los cuidados espirituales según la taxonomía enfermera actual en el S. XVI, indagaremos en el contexto histórico-social para ver el estado de este diagnóstico. A través de las causas y manifestaciones que propone la NANDA-I, desde hoy haremos el diagnóstico de aquellas personas que en las fuentes históricas documentales puedan presentar dicho problema de salud. Y a través de la espiritualidad de la época y la de estos dos grandes hombres, veremos cómo Juan de Dios y Juan de Ávila cuidaron el espíritu de sus conciudadanos, cómo guiaban en la búsqueda de sentido ayudando a sus pacientes en sus necesidades espirituales. Así, iremos haciendo una historia del sufrimiento y de sus cuidados tanto de la sociedad como de estos dos grandes hombres, principalmente en la figura de Juan de Dios quien se propone como modelo a imitar.

No fue una época fácil. En la España del S. XVI, infectada por el sentido del honor, el afán de poder y de las riquezas, una sociedad clasicista en la diferencia entre pobre y rico, y entre los pobres entre verdadero y falso. Una sociedad en crisis en búsqueda de identidad. Una sociedad del hambre y sed de justicia, mientras se presentaba ante el mundo como un Imperio poderoso. Fue una sociedad marcada por el sufrimiento, tanto ricos como pobres, aunque fueran por diversos motivos.

Sin embargo, en esta época, el hombre se ensalzó a través del humanismo cristiano, a través de la razón y de la fe. Época de grandes filósofos y de grandes teólogos, de grandes místicos, de grandes santos de la caridad. En conclusión, donde no había amor por el hombre, el hombre puso el amor que faltaba en nombre de Dios. Mientras unos luchaban en nombre de Dios, otros amaban a imagen y semejanza de Dios, prolongándolo en la historia, encarnándolo y dejando que se encarnara.

Esta es la pertinencia de esta investigación, aportar humanidad a un mundo que se ha deshumanizado. Al enfermo se le reconoce por el número de cama, Juan de Dios conocía a cada uno de sus enfermos en profundidad. Hoy, llamamos al enfermo por su enfermedad, Juan de Dios lo conocía por su sufrimiento. Hoy, sólo se cuida el problema que se manifiesta externamente, Juan de Dios buscaba lo interno a través de lo externo. Hablamos de cuidados holísticos, cuidados integrales, Juan de Dios lo llamaba servir.

Así, este gran hombre, influido por Juan de Ávila, es necesario redescubrirlo para conocer y aprehender cómo cuidar al hombre, especialmente en lo psico-socio-espiritual, esferas del hombre ensombrecidas por un mundo tecnificado y medicalizado, donde la enfermería puede encontrar su identidad histórica y actual sin complejos.

**PRIMERA PARTE**  
**MARCO TEÓRICO**



## CAPÍTULO I. LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DURANTE EL REINADO DE CARLOS

*“Sueña el rico en su riqueza, que más cuidados le ofrece;  
sueña el pobre que padece su miseria y su pobreza; sueña  
el que á medrar empieza, sueña el que afana y pretende,  
sueña el que agravia y ofende, y en el mundo, en  
conclusión, todos sueñan lo que son, aunque ninguno lo  
entiende”*

(Calderón de la Barca, 1635)

La España del Renacimiento constaba de tres clases, donde los nobles eran la clase privilegiada exentos de impuestos. Entre ellos estaba la Casa Real y lo Grandes de España, siendo los de menor rango los hidalgos, siendo la riqueza almacenada el rango clasificatorio. Al no trabajar con las manos, la aparente virtud, y su estatus de poder, fueron envidiados por todos constituyéndose en la meta a conseguir. Para ello, sólo se debía demostrar la ascendencia privilegiada y el pago del título. El problema no consistía en llegar a ser uno de ellos, sino el sufragar los gastos que el estilo de vida noble exigía (Busto, 1996; Fernández, 1970; Lynch, 2003; García, 2003; Molas, 1998; Fernández, 1989; Pérez, 2003)

Siguiendo al poder secular, encontramos al poder espiritual: el clero. También gozaban de exención de impuestos y con jurisdicción especial, pudiendo acceder a él cualquier persona con dotes para el estudio; sólo se requería la tonsura, sin necesidad de ser ordenados sacerdotes. Por estos motivos, el número aumentó notablemente durante el S. XVI, especialmente en las urbes. Sin embargo, aunque eran un grupo independiente a la nobleza, los altos cargos de la Iglesia eran designados por la Corona, colaborando con ellos en el gobierno (Molas, 1998; Fernández, 1989). En cuanto al bajo clero, el de ámbito rural, era muy reducido en número por sus bajos ingresos y su vida relajada causando cierto anticlericalismo por no cumplir con su deber (Bennassar, 2001)

### 1.1. LOS POBRES

Durante la primera mitad del S. XVI, la fuente mayoritaria de riqueza del país era la agricultura, ganadería, manufacturas y el comercio con América, aumentando notablemente los puestos de trabajo (Pérez, 2003). Por ello, la principal causa de desempleo, y por lo tanto de pobreza, era la enfermedad (Rodríguez, 1981). Sin embargo, los precios se fueron encareciendo por el endeudamiento del Estado, aumentando las crisis de hambre entre la población trabajadora, siendo la mayor la de 1539. En consecuencia, se produjo un aumento del paro, reducción de salarios, movimientos migratorios que constituyeron el pequeño proletariado urbano, y un aumento en la morbi-mortalidad, por lo que el número de mendigos y vagabundos creció exponencialmente constituyéndose en un asunto de Estado (Santolaria, 1997; Franco, 1998; Rodríguez, 1981). Según Bennassar, los pobres reconocidos constituían el 10-20%, según la ciudad, a lo que hay que añadir los pobres vergonzantes, aquellos que por su honor no podían mendigar (Bennassar, 2001). A todos ellos, hay que sumar las personas que sin ser mendigos vivían precariamente, por lo que se les exentaba de impuestos (Rodríguez, 2003).

Viudas, menores, ancianos, enfermos y doncellas formaron el grupo de mayor vulnerabilidad. En cuanto a las primeras, les faltaban las fuerzas para trabajar, a lo que hay que añadir la exclusión del ámbito laboral para toda mujer, a lo que hay que añadir los sueldos inferiores (Rodríguez, 2003; Santolaria, 1997). En cuanto a los menores de 8 años, muchas familias pobres los destinaban a servicios domésticos u otras labores para evitar los gastos de manutención; pero ante el gran número de ellos, se optó por la reforma educativa para que no incurriesen en la marginalidad (Santolaria, 1997). Esto en cuanto a los hijos de familias pobres, pero también encontramos a los huérfanos, siendo el 17% en el Alto Guadalquivir (Rodríguez, 2003).

Las doncellas, pues no contaban con dote para optar por el matrimonio. De no tener dote, sólo podían optar por la vida monástica para evitar la deshonra (Rodríguez, 2003). Los enfermos y ancianos, al no contar con fuerzas para el trabajo, debían recurrir a la caridad para sobrevivir (Rodríguez, 2003; Santolaria, 1997).

Sin embargo, fue la mentalidad la mayor causa de pobreza; se despreciaba el trabajo por considerarlo vil, a lo que se suma los bajos sueldos. De este modo surgió



la picaresca, aquellos que pudiendo trabajar recurrían a la limosna para evitar el trabajo (Pérez, 2003). Este grupo fue la causa del gran debate sobre la pobreza y la consecuente clasificación de pobres entre verdaderos y falsos. Los pobres falsos o pícaros eran considerados ladrones al privar de limosnas a aquellos incapacitados para obtener un sustento. Su única dedicación era la vida ociosa, por lo que se les llamaba vagamundos y holgazanes, según el título que les otorga la ley (Rodríguez, 2003; Rodríguez, 1981; Fernández, 1970; Rheinheimer, 2009)).

Por último, contamos con los pobres vergonzantes, aquellos nobles que caían en pobreza por no poder mantener los costes de una vida relajada sin trabajar. Incluso el mundo intelectual reconocía el derecho a limosnas de estas personas por su honor, primando su derecho por encima del resto de pobres (Perrotta, 2000).

Tabla 1. *Causas de la pobreza.*

Causas individuales
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Causas materiales: despilfarro de los bienes y la falta de fuerza física para poder ganarse el sustento. Entre estas últimas: la enfermedad, viudedad, vejez y orfandad.</li> <li>○ Causas morales: se creía proceder o bien por el gran amor que tiene Dios al hombre, o bien, siguiendo la teoría de la retribución, por castigo divino hacia el pecador siendo heredado este castigo por su descendencia. Dentro de este grupo también encontramos la pobreza causada por pecados concretos como son la pereza hacia el trabajo y el afán de riquezas.</li> </ul>
Causas colectivas
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Causas coyunturales: desastres naturales, epidemias, malas cosechas y la muerte.</li> </ul>
Otras causas por la administración de los poderosos
<ul style="list-style-type: none"> <li>○ Causas coyunturales: desastres naturales, epidemias, malas cosechas y la muerte.</li> <li>○ El estilo de vida de excesos de los reyes y las guerras</li> <li>○ Los saqueos de las tropas</li> <li>○ La mala administración de la justicia por los oficiales reales</li> <li>○ Los diezmos, los impuestos excesivos y los préstamos</li> <li>○ El alza de los precios en alimentos</li> </ul>

*Nota:* Elaboración propia con datos extraídos de Muñoz-Devesa, 2013.

### 1.1.1. Concepción social del pobre y la pobreza.

La concepción medieval reconocía un al pobre como un bien social, pues los ricos se salvaban a través de la mendicidad y el pobre por orar por sus benefactores; por ende, la pobreza cumplía un bien social. Sin embargo, con el Humanismo, se revaloriza lo humano, y con ello el trabajo, desplazando la mendicidad a los pobres verdaderos, como bien defienden Pico de la Mirandola, Luis Vives o Tomas Moro (González, 1991). Aun así, permaneció el pensamiento medieval fuera de lo académico, incluso entre la Corona y el Clero (Rodríguez, 1981; Rodríguez, 2003).

Con todo, la teoría de la retribución, por la que el mal era considerado castigo divino por algún pecado, se introdujo en el ámbito de la pobreza. Por ello, cuando las clases acomodadas vean peligrar sus arcas, recurrieron a los pobres cual chivo expiatorio despreciándolos y persiguiéndolos. Y si ligamos esta idea a la falta de cuidados y el aumento del número de pobres, estos se verán forzados a un aislamiento social. El resultado de estos factores llevó a Europa a un debate intenso sobre la mendicidad y sus soluciones a través de dos corrientes defendidas en España por Robles y Soto (Santolaria, 1997).

## 1.2. EL PROBLEMA DEL PAUPERISMO

Como indicábamos, el problema radica en la distinción entre pobres verdaderos y falsos, no tanto las causas sino las soluciones a la pobreza mediante las limosnas, siendo los humanistas como Vives, Moro y Erasmo, quienes profundizarán en este problema social (González, 1991; Moro, 2004; Maza, 1987)

En España se tomaron medidas legislativas siguiendo a estos pensadores, lo cual llevó a un debate encabezado entre Soto y Robles (Perrotta, 2000). Soto (1965) optó por el pensamiento medieval, aunque defiende la clasificación de pobres. Sin embargo, su crítica fue dirigida a las clases dominantes por su egoísmo, defendiendo la individualización de la persona que mendiga para evitar la criminalización de todos los pobres, y de este modo perpetuar su función social.

Así, defiende otorgar una cédula a los pobres verdaderos para demostrar su necesidad frente a la sociedad, siendo la confesión, comunión y la auténtica necesidad, los requisitos para optar a la mendicidad, aunque sin prohibirla a

ninguna persona. En contraposición, Robles defiende al pobre verdadero culpabilizando al falso, defendiendo su obligación de trabajar reinsertándolos por este cauce y la educación. Mientras Soto defiende el derecho individual, Robles defiende el bien común, el Estado por encima del individuo (Santolaria, 2003).

Será el Concilio de Trento quien pondrá fin a este conflicto ideológico optando por el derecho individual por encima del Estado, es decir, optó por el pensamiento de Soto (Perrotta, 2000).

### 1.3. LA MUJER

La mujer era considerada inferior al hombre al considerarla un ser débil y pecaminoso; una amenaza para el hombre llamado a la virtud. Por este motivo, debía ser controlada mediante el miedo (Fernández, 1989). En cuanto al hombre se le toleraba cualquier pecado, a la mujer se le exigía toda pureza (Fernández, 1970).

La honra masculina provenía de la mujer, y especialmente venía por su conducta sexual; por la espiritualidad de la época, lo carnal era desprestigiado, de forma que las relaciones sexuales extramatrimoniales estaban prohibidas, incluso durante el matrimonio primaba la función procreadora de la sexualidad frente a la unitiva. Así, la mujer debía llegar virgen al matrimonio para salvaguardar su honra, y con ella la de su familia (Busto, 1996). Por ello, el hombre era el custodio de ella, pasando de manos del padre hacia las del marido, o bien hacia hermanos e hijos, quedando dependiente del patriarcado puesto que al no tener acceso al mercado laboral, no podría sobrevivir (Fernández, 1989). En caso de un embarazo extramatrimonial, se optaba por el aborto en secreto o infanticidio, de modo que no fuesen los hombres y ellas mismas aislados (Rheinheimer, 2000).

La dote para la boda era el gran problema para muchas familias, por lo que muchas familias las casaban con hombres mayores, o bien eran entregadas a los conventos, aún sin vocación (Fernández, 1970; Fernández, 1989)

Para prevenir el riesgo de incurrir en deshonor por la mujer, la sociedad toleró la prostitución, de manera que los hombres estuviesen alejados del resto de mujeres (Rheinheimer 2000). A este motivo de existencia de la prostitución, hay que agregar la pobreza, puesto que al no tener cómo sustentarse la mujer de manera independiente, encontraban en ella una forma de subsistir (Fernández, 1989). Sin

embargo, la vida de estas mujeres estuvo marcada por la esclavitud; sin alimentación, apenas con vestimenta, y a veces sin poder salir de la casa pública. A su vez, al llegar a cierta edad, perdían clientes, de modo que se empobrecían aún más, siendo las posibilidades de casarse aún menores. Ciertamente, este fenómeno estaba prohibido por ley pero se toleraba por motivos de honra (Rheinheimer, 2000).

## CAPÍTULO II. IDEARIO

### 2.1. EL RENACIMIENTO

La etapa histórica iniciada en 1453 se le denomina Renacimiento, siendo la caída de Constantinopla y la imprenta los hitos determinantes. Sin embargo, son el Humanismo, como movimiento intelectual, y la Reforma espiritual protestante y católica, las tendencias a destacar en la mentalidad (Abellán, 1986).

A su vez, debemos diferenciar el Renacimiento español frente al resto de Europa, puesto que las idiosincrasias eran diferentes. Europa pretendía volver a su pasado grecorromano; España a lo visigodo. Por ello, en España se aprecia una continuidad entre pasado y Edad Moderna, frente a Europa donde se busca la novedad (Paradinas, 2006). La necesidad de renacer la encontramos en que, durante la Edad Media, primó el bien común frente al individuo, por lo que la persona como ser cayó en el olvido. En contraposición, tras la hegemonía cristiana europea, especialmente tras la conquista de Granada, comenzó a revalorizar al hombre como ser libre y responsable, retomando los estudios clásicos que se truncaron. De este modo, el hombre volvería a su lugar previo a las invasiones, exaltando su dignidad por su capacidad intelectual y volitiva (González, 2003).

Aunque las fuentes clásicas eran bien conocidas por los intelectuales medievales, especialmente de ámbito monástico, fue el ámbito universitario renacentistas quienes profundizaron en la persona, pasando del teocentrismo medieval al antropocentrismo renacentista. Claros ejemplos fueron las universidades de Salamanca o la fundada por Cisneros en Alcalá, siendo Luis Vives un claro ejemplo de humanista de la Universidad de Valencia (González, 2003; Molas, 1998). Y, mientras en el medievo teología y humanismo tomaron distancia, durante el Renacimiento confluirán hacia el hombre, puesto que son comunes a ambas ciencias las preguntas y problemas a resolver; así, más que un antropocentrismo, se puede hablar de un antropoteocentrismo, al redescubrir la imagen de hombre perfecto en Dios por ambas ciencias (García-Villoslada, 1979).

## 2.2. REFORMA

La sociedad europea pedía a gritos desde el S. XV una reforma espiritual en la Iglesia; la escolástica no daba respuestas a las preguntas existenciales de la vida del hombre, el clero estaba más preocupado por asuntos temporales que espirituales, y la Iglesia alemana se hallaba afeudalada. Sin embargo, no fueron estos motivos los que llevaron a Lutero a desarrollar su propuesta reformadora en 1517, sino su propia experiencia de un Dios justiciero y castigador (Vilanova, 1986).

Para Lutero, el hombre es malo por naturaleza, de modo que no podría alcanzar, de ningún modo, agradar a Dios a través de las obras de misericordia. De este modo, toda la propuesta moral bíblica sería un espejo donde el hombre mirarse y descubrir su poquedad y llegar a la humildad. Al no poder salvarse el hombre mediante las obras, sólo se puede salvar por la fe en la misericordia divina obtenida en el sacrificio de Cristo en la Cruz, donde Dios ha descargado toda su ira contra el pecado del hombre (Vilanova, 1986).

A esta teoría sobre la justificación, hay que añadir que protestas contra el tradicionalismo de la Iglesia pidiendo una vuelta a la esencia del Evangelio, anulando toda la Tradición de la Iglesia. De este modo, sólo acepta la Biblia como lugar para conocer a Dios y desde la libre interpretación de la misma (Vilanova, 1986). Siendo este movimiento en Alemania, no se requiere un estudio con mayor profundidad debido a su carácter minoritario en nuestro contexto de estudio.

En España, el clero se encontraba en una situación de pobreza espiritual e intelectual, sin formación y sin asistencia a la mayoría de la población. A esto debemos añadir el gran descontento de la feligresía por el empleo que se daba a los diezmos fuera de las necesidades parroquiales (García-Villoslada, 1979). Además, el pueblo se mantenía al margen de la espiritualidad floreciente del humanismo con la *devotio moderna*, siendo esta exclusiva de las clases acomodadas (Jimenez y Sala, 1969).

Al igual que el clero, los religiosos también se hallaban relajados, siendo el Cardenal Cisneros, franciscano, quien impulsará dicha reforma volviendo a la antigua observancia. De este modo, la vivencia de los votos y virtudes se llevará a la práctica radical, de manera interiorista y verdadera, contribuyendo con ello a la difusión de la fe por sus predicaciones y a través de libros (Vilanova, 1986).

La mentalidad popular se mantuvo anclada en la cultura de la muerte, mentalidad claramente influida por la creencia en un juicio tras la muerte, por lo que aún no habían revalorizado la vida; vivían sumidos en el miedo y la superstición, por lo que para disminuir su ansiedad ante la muerte crecieron exponencialmente algunas prácticas como son las peregrinaciones o el culto a los santos (Pablo, 1990). Era una religiosidad más centrada en lo sensible que en la fe, en el ritual más que en la experiencia, aunque hubo predicadores que intentaron colaborar en la vivencia de una sana espiritualidad (Fernández, 1970; Jimenez y Sala, 1969; García-Villoslada, 1979).

Si observamos la imaginería de la época, clara representante de la mentalidad renacentista, se aprecia la exaltación de la naturaleza humana de Cristo, especialmente como *homo patiens* en su pasión. En esta misma tónica, se revalorizó la devoción a la Virgen María acompañando su dolor. También se difundieron prácticas como el vía crucis, el rezo del rosario y ángelus, o la celebración de la fiesta de Corpus Christi (Pablo, 1990; Jimenez y Sala, 1969).

Hay que añadir que, como medio para evangelizar y educar espiritualmente al pueblo, se difundieron gracias a la imprenta libros espirituales o de oraciones, junto con la traducción a lengua vernácula de la Biblia (Pablo, 1990). También se introdujeron el uso de tablillas con la doctrina fundamental, pero debido a la baja alfabetización, se optó por la catequización directa, especialmente a los moriscos (García-Villoslada, 1979).

En la misma Granada, debido a que su principal foco de evangelización eran los moriscos, además de tablillas y cartillas, se crearon escuelas para cristianizar a los hijos de estos; incluso se fundará la Universidad con el fin de formar predicadores y un clero surgido de esta comunidad. Aún con estas medidas, la cristianización con estos medios no surtiría el efecto deseado (Garrido, 1980).

### **2.2.1. Devotio Moderna**

Una de las prácticas que se llevarán a cabo en la espiritualidad española será la llamada Devotio Moderna. Esta práctica espiritual originada en Flandes durante el S. XIV, tuvo su máxima expansión y desarrollo en la España renacentista. La podríamos definir como una guía metodológica para la meditación y oración

mental a modo de ejercicios espirituales. El camino que plantea comienza por la vía purgativa, donde la persona contrasta su vida con la de Cristo fomentando el autoconocimiento, de modo que la persona comience a ser humilde y agradecido ante Dios. Tras esta, comienza la vía iluminativa, por la cual la persona va profundizando en su conciencia para entrar a la última etapa, la vía unitiva, donde la persona entra a la contemplación y la unión con la voluntad divina (Pablo, 1990). Esta técnica, junto con la mística y la ascética, serán los puntos clave para entender la espiritualidad floreciente en la España del S. XVI.

### 2.2.2. Mística y Ascética

La España post-reconquista estaba ansiosa de nuevas aventuras, por lo que con la difusión de libros místico-ascéticos renació en algunos hombres el deseo de redescubrir la unión entre el hombre y Dios siguiendo el modelo antiguo del monacato del desierto (Jimenez y Sala, 1969). Por mística se entiende la unión del hombre con Dios, siendo la ascética el conjunto de prácticas por las cuales el hombre se vacía de sí mismo para alcanzar la virtud. Mientras la mística está basada en el amor, la ascética podríamos identificarla por una escalada hacia el perfeccionamiento (Abellán, 1986).

Pero esta corriente espiritual no es válida para todo hombre, especialmente para el hombre del renacimiento español por su incipiente espiritualidad. De este modo, surgieron las primeras herejías, siendo el alumbradismo la primera en aparecer en 1510. Esta espiritualidad tenía similitudes con el luteranismo:

*“rechazaba la necesidad de la penitencia sacramental, el valor de las indulgencias, junto con la eficacia de las bulas concedidas a este respecto por los romanos pontífices, y se afirmaba la exclusividad de la Sagrada Escritura como escuela y fuente de vida espiritual”* (García-Villoslada, 1979, pág. 152).

Pero también del alumbradismo:

*“se afirma que el amor de Dios en el alma “es Dios mismo” y que quienes “se dexan a él” no tienen necesidad de otra cosa para salvarse, porque “estando en el dexamiento”, las obras no solo son superfluas, sino que estorban a la acción de Dios en el hombre, que consiste en dar a este una perfección y humildad tan grande, que lo constituye*



*imagen y semejanza de su creador; para ello, Dios se comunica al “dexado” más enteramente que cuando se lo recibe en la Eucaristía” (García-Villoslada, 1979, pág. 152)*

Esta corriente fue considerada herética, puesto que mantenían una postura pasiva frente a Dios anulando la voluntad humana. Siendo la unión con Dios la finalidad, la antropología subyacente no era la ortodoxa, por lo que fue perseguida por la Inquisición para conseguir la hegemonía proyectada por los Reyes Católicos (García-Villoslada, 1979; Pikaza y Silanes, 1999). Sin embargo, hubo otra mística, como la de Santa Teresa, Juan de la Cruz o Juan de Ávila, que, aunque miradas por la Inquisición, sí mantuvieron la ortodoxia de la fe sin error doctrinal alguno, contribuyendo al desarrollo de la espiritualidad.

### 2.2.3. Corrientes espirituales

Como ya indicábamos, la reforma en España comenzó por las órdenes religiosas. Sin embargo, el énfasis fue puesto en la reforma de la misma persona, no tanto de la orden, puesto que si la persona no vive la fe, sería inservible toda propuesta de observancia, y menos aún alcanzar la santificación para lo que se creó la propia orden (García-Villoslada, 1979).

Como se aprecia, es una reforma que parte del centro de la persona para que se traduzca en la corporeidad, de lo contrario quedaría en mero formalismo. Esto viene propiciado por el nominalismo y el personalismo del momento, el cual concibe a la persona como un ser unitario formado por alma y cuerpo pero en un único ser, siendo el alma lo primordial por ser el lugar de unión con Dios. Y aunque se produzca en el alma esa unión de voluntades, divina y humana, la persona no pierde su identidad, como sucede en la mística, pues no se produce una unión de naturalezas. De este modo, el hombre en su centro encontraría el Amor de Dios, el cual contempla uniéndose a Él, transformando todo su ser a través del amor al prójimo creando comunidad (García-Villoslada, 1979; de Jesús, 1984). Los factores que promovieron dicho movimiento los encontramos en:

*“el humanismo y el nominalismo, que miraron atentamente a lo personal; cierto cansancio del abuso y plusvalía de lo externo y formal; la interiorización producida dentro de las reformas y observancias y dentro de la sinagoga con la mística de la cábala*

*vivida, por los conversos judíos, que buscan en el amor la plenitud de la ley y la liberación de sacramentos, ritos y ceremonias cuando pasaban del mosaísmo ceremonial al cristianismo. Influyó de modo decisivo también la pujante vitalidad de la mística del recogimiento, desde 1480 poco más o menos, y el desarrollo de la vía de oración mental metódica entre benedictinos vallisoletanos y franciscanos observantes desde antes de 1450" (García-Villoslada, 1979, pág. 332).*

Como vemos, por medio de la interioridad, la persona busca y encuentra la divinidad, siendo transformada por el Amor que se encuentra a través del matrimonio espiritual (Abellán, 1986). Y para ello, la persona encuentra en la meditación u oración mental una forma de autodescubrimiento y conocimiento de Dios, a modo que lo que experimenta se encarna en la persona. Así, la persona puede partir de la teoría pero para llegar a la experiencia, unión fe y razón para llegar a la unión con Dios. Para guiar este camino de perfección, se difundieron en España los libros de ejercicios espirituales como método de vida cristiana, siendo promovidos por San Ignacio de Loyola (García-Villoslada, 1979).

Otra práctica para alcanzar el mismo fin en la época de estudio, fue el recogimiento. Esta proponía, como la devotio moderna, vías para la unión de voluntades, comenzando por el autoconocimiento para purificar los sentidos y allí ascender a través del amor de Dios; meditando a través de la humanidad de Cristo para continuar con su divinidad. Podríamos afirmar que es una práctica ascética pero con nexo de unión con la mística (García-Villoslada, 1979). Podría parecer un egoísmo al solo importar la persona, sin embargo no se queda en la contemplación, pues si no tiene una consecuencia en la vida práctica, en el amor al prójimo, es una espiritualidad inerte e inmanente sin transcendencia (Abellán, 1986).

Otra vía de encontrarse con Dios, según la mentalidad de la época, era el camino de los beneficios de las creaturas o el camino de los beneficios alcanzados por Cristo, según la fe. Sin embargo, esta última vía corre el peligro de dejar al hombre en la pasividad ante la vida, al estilo protestante cuya antropología es contraria a la católica humanista; el hombre, al ser bueno por naturaleza aunque esté debilitado en sus potencias, puede hacer obras meritorias ante Dios (García-Villoslada, 1979).

Estas reformas y prácticas, llevaron a los ciudadanos a vivir la fe de la

siguiente manera:

*“El buen aldeano guarda el día de disanto, ofresce en la fiesta, oye misa el domingo, paga el diezmo al obispo, da las primicias al cura, hace sus Todos Santos, lleva ofrendas por sus finados, ayuda a la fábrica, da para los santuarios, da torrezno a san Antón, harina al sacristán, lino a san Lázaro, trigo a Guadalupe; finalmente, va a vísperas el día de la fiesta y quema su tabla de cera en la misa”* (de Guevara, 1790, pág. 101)

En este crisol de espiritualidad, imperfecta pero activa y en desarrollo, se gestó el clima pertinente para el inicio de la labor que Juan de Dios y Juan de Ávila llevarían a cabo, a su vez que colaborarían en el desarrollo de las personas y comunidades hacia una fe experimentada y evangélica (Jiménez y Sala, 1969).





*Figura 1.* San Juan de Ávila, Doctor de la Iglesia. Fuente: Ayto. Montilla (2013.)

## CAPÍTULO III. SAN JUAN DE ÁVILA

### 3.1. RESEÑAS BIOGRÁFICAS

Fue en 1499, en Almodóvar del Campo, cuando vio la luz Juan de Ávila, comenzando sus estudios de derecho a la edad de 14 años en Salamanca, sin terminarlos. Tras unos años de recogimiento en su ciudad natal, iniciará en 1420 sus estudios en artes liberales en la Universidad de Alcalá junto al Maestro Soto. A partir de 1523 estudiará teología siguiendo la corriente humanista siendo ordenado sacerdote en 1526. Ahora partirá para Sevilla para aventurarse en la evangelización de América pero le será denegado el permiso permaneciendo en Andalucía como su tierra de misión y obteniendo la Maestría en Teología por sus conocimientos de Tomás de Aquino (de Ávila, 2007; Esquerda, 2000; Granada, 2007; Nou, 2000). Durante este tiempo renunciará a todas sus posesiones, privilegios y cargos eclesiásticos, por amor a los pobres y enfermos (Moreno, 2004).

Así, comenzará su andadura como predicador, siendo denunciado a la Inquisición en 1531 y encarcelado en 1532, propiciando su teología del sufrimiento (de Ávila, 2007). Al año siguiente fue absuelto de sus culpas aunque tendrá que hacer aclaraciones doctrinales en los pueblos donde predicó (Nou, 2000; de Ávila, 2007; Esquerda, 2000).

A partir de este momento, proseguirá con sus andaduras como predicador de Andalucía donde conocerá a Fray Luis de Granada, San Juan de Dios o Francisco de Borja (de Ávila, 2007; Castro, 1995; Esquerda, 2000).

Juan de Ávila era un contemplativo de vida activa; basaba su vida en la oración, pues de ahí obtenía la humildad y la paz que le caracterizaban, y su don de discernimiento de espíritus para la dirección espiritual. A su vez, también tenía una gran devoción a la Eucaristía, celebración que podía durar horas (de Ávila, 2007).

Fue un gran predicador, siendo algunos de sus sermones de más de dos horas, siendo preparados mediante la oración y el estudio bíblico. Parece ser que

eran un gran espectáculo, haciendo cola durante la noche las gentes para poder acudir, produciendo grandes conversiones en ellos como fue el caso de San Juan de Dios (Muñoz, 2003; Esquerda, 2000). Además, es de resaltar cómo nunca aceptó beneficios económicos por esta labor, como era costumbre; siempre vivió de limosnas cual pobre pero no a cambio de alguna actividad espiritual que consideraba vocacional (de Ávila, 2007; Bernard, 2007).

A partir de 1538 comenzará su etapa fundacional de colegios como el de Jerez de la Frontera, siendo el de Baeza más tarde convertido en Universidad. En ellos introdujo el método de enseñanza mediante pedagogía activa, incluso realizó cuatro inventos para obtener fondos para caridad (Moreno, 2004; Esquerda, 2000).

Durante estos años de predicador, fueron uniéndose a él veinte compañeros, de lo que pretendía fundar una orden; sin embargo, tras conocer al Padre Ignacio de Loyola, comenzando su amistad, se incorporarán sus compañeros a su orden; incluso le cederá los colegios fundados por él (Nou, 2000).

A partir de 1551 comenzará su enfermedad de cálculos en la vejiga impidiéndole seguir adelante con su apostolado permaneciendo en Montilla; aun siendo invitado al Concilio de Trento para el que escribió dos tratados, tuvo que renunciar. (de Ávila, 2007; Granada, 2007). Sin embargo, continuó con su apostolado a través de carta o en casa (Moreno, 2004). Así, llegado el 10 de Mayo de 1569, el Maestro moriría tras recibir los últimos sacramentos y siendo enterrado en la Iglesia de los jesuitas de Montilla (de Ávila, 2007).

### 3.2. EXPERIENCIA DE VIDA

La vida cristiana para el Maestro se fundamenta en la experiencia interiorista aunque reconoce la posibilidad de mediar los sentidos, siempre que no se conviertan en un fin. Para él, lo importante es la búsqueda y realización de la voluntad divina, no el placer que se puede obtener; la unión de voluntades, de modo que se acepten tanto lo positivo como negativo que acaece en la existencia de la persona (Díaz, 2007).

Para ello, destaca el camino de las virtudes teologales como estilo de vida cristiana. Parte de la fe, la cual no es un conocimiento intelectual sino una adhesión personal a la verdad creída en libertad. Y para llegar a la fe, el Maestro recomienda



la lectura de la Sagrada Escritura como vía para conocer lo necesario para la Salvación (Díaz, 2007).

Si estas verdades que proclama la fe fuesen visibles, el hombre perdería su libertad y Dios sería un tirano más que padre. Y para facilitar el camino del descubrimiento de la fe, el Maestro reconoce la ayuda divina del Espíritu Santo que mueve las potencias. Pero esta fe es precaria, pues es un camino a tientas, aunque la persona puede tener certidumbres; en ello el Maestro aprecia un beneficio, y es la humildad. De este modo, la persona sólo puede saber que está en el camino correcto a través de las manifestaciones del amor a Dios y al prójimo, de lo contrario sería una falacia, pues no habría unión de voluntades, fin de la fe (Díaz, 2007).

Junto a esta primera virtud, el Maestro habla de la esperanza, por la que se espera la misericordia de Dios que ayudaría al hombre débil en el descubrimiento del amor divino. Así, la persona no rechaza las dificultades de la vida, encontrando en ellas pruebas patentes de lo que se espera (Esquerda, 2000).

En última instancia encontramos la caridad, el amor de Dios operante en la persona; el hombre descubre en su interior este amor del cual se enamora y se hace respuesta en él encarnándose. Sin embargo, aprecia su desarrollo, pues la persona comienza deleitándose por lo hallado a través de sus sentidos pero prosigue en la unión de voluntades, por lo que puede llegar a amar a imagen y semejanza de Dios, amando al enemigo. Esto no podría ser posible sin la asistencia divina, puesto que el hombre es un ser limitado, siendo esta una prueba de su actuación real en la persona. Y, a su vez, se hace patente en las obras para con el prójimo, especialmente a los más vulnerables (Esquerda, 2000).

Al descubrir la persona su vulnerabilidad y su lejanía de la perfección, y descubrirse en ella su ser amado, al observar al otro redescubre su dignidad como imagen y semejanza de Dios, e incluso como hijo de Dios. De esta manera, todo prójimo, según el Maestro, es hermano en el amor. Y puesto que Dios es donación, la persona por ser imagen de Él está llamada a realizar su misma obra (Ruíz de la Peña, 1988).

Estas tres virtudes son complementarias y tienen un carácter unitario, pues no se comprenden una sin las otras, aunque todo comience por la fe, la cual da una certeza, y es la individualidad del amor de Dios a cada hombre manifestado en la

muerte-Resurrección de Cristo. Así, contrastando el amor humano con el mal de cada persona, esta puede autoconocerse y brotar en ella el amor, creándose una espiral entre la poquedad del hombre descubierta a la luz de los beneficios obtenidos por Cristo, para enamorarse aún más de la persona que la ha amado cuando era malvada y pecadora (Díaz, 2007). De este modo, la persona se perfeccionaría a través del amor a Dios y al prójimo llevando una vida basada en la fe, esperanza y caridad a través de la lucha contra el mal que halla en su interior (Esquerra, 2000).

Ciertamente, el pecado lo concibe como el rechazo a este amor, pero le atribuye la pérdida de la amistad de Dios y su ayuda. Podría ser que la persona se anclase neuróticamente en su vulnerabilidad y el mal realizado; sin embargo, Ávila siempre recurre a la esperanza de la misericordia divina, llevando al hombre por el camino de la humildad hacia la conversión, de modo que descubre el perdón de Dios y, con él, la persona perdona a sus semejantes al ser todos uno y lo mismo (Esquerra, 2000; Szwntmártoni, 2003).

De entre el mal que encuentra en el hombre, el Maestro diferencia el pecado mortal del venial. El pecado mortal rompe la amistad con Dios, mientras el venial debilita el alma en su relación con Dios, pudiendo desencadenar el mortal. En cuanto a los pecados mortales, el Maestro describe los siete descritos por el catecismo de la Iglesia Católica, siendo la soberbia movida por la vanidad la madre del resto. No se aprecia en su pensamiento un ápice de victimismo o masoquismo por ello; al contrario, son medios para aún más amar a Dios que desea trascenderle rechazando la persona el mal por amor (Esquerra, 2000).

A su vez, también aprecia otros impedimentos para la perfección en el alma como son los vicios, las concupiscencias, inclinaciones al mal y los tres enemigos del alma (García, 1985). Los vicios los describe como hábitos negativos, aunque considerados positivos por la persona, que se establecen como costumbre libre y voluntariamente. A semejanza, también describe los hábitos malos, aunque estos no son voluntarios. Por último, están las imperfecciones que pueden adormecer a la persona, debiendo la persona observarlas para que no la lleven al pecado (Bernard, 2007).

Este camino de perfección descrito por el Maestro en unas cortas líneas, comienza con el sacramento del Bautismo donde se propone e imprime en germen

la imagen del Sermón de la Montaña del Evangelio. Y, frente a la creencia generalizada, este camino es para todo cristiano, no sólo para ciertas élite, diferenciando los medios del fin, que es el amor (Esquerda, 2000). A esta experiencia, también hay que agregar la búsqueda de sentido de la existencia humana, pues la persona encuentra todas las respuestas a sus interrogantes en Dios a través de Cristo, ya no sólo a nivel cognitivo sino experiencial por la vivencia de la paternidad de Dios, lo cual libera al hombre de sus esclavitudes que provocan sufrimiento ayudando en su autorrealización y plenificación (García, 1985).

### 3.3. EXPERIENCIA EN LA ORACIÓN

Como indicábamos, el Maestro descubre en la oración de contemplación una herramienta fundamental en el camino de perfección por encima del resto de prácticas, enmarcándola en el recogimiento (Andrés, 1997). En su tratado del *Audi, filia* hace una descripción detallada de su método, indicando la bondad del uso de la *lectio divina* de la Sagrada Escritura. Mediante ella, la persona puede pasar de la letra al espíritu que encierra pasando del dato conocido al existencial, dejándose llevar por él (Bernard, 2007). Por ello, afirma ser una técnica más de corazón que de razón. De este modo, la persona puede contrastar su vida con la verdad propuesta en ella, autoconociendo la imperfección propia bajo una actitud de humildad por su ser necesitado en total disposición a Dios (Esquerda, 2000).

Según su método, podemos dividir el camino en tres etapas. En la primera, el cristiano comienza por el autoconocimiento, pero siempre con la espera confiante en el amor y misericordia de Dios sin condenas. Puede ser que se obtenga alguna experiencia sensitiva pero, recomienda, no darle ningún valor para no convertirlo en un fin (Esquerda, 2000; Díaz, 2007). A su vez, se va profundizando en la voluntad de Dios, poniendo la memoria, entendimiento y voluntad bajo la luz de la fe (Bernard, 2007), purificando las potencias mientras son movidas por Dios (Díaz, 2007). Una vez iluminado, la persona rechaza todo influjo del mal buscando sólo el bien encontrado en Cristo experimentando una kénosis, anonadamiento, para ser todo de Dios (Bernard, 2007). En última instancia se hallan los perfectos, aquellos que ya se encuentran unidos a Dios a través de su voluntad por el amor (Díaz, 2007).

En este camino de perfección mediante la oración, el Maestro aprecia una

aparente pasividad, pues indica que es el Espíritu Santo quien va moviendo las potencias llevando al hombre a un estado de conciencia superior, aunque al inicio deban de ser ayudadas por la persona. Aun así, puede ser que se experimente sequedad y/o soledad (Bernard, 2007), como bien desarrolla Juan de la Cruz (2003). Sin embargo, aunque puede parecer una experiencia negativa, el Maestro observa sus beneficios, pues a mayor dificultad, mayor deseo de hallar a la persona que ama mediante la única guía de la sola fe (Díaz, 2007).

Como se aprecia, en todo el recorrido espiritual el autoconocimiento es un pilar, el cual viene acompañado por la meditación en los beneficios de la Creación y de Cristo, de forma que en actitud humilde la persona descubra quién es y lo amado que es, de modo que libre y voluntariamente opte por el camino de la virtud a través de la práctica ascética de la renuncia al pecado con la ayuda del Espíritu Santo. Por este motivo, la obra es tanto del hombre como de Dios, ambos cooperan en la restauración de la imagen perdida con el pecado original volviendo a su auténtica esencia obteniendo méritos ante Dios (Esquerria, 2000; Bernard, 2007; Tanquerey, 1960).

Sin esa actitud por el obrar, sólo se obtendrían placeres mediante los sentidos, siendo inservible en la vida de fe donde se busca la unión de voluntades. Por ello, se pretende *“vaciar de sí para llenarse del amor y hacerse donación: amor a Dios y a los hermanos”* (Esquerria, 2000). El Maestro asegura que al inicio, Dios hace regalos sensibles; sin embargo es cosa de incipientes, pues esto no sacia auténticamente las ansias de eternidad. Solo encuentra refugio en la plenitud de Dios (Esquerda, 1993; Esquerda, 2000).

Pese a ello, el Maestro no se olvida de la cruz, pues siendo la persona amada crucificada, el cristiano no puede renegar de sus sufrimiento. Sin embargo, en el sufrimiento el cristiano no halla tristeza sino alegría al encontrar en ella a su Dios, por lo que no es un masoquismo donde el sufrir es el fin. Al descubrir la persona a Cristo crucificado en su propia cruz, descubre en ella el mismo amor que trasciende toda situación aparentemente negativa, dándole un sentido (García-Mateo, 2011; Esquerda, 2000). Por ello, para el Maestro la persona no debe buscar el sufrimiento, sino a Cristo en aquellas situaciones desagradables para la naturaleza humana, es decir, lo que importa es el sentido que la Resurrección de Cristo ofrece por el amor manifestado aceptando la cruz (Tanquerey, 1960). Por este motivo, el hombre que

descubre el amor de Cristo en la cruz, sólo puede devolverlo en forma de amor, y este en la dimensión de la cruz (García-Mateo, 2011). Y al sólo querer hacer la voluntad de Dios, el Maestro encuentra en ella un regalo, siendo recibidas las dificultades como muestras de amor para aumentar su amor a Él (Díaz, 2007; Esquerda, 1993).

#### 3.4. OBSTÁCULOS EN EL DESARROLLO ESPIRITUAL

Para Juan de Ávila, la vida del hombre está marcada por las concupiscencias que le inclinan hacia el mal. Sin embargo, estas son excitadas por tres enemigos que son la carne, el mundo y el demonio, siendo estos superados por la oración. En primer lugar recomienda conocer los mecanismos que emplean estos tres para ver su comportamiento en la persona, pues de lo contrario será difícil el superarlos (Oroz, 1995). Para él, estas tres formas de tentar a la persona para que abandone su camino de perfección entran dentro del proyecto de Dios, pues de lo contrario le impediría el trascenderse. Así, para vencer estas, el Maestro aconseja:

*“dar gracias a Dios por este beneficio suyo, orar con instancia y confianza, discernir de dónde vienen las tentaciones, sopesar lo que se pierde si se consienten, considerar la vileza del pecado, acordarse de la pasión del Señor, pensar en los novísimos, etc. esta larga lista de consejos prácticos tiende a la intimidad con Cristo y a la configuración con Él por obra del Espíritu Santo”* (Esquerda, 2000, pág. 423)

También advierte de la dificultad que afligen los escrúpulos, siendo estos una neurosis creada por el legalismo, pues la persona al errar puede juzgarse y condenarse sumiéndose en una profunda desesperanza al ver su vulnerabilidad (Esquerda, 2000). Para las personas que padecen esta enfermedad del alma, cualquier pequeño error es sobrevalorado incurriendo en un autodesprecio ante sus buenas obras, actuando como juez de sí mismo a través del moralismo (Tanquerey, 1960). La medicina recomendada según el Maestro se encuentra en la plena confianza en la misericordia de Dios; cierto es que observa al hombre como pecador, pero este como ser amado, pudiendo tener certezas de ir por el buen camino por las obras más que por los pensamientos (Esquerda, 2000; García, 1985).

Por último, encontramos la tibieza, la cual adormece al hombre en su combate. De este modo, la persona se estanca en su desarrollo (Esquerda, 2000).

### 3.5. MEDIOS DE VIDA ESPIRITUAL

Como se viene indicando, la meditación era la práctica por antonomasia según el Maestro en el camino de trascendencia. Para ello, propone tener dos tiempos de oración al día en soledad y silencio, siendo continuados el resto del día a través de la memoria. En la oración de la tarde, se propone realizar un examen concienzudo de conciencia para observar errores, aunque también se debe examinar las actitudes y la misma fe. El resultado será la humildad ante la poquedad de la persona y un aumento del amor a Dios al comprender la misericordia de Dios hacia el pecador, mientras Le conoce más, de modo que en la persona crezca cada día el amor al igual que el rechazo hacia el mal, vaciándose de todo su ser ( Esquerda, 1993; Esquerda, 2000; García, 1985; Bernard, 2007).

Otro medio son los sacramentos de la Iglesia; en primer lugar tenemos el Bautismo como forma de iniciación en la vida cristiana. Tras él, encuentra en la Confesión un medio de experimentar el perdón de Dios y continuar la marcha troncada por los errores, a la vez que sirve de clarificación de ideas. Por último destaca la Eucaristía como culmen de la vida cristiana; es un medio para crecer y aumentar las virtudes teologales entrando en comunión con la persona de Cristo ofreciéndose al Padre con el Sacrificio que se ofrece (Esquerda, 2000).

A su vez, propone la lectura de textos espirituales que colaboren en el conocimiento de las verdades creídas y métodos de crecimiento; añade el silencio interior, de modo que la persona tenga siempre en su memoria el recuerdo de Dios y pueda entrar en alabanza permanente. Por último destaca uno de los medios más utilizados por él, la dirección espiritual (Esquerda, 2000).

#### 3.5.1. Dirección espiritual

La dirección espiritual la podríamos definir como una relación terapéutica mediante la cual se recibe ayuda especializada a nivel espiritual para descubrir la voluntad de Dios en la vida concreta de la persona para establecer un plan de crecimiento espiritual, cuyo fin es la santificación (Bernard, 1985). Según Esquerda (2000):

*“los dirigidos reciben orientaciones sobre todos los temas y etapas de la vida espiritual,*

*especialmente sobre la vocación y contemplación, perfección y deberes del propio estado de vida. El Maestro señala objetivos precisos, motiva el camino, indica las etapas, los peligros y los medios adecuados. Parte de los planes salvíficos de Dios y tiene en cuenta la realidad concreta y circunstancial de la persona guiada” (pág. 441)*

De este modo, el dirigido alcanza el discernimiento necesario en su búsqueda de la voluntad de Dios, es fortalecido para cumplirla, y adquiere el consuelo ante las aparentes dificultades que entraña (Plus, 1943).

Según Juan de Ávila, el director tiene el deber de:

*“dar la vida a los hijos y en criarlos para Dios hasta que logren su madurez, y el amor es la fuerza fecunda de este oficio” (Oroz, 1995)*

A su vez, según Ávila, el director requiere de vocación, pues no sólo se dirige mediante la palabra sino con el amor hacia la persona, siendo las lágrimas un signo de ello. Por ello, también requiere de paciencia, pues debe respetar los tiempos de cada dirigido hasta que este alcance la madurez espiritual, a imagen del padre y la madre (Oroz, 1995). Junto a esto, el Maestro advierte que se requiere de ciencia pero la oración es la principal tarea del director, pues de lo contrario no tendrá la asistencia divina para el discernimiento de espíritus y poder observar, comprender y cooperar con la persona en su búsqueda (Esquerda, 2000; Szentmártoni, 2003).

### 3.6. CUIDADOS: ENFERMEDAD, DOLOR Y SUFRIMIENTO

Juan de Ávila experimentó en primera persona estos tres fenómenos, la enfermedad, el dolor y el sufrimiento, debido no sólo a la patología que padeció, pues también con anterioridad tuvo momentos muy duros como fueron los tiempos bajo la Inquisición, siendo ese tiempo donde comprendió y desarrollo su teología de la cruz. Por ende, esto propició por empatía una gran cercanía a todo hombre sufriente, además de su amor por toda persona vulnerable por su amor a Dios. El descubre que el hombre es imagen de Dios, pero especialmente aquellas personas que llevan en sus cuerpos y en sus almas los padecimientos de Cristo, ante lo cual no puede dejar de prestar cuidados espirituales. Sin embargo, estas personas que sufren forman parte de una comunidad, a la cual hace un llamamiento, por caridad, a cuidarles mediante las obras de misericordia,

haciéndolos responsables de su atención como hermanos por la fe en solidaridad, puesto que todo hombre experimentará estos fenómenos a lo largo de su existencia (Esquerda, 2000).

Estos acontecimientos vitales, el Maestro los define como visitas de Dios, pues descubre en ellos un fruto al poder manifestar la propia vulnerabilidad y acelerar la búsqueda de lo trascendente pudiendo ayudar en el crecimiento espiritual. Al observar la persona la contingencia de la vida, este puede liberarse de todo lo que le esclaviza lanzándose, por la oración, a lo eterno (Fernández-Codero, 2011). A su vez, también observa un beneficio, pues se pone al descubierto en estos momentos la virtud; si la persona acepta la vida tal cual es, es porque la persona se halla unida a la voluntad de Dios (Tanquerey, 1960).

Sin embargo, lo más frecuente es que la persona se interrogue acerca del sentido de la existencia y de esos acontecimientos aparentemente negativos. Sin embargo, Juan de Ávila reconoce el misterio de la vida y la incapacidad del hombre para resolver esas incógnitas, de manera que opta por el camino del afrontamiento, pues el por qué no soluciona el sufrimiento y puede aumentarlo (Fernández-Codero, 2011). Esta visión tiene grandes similitudes con la santa indiferencia de San Ignacio de Loyola, por la que la persona acepta la vida tal como es sin proyectar sus deseos sobre ella, de modo que la voluntad del hombre sea la misma que manifiesta la vida (Marín, 2007). De este modo, la persona halla en su vida la voluntad de Dios en su enfermedad, pudiendo descubrir el amor de Cristo crucificado en ella y aumentar sus deseos de amarle en esa misma dimensión (Esquerda, 2000).

Juan de Ávila no desea el dolor o la enfermedad, al contrario, desea la salud para toda persona, como bien muestra en sus peticiones por sus dirigidos, pero si la voluntad de Dios es llevar al hombre por esos desiertos, el Maestro anima a la persona a no luchar contra Él y vivir la experiencia desde la fe para obtener fuerzas y consuelo. Para ello, siempre recomendará más intensamente el uso de los medios de crecimiento espiritual antes descritos (Esquerda, 2000). El problema de la enfermedad o el dolor no radican en estos fenómenos en sí, sino en el sentido dado por la persona, como bien apunta Frankl (1990):

*“el hombre no se destruye por el sufrimiento sino por sufrir sin sentido [...] El sufrimiento para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo. La disposición al*



*sufrimiento, la disposición al sacrificio, puede degenerar en masoquismo. El sufrimiento solo tiene sentido cuando se padece por causa de. Al aceptarlo, no solo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento, no solo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento buscamos algo que no se identifica con él: trascendemos el sufrimiento. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo” (pág. 258)*

Y esta voluntad de sentido viene determinada por las experiencias del pasado, las cuales facilitan o no la adaptación por los mecanismos de defensa adquiridos. De este modo, cuando la persona no adquiere esa adaptación, la persona sufre a través de la lucha o la resignación. Así, en esta búsqueda de adaptación a través del sentido, el director espiritual recobra relevancia, pues puede contribuir en la reestructuración cognitiva trascendiendo la realidad (Szentmártoni, 2003; Alarcos, 2002).

Para esta búsqueda de sentido del sufrimiento, Laín (1984) propone la necesidad de dos virtudes, la esperanza y la paciencia. Por la esperanza, la persona confía ser en el futuro mientras presenta una actitud de espera, para lo que se requiere de la paciencia que mantiene la esperanza. Pero estas varían según la persona, siendo interpretado el sufrimiento desde una perspectiva fatalista hasta el triunfalismo, según los valores y creencias de la persona. Así, según la idea de Dios que presente el paciente podemos afirmar que será su experiencia (Szentmártoni, 2003).

La idea de Dios en Juan de Ávila es de padre bueno y hermano solidario, puesto que ha sufrido como toda persona en Cristo. De este modo, sabe descubrir a Dios en lo positivo como negativo de la existencia, pues en todo descubre su amor y quiere amar en la mayor dificultad que es la enfermedad o dolor. A esto debemos añadir la espera confiante en la Resurrección, pues si Cristo resucitó tras la cruz, la persona que traspasa la dificultad puede hallar en ella la Resurrección, y especialmente tras la muerte, de modo se trasciende el sufrimiento por el sentido otorgado al hecho histórico (Esquerda, 2000; Fernández-Codero, 2011). Así mismo lo refiere Frankl (1990):

*“sufrir significa obrar y significa crecer. Pero significa también madurar. En efecto, el ser humano que se supera, madura hacia su mismidad. Sí, el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración. Pero la maduración se basa en que el ser*

*humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior” (pág. 254)*

Si Cristo amó al individuo de manera personal, la persona que ama a Cristo no puede dejar de amarle viendo a Cristo crucificado a través de su biografía (Esquerda, 1993). Dice Alarcos (2002):

*“Cuando sufrimos y al mismo tiempo amamos estamos caminando hacia el sentido porque el centro de nuestro interés no es el yo, sino los otros y el Otro. Esta apertura se convierte en fuente de amor y de servicio al prójimo” (pág. 270)*

Juan de Ávila es un testigo fidedigno de esta afirmación, pues supo descubrir el amor en los momentos de oscuridad amando en primer lugar a Dios, el cual rige la historia, y en consecuencia al ser vulnerable, pues si existe algún mal en el mundo es signo de falta de plenitud, falta de bien, es decir de amor. Por ello, a semejanza de Francisco de Asís, intentó poner amor donde había mal donándose a todo y a todos por su anonadamiento ante Dios, siendo esta la única forma que encontró para ello. Y en ello, descubre la dignidad de todo hombre, pues todos se hallan inmersos en el misterio de la existencia y del sufrimiento, siendo un signo de la necesaria restauración de la imagen divina en el hombre (Esquerda, 1993).

Y por este amor descubierto que se transforma en amor al prójimo, el Maestro observa que en consecuencia la persona experimenta un movimiento hacia aquel que sufre para aliviarle y consolarle cual Cristo sufriente. Y como resultado, el *homo patiens* se siente reconocido y amado, pudiendo descubrir la cercanía de Dios a través de él (Esquerda, 1993).

Esta necesidad se hace más patente alrededor de los moribundos, pues requieren de preparación para finalizar su vida. La muerte inminente, como causa del sufrimiento, es comprendida por el Maestro a la luz de la Resurrección de Cristo, siendo así la puerta hacia la vida eterna, la plenitud. Así, con este sentido, la persona puede hallar esperanza durante la agonía y en sus familiares para atravesar el duelo (Esquerda, 2000). Sin embargo, igual que los libros de *ars moriendi* de la época, el Maestro advierte que el bien vivir es la mejor preparación para el buen morir (Szentmártoni, 2003).

### 3.7. PASTORAL

Ante un mundo que sufre, Juan de Ávila hace un llamamiento a la caridad a los cristianos por amor a Dios, especialmente en ayuda de los más frágiles. Por ello, en sus sermones exhorta a llevar a la práctica las obras de misericordia, tanto corporales como espirituales, pues ambas son complementarias y necesarias para la promoción de aquellos que se ven en dificultad. Mientras las corporales sólo cubren las necesidades básicas de la persona, las espirituales cooperan en el desarrollo integral de sus capacidades para poder plenificarse y llegar a su realización. Así, vemos al Maestro colaborando en la educación, en los hospitales, orfanatos... de manera que podemos hablar de cuidados integrales (Esquerda, 2000).

En los tiempos de Juan de Ávila hallamos asociaciones laicales de ayuda recíproca, las cofradías o hermandades, las cuales tenían la obligación, por sus estatutos, de realizar estos cuidados. Sin embargo, los ánimos se encontraban relajados, por lo que el Maestro se ve obligado en uno de sus sermones a despertar ese espíritu inicial, haciendo llegar un tratado de reforma pastoral al Concilio de Trento (Esquerda, 2000).

En cuanto a los hospitales, viendo algunos desaprovechados, invita a la unificación de los mismos, especialmente aquellos que pertenecían a Cofradías, incluso invita a los obispos a reformar la hospitalidad al ser los máximos responsables de la beneficencia. El Maestro observa que los hospitales se hallan en decadencia y sin vocación de servicio, por lo que él mismo tomará cartas procurando la ayuda económica y espiritual pertinente para reformarlos, como bien se aprecia en la colaboración con Juan de Dios en Granada o el hospital de bubas de Córdoba. A su vez, animará la creación de nuevas Cofradías como las de Misericordia, para todo tipo de atención, ya bien sea de enfermos como huérfanos o presos (Esquerda, 2000; Moreno, 2004).

Como se puede apreciar, la pastoral de la salud tiene la finalidad de llevar la salud traída por Cristo a todo hombre pero en clave de Salvación, por lo que el primer objetivo es llevar a Cristo a toda persona que se halla necesitada de ella. Así, cuida el espíritu de los enfermos pero promoviendo la asistencia corporal, si no es posible el cuidado directo por la carencia de conocimientos (Alarcos, 2002).

Dice Feiner y Lohrer (1984) sobre Cristo-Salud:

*“Las curaciones son más que una prueba apologética de la misión divina de Jesús. Constituyen un elemento esencial de la proclamación de su mensaje. La misericordia con que Jesús se dirige a los enfermos, les ayuda y los sana, revela a Dios como aquel que se interesa por el hombre en su necesidad de salvación. En los enfermos que buscan la salud encuentra Jesús la humanidad necesitada de salvación; la curación corporal es signo y anuncio de la salvación integral del hombre”* (pág. 468)

Como vemos, la Iglesia tiene la misión de acompañar a aquellos predilectos de Dios, los más vulnerables, los que sufren, ya bien sea enfermedad física, psíquica, social o espiritual. Pero para ello, el cristiano debe estar unido a Cristo pues de lo contrario no podrá prolongar la salud traída por él. Y mientras este acompaña al hombre sufriente, por la reciprocidad también será cuidado, siendo ambos edificados en el camino de perfección por la mutua vulnerabilidad (Alarcos, 2002). Si Dios se hizo vulnerable, el cuidador no puede presentarse delante del otro como sano, pues todos estamos carentes de salud. Por eso dice Alarcos (2002) a este respecto:

*“es poco probable que una persona, en situación de vulnerabilidad por enfermedad o pérdida de salud, acepte una palabra en nombre del Señor que complete y de sentido a su sanación si quien la da previamente no ha velado con solicitud y competencia profesional hacia ella. Es más, esa incompetencia puede bloquear la posibilidad de curar las heridas del alma cuando se dan en situaciones terminales”* (pág. 227)

### **3.7.1. Los pobres**

Como veíamos en su biografía, Juan de Ávila fue alumno del Maestro Soto, por lo que su postura es compartida por él. El Maestro concuerda en que siempre hay que ayudar a los pobres, siguiendo la ley de la amistad desarrollada por San Agustín o Santo Tomás. Según esta, el cristiano debe prestar ayuda a sus amigos, y más especialmente a sus hermanos, como bien se aprecia en la Iglesia primitiva, la cual es el espejo en el cual mira Ávila. De este modo, la ayuda no debe esperar a que la persona se encuentre en caso de extrema necesidad; al contrario, debe ayudar para que no incurra en ella (Moreno, 2004; Gonzáles, 1991; Pikaza y Silanes,

1999).

Como se aprecia, de nuevo vuelve a fundamentar esta actuación en el amor al prójimo, siendo los responsables de la caridad los obispos y presbíteros, a los cuales les llama a optar preferencialmente por los pobres, saliendo en su búsqueda. Así, les insta al buen uso de los bienes materiales, pues ellos son los principales destinatarios de los mismos. Especialmente, podemos observar estas reformas en sus *Memoriales para el Concilio de Trento, Causas y remedios de las herejías y Advertencias al Concilio de Toledo* (Moreno, 2004).

En su época, los altos prelados gozaban de altos beneficios, considerándo estas riquezas propias a su honor. Sin embargo, el Maestro no lo considera así. Él opina que esos bienes se les priva a los hermanos más pobres, siendo estos un medio para hacer caridad. Por ello, recomienda en sus tratados el abolir estos privilegios para vivir en la libertad verdadera de los hijos de Dios como pobres de espíritu y a semejanza de Cristo pobre, siendo testigos delante de su feligresía como verdaderos pastores (Moreno, 2004; González, 2011).

A su vez, también recomienda esta pobreza a los laicos, más concretamente en la obra *Advertencias necesarias para los reyes*. En este texto muestra la causa de la pobreza mediante su observación, la cual encuentra en la avaricia de las clases privilegiadas. Por ello, llama a la responsabilidad a los encargados del gobierno para que asuman la responsabilidad del cargo que se les ha destinado, velando por el bien común por encima del individual (Moreno, 2004).

En cuanto a la limosna, debemos referir que no la concibe como un dar lo que sobra, sino un compartir en justicia. Por ello lo vemos salir por los campos de Andalucía o Castilla demandando limosnas, pues era grande la necesidad de recursos para hacer frente a tanta necesidad, siendo estos bienes poseídos para ayudar y no para acumular u ostentar (Esquerda, 2000; Gonzáles, 1991).

El concibe una Iglesia pobre para los pobres, donde todos son hermanos e iguales, por lo que se debe dar a cada uno lo que le corresponde según justicia. Aun así, la concepción de pobreza más que material la enmarca en lo espiritual, siguiendo el Evangelio, encontrándola en la humildad, pues frente a Dios toda persona es pobre y necesitada. Sin embargo, a este respecto advierte que hay muchos pobres ricos de espíritu y muchos ricos pobres, siendo la clave la humildad, en la sola confianza en Dios (Esquerda, 2000).

No obstante, Ávila descubre en la Escritura una clara predilección de Cristo por los pobres, siendo a ellos prometido el Reino de Dios. No es que ellos lo merezcan, sino que el amor de Dios, en primera instancia, va destinado a aquellos más necesitados. Los poderosos pueden defenderse por ellos mismos y tienen acceso a toda posibilidad, sin embargo los pobres son los más requeridos de Justicia, pero todo en absoluta gratuidad, lo cual les lleva más a la humildad según la pobreza espiritual, pues la autosuficiencia de la soberbia es el mayor impedimento para la donación de Dios al ser rechazada ya bien sean pobres o ricos en lo material (Fabris, 1991).

Esto radica para el Maestro en la imagen de Dios que tenga la persona. Algunos ricos creían que su riqueza provenía de sus buenas obras, lo que permitía despreciar a los pobres por considerarlos pecadores. A su vez, algunos pobres se consideraban elegidos por Dios, lo que les llevaba al rechazo del rico por egoísta. Así, unos y otros son ricos ante Dios, sólo confiaban en sí mismos, sin considerar que tanto la pobreza como riqueza son dones de Dios. Por ello, Ávila afirma que sólo los pobres de espíritu son los verdaderamente herederos del Reino, aquellos que necesitan de la gratuidad de Dios, aunque se presente mediante hechos negativos aceptando todo lo que provenga de su mano, a imagen de Cristo que se hizo pobre por los pobres viviendo en la perfecta gratuidad hasta la cruz, aceptando todo como enviado por el Padre (Fabris, 1991; Esquerda, 2000).



*Figura 2.* San Juan de Dios salvando a los enfermos de incendio del Hospital Real.  
Fuente: Gómez-Moreno (2012).



## CAPÍTULO IV. SAN JUAN DE DIOS

### 4.1. ITINERARIO HISTÓRICO-ESPIRITUAL DE JUAN DE DIOS

**1º Vacío:** tras nacer en Portugal sobre el año de 1498, Juan de Dios es llevado a una familia de Oropesa donde servirá como pastor a la edad de ocho años. Ya siendo adolescente se enrolará en la milicia donde experimentará varios fracasos, siendo incluso condenado a muerte, aunque se salvará. De ahí vuelve a Oropesa a pastorear, volviendo a la guerra para cuidar a su señor. Tras esto volverá a su casa natal donde conocerá la noticia de la muerte de sus padres, determinando servir a Dios aunque aún desconoce su vocación (Riesto y García, 2002; Sánchez-Martínez, 1995).

*“Una nube de inutilidad y vacío parece haberle envuelto su vieja relación con las personas y las cosas, e inicia una etapa de poda interior en un camino de búsqueda de servicio al Señor” (Sánchez-Martínez, 1995, pág. 210)*

**2º La llamada:** ante su vacío existencial, inicia un camino de búsqueda cuyo colofón será su conversión durante el sermón de Juan de Ávila en Granada. Durante este período, Juan trabajará como albañil en Ceuta, como pastor en Sevilla, y como librero ambulante, hasta terminar instalando su librería en Granada. Sin embargo, se iniciará en los cuidados atendiendo a una familia de pobres vergonzantes y amigos, aunque estos le provoquen alguna crisis de sentido existencial. Gracias a la oración, el consejo espiritual y los sacramentos, continuará su búsqueda (Riesto y García, 2002; Sánchez-Martínez, 1995).

**3º Alteración:** período que transcurre desde el sermón de Juan de Ávila hasta el inicio de su vocación hospitalaria. Durante el sermón de Juan de Ávila, Juan experimentará una toma de conciencia de su ser frente al amor de Dios, por lo que comienza su anonadamiento despojándose de todo su ser y el desprendimiento de todos sus bienes, haciéndose pobre por los pobres y enfermo por los enfermos. Ante esto, Juan de Ávila lo recibirá como dirigido espiritual. Aun así, será encerrado en

el Hospital Real por su aparente locura donde descubrirá su auténtica vocación como reformador hospitalario (Riesto y García, 2002; Sánchez-Martínez, 1995).

*“Fue entonces: después, quizás, de una sesión de azotes; cuando, en un rincón del Hospital Real, a Juan de Dios ya no le queda ningún apoyo, y su confianza ha llegado al nivel más sublime de sumisión; fue entonces cuando su espíritu maduró en la esperanza, abrió de par en par ante Dios toda su disponibilidad, y no quedó defraudado”* (Sánchez-Martínez, 1995, pág. 207)

Tras encontrar el sentido de su vida en el amor de Dios y el servicio a los más vulnerables, los pobres y enfermos, será dado de alta marchando a Guadalupe de peregrinación, donde quizás también aprenda cuidados. Tras su vuelta, comenzará su atención socio-sanitaria (Sánchez-Martínez, 1995).

**4º Identificación:** durante este tiempo, Juan desarrollará su vocación hasta el día de su muerte el 8 de Marzo de 1550. En esta etapa, Juan encarnará el mismo amor de Dios y su misericordia a través de la alteridad. Por este motivo, le dolerá el no poder cuidar al otro tanto como quiere y es necesario, siendo la oración el momento cumbre donde redescubrir el sentido de su vida y obtenga la fuerza necesaria para llevar a cabo su hospitalidad, siendo su hospital llamado por él como Casa de Dios, siendo él un mero ministro del dueño de la casa y acogiendo a todos los hijos de Él. Aun así, no se limitó a las cuatro paredes, sino que salía en búsqueda de todo aquel que requería atención, pues por su anonadamiento, él lo era todo para el otro (Sánchez-Martínez, 1995).

*“tomaba por comida una cebolla asada u otro manjar de poco precio y dormía en una estera en el suelo, cubierto con un pedazo de manta vieja, en un aposentillo muy angosto debajo de una escalera. En un rincón, bajo la escalera del hospital, vive la pobreza de sus pobres”* (Riesto y García, 2002).

Este itinerario espiritual está marcado por un anhelo de transcendencia que comienza por el autoconocimiento, descubriendo el vacío interno y su vulnerabilidad; observa su *no ser*, encontrando en Cristo su Todo. Por ello, se anonada confiando solo en la persona en la que ha descubierto el sentido de su vida, Dios. Por ello, pone fin al hombre viejo a través del combate espiritual a través de la ascética para renacer a la auténtica libertad que descubre en el cristianismo.

Por este motivo se desprende de toda riqueza, de toda honra, y de todos sus valores y creencias negando sus sentidos y pensamientos, por lo que se empobrece de manera radical. Sin embargo no se aprecia un voluntarismo sino un trueque, pues abandona todo lo que le provocó sufrimiento para plenificarse, en sencillez, de toda la riqueza trascendental (Sánchez-Martínez, 1995; Martínez-Gil, 2002).

*“La autosuficiencia de sentirse redentor, que lo hunde en el mismo fango de que intenta salvar a los demás. Es necesario haber salido del Padre para poder bajar al mundo y volver al Padre. Es necesaria una carga divina para hacer fermentar la masa. Se necesita el fuego de Juan de Dios para alzarse desde la pobreza con la carga del enfermo muerto de frío, y transportarlo hasta la casa bien caldeada” (Sánchez-Martínez, 1995, pág. 186)*

Al encontrar su todo en el Amor misericordioso de Dios para con él, Juan no duda en vaciarse iniciando su kénosis de manera gratuita impulsado por el espíritu, pues la imagen que tiene él de Dios es el de los místicos, un Dios cercano que se encuentra en lo profundo del hombre y en los hechos históricos por su Providencia (Sánchez-Martínez, 1995). Por ende, sólo puede confiar en él, desconfiando de todo lo demás, pues si Dios es padre y madre como lo ha experimentado, puede abandonarse a Él amando sin reservas, pues todo lo que sucede proviene de él y para el bien del hombre (Martínez-Gil, 2002).

*“desde esta encarnación de la pobreza, vivió el ideal redentor de su misión: regenerar, evangelizar, salvar al pobre que sufre, en cercanía de abrazo con su misma situación de carencia y dolor. En la paz interior y gozosa esperanza de un hombre de Dios; no en la debilidad o inquietante nerviosismo de un lábil psicólogo o un rebelde humano” (Sánchez-Martínez, 1995, págs. 222-223)*

Y es su propia experiencia marcada por la fe lo que le lleva a obrar, no siendo una filantropía, pues parte del encuentro con Dios que le transforma y le mueve al obrar por la caridad que fue creciendo en él. Por ello, no es un movimiento inmanente sino trascendente (Martínez-Gil, 2002). Así, comenzando por la experiencia del amor de Dios hacia la persona, el hombre en consecuencia lo devuelve en amor a Él y al prójimo. Así, en amor a Dios ama al pobre y enfermo; no quiere decir que vea a Cristo en el pobre, sino que ve a estos en el mismo Dios, por lo que debía ayudarles a completar lo que en ellos estaba aún imperfecto

(María, 2002; Martínez-Gil, 2002), siendo un signo de ello el verlo arrodillado delante de aquellas personas que eran despreciadas por la sociedad, como eran las prostitutas (Castro, 1995; Álvarez y col., 1982).

#### 4.2. VALORES JUANDEDIANOS

*“Juan de Dios fue, es, un filósofo moral. Su ser y su hacer tiene forma y tiene contenidos. Se planteó y asumió lo que quiso, el sentido que quiso dar a su vida, como un deber. El planteamiento de sus valores morales tuvieron sentido metaético y metafísico. [...] Su ser asumía su sensibilidad, sus sentimientos y sus emociones, su libertad, su bondad, su valor, su trascendencia”* (Eseverri, 1995)

Por ser un hombre de su tiempo, Juan de Dios encarna los valores humanistas, donde el Bien, la Verdad y la Justicia se hallan en la cima de su escala jerárquica; sin embargo, por ser un humanista cristiano, todo ello está envuelto en Dios que encarna todos los valores estéticos y metafísicos, resumiéndolos en el Amor del cual procede toda paz y salud (Eseverri, 1995). De forma sintética, podemos indicar que su jerarquía de valores radica en:

Tabla 2. *Valores Juandedianos (adaptado de Riesto y García, 2002).*

- 
1. Seguimiento de Cristo compasivo y misericordioso
  2. Devoción a la Virgen María
  3. Vivencia armónica e integral del amor
  4. Constancia espiritual ante los obstáculos
  5. Hospitalidad irradiante
  6. Atención a la persona del enfermo y necesitado
  7. Profesionalidad
  8. Espíritu de donación hasta la muerte
  9. Inculturación entre los pobres, o humildad hospitalaria
- 

De tal manera, podríamos sintetizar en su ser y hacer los valores de la Hospitalidad misericordiosa que profundizaremos a continuación.

#### 4.2.1. Misericordia

La tradición bíblica describe la Misericordia partiendo de la palabra hebrea *Rahum*, la cual procede de la palabra útero. Por ende, la misericordia no es un mero sentimentalismo proteccionista sino una regeneración integral, puesto que en el útero se crea una vida nueva, o bien se regenera al entrar en el seno de Dios. Con esto se quiere decir que el amor de Dios es un verbo, acción, que transforma la vida del hombre por entero pasando de la condición de pecado a una vida de santidad. Por este motivo, según la tradición Cristiana, viendo Dios que el hombre no podía volver al Paraíso por sí mismo por su naturaleza debilitada, tuvo que enviar a su Hijo para restablecer la imagen perdida renovando a todo aquel que le acoge, siendo perdonado y resucitado de sus muertes ontológicas (Riesto y García, 2002).

De esta surge la compasión, la cual consiste en “*com-partir la pasión del otro y con el otro*” (Boff, 2002, pág. 103). La persona, viendo el sufrimiento ajeno, por la misericordia, le brota dentro de ella un impulso que le mueve a intentar aliviar su sufrir, de modo que siente el sufrimiento del otro como propio. Aun así, no consiste en un paternalismo, pues no pretende sobreproteger al otro despojándole de su sufrimiento; al contrario, trata de acompañar al *homo patiens* en su propio recorrido, pues ambos son seres vulnerables inmersos en un mundo que puede privar del *ser*.

Estas actitudes, virtudes, que se realizan, Juan de Dios las encarnó tras vivirlas a través del Amor de Dios. Durante el sermón de Juan de Ávila, Juan de Dios descubrió la gravedad de las consecuencias de sus obras u omisiones sintiendo culpa, la cual fue perdonada por su experiencia de amor siendo la compasión de Dios hacia él y su misericordia lo que le regeneró integralmente, dando un giro copernicano en su vida, siendo consagrado a Dios para que se encarnasen en él por el bien requerido por los pobres y enfermos, aquellos más necesitados de la misericordia y compasión divinas (Riesto y García, 2002).

#### 4.2.2. Hospitalidad

La hospitalidad podemos definirla como una relación entre el huésped y el anfitrión, donde el huésped tiene carácter universal, pues representa a toda la humanidad desconocida por el anfitrión. Sin embargo, es este, el diferente, un individuo, el cual en la hospitalidad presenta todo derecho mientras el anfitrión

deberes para con él. A esto hay que añadir que no es un mero acoger en un lugar, sino que el anfitrión recibe todo del otro, a imagen de Dios que siempre está presto a hospedar al extraño. Esto podemos apreciarlo en el Génesis donde es Dios quien acoge al hombre en su Paraíso, dándole todo tipo de beneficios, pero que tras la caída por el pecado original, es el hombre quien libre y voluntariamente debe abrirse a recibir a Dios (Riesto y García, 2002).

Esta experiencia sagrada se desarrolla largamente a lo largo del Antiguo Testamento, pues el otro se aparece como un ser divino. Hay que añadir que Israel, como pueblo errante, ha experimentado el ser extranjero, siendo por empatía una actitud aprehendida como voluntad de Dios hacia todo aquel diferente como si del mismo Dios se tratase. Por último, en la Escritura se aprecia como este deber se convierte, incluso, como un deber institucional (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000).

Pero si queremos encontrar una imagen de la perfecta hospitalidad, debemos de recurrir al Evangelio, a la persona de Cristo. Él, no sólo es recibido por la comunidad, sino que Él se entrega a todos buscando alojamiento en cada ser. Así, concretamente, se encuentran dos imágenes que describen la hospitalidad evangélica; por una parte encontramos la parábola del samaritano, el cual acoge a un desheredado dándole cuidados con entrañas de misericordia (Riesto y García, 2002). Sin embargo, este no acoge a Cristo en una casa, lo deriva a una posada haciéndose cargo simplemente de los gastos. Por ello, afirma Torralba (2003), en esta parábola no se muestra la perfecta hospitalidad, pues para él se necesita la propia casa donde acoger, encontrando esta imagen en la parábola del hijo pródigo. En ella, el Padre, tras ser repudiado por el hijo, sale al encuentro de este, lo recibe en su casa y en su vida, destinándole todos los cuidados que necesita según el Bien. Es decir, por medio de lo material y lo actitudinal, la persona es recibida y acogida donde poder ser él mismo y trascenderse.

Efectivamente, Cristo encarna la hospitalidad; es Él quien acoge a los pobres, y estos acogen a Cristo, por lo que quien acoge al pobre por amor, ama a Cristo y lo acoge. Y según la escatología cristiana, será en el juicio universal donde se pondrán de manifiesto las intenciones de cada cual frente al otro, siendo el juicio según el amor manifestado en las obras de misericordia (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000). Pero al igual que hablábamos de la compasión y la

misericordia, si la persona no ha experimentado la hospitalidad, difícilmente podrá hospedar:

*“La capacidad de acogida nace de una profunda y personal experiencia de haber sido nosotros mismos acogidos y reconocidos y amados por alguien” (Pangrazzi, 1990, pág. 20).*

Siguiendo a Torralba (2003), podemos definir la hospitalidad como *“acoger al otro extraño y vulnerable en la propia casa”* (pág. 22) en sintonía con la definición de Lévinas (1993):

*“El otro en cuanto otro no es solamente un alter ego: es aquello que yo no soy. Y no lo es por su carácter, por su fisionomía o su psicología, sino en razón de su alteridad misma. Es, por ejemplo, el débil, el pobre, “la viuda y el huérfano”, mientras yo soy el rico y el poderoso. Podríamos decir que el espacio intersubjetivo no es simétrico. La exterioridad del otro no se debe simplemente al espacio que separa aquello que es conceptualmente idéntico, ni a una diferencia conceptual cualquiera que se manifestaría mediante la exterioridad espacial”* (pág. 127)

Tanto huésped como anfitrión presentan necesidades por su vulnerabilidad y por la contingencia de la vida, pero es el huésped, en este caso, quien presenta mayor necesidad para su desarrollo integral. Pues:

*“En tanto que realidad existente, ya es, pero en tanto que proyecto vital, todavía no es lo que está llamado a ser. [...] El anfitrión pone su casa a disposición del otro extraño y vulnerable para que este pueda realizar su proyecto, su itinerario hacia la plenitud. La casa es el ámbito de posibilidad de realización, la estructura de acogida básica para poder ser, no es el lugar de llegada, sino el punto de partida”* (Torralba, 2003, pág. 174)

Como se aprecia, son las necesidades psico-socio-espirituales las que más constreñidas se aprecian en el huésped, pues se ve limitado para el ejercicio de su autodeterminación, de modo que es el otro como anfitrión y en su casa el único que puede ayudar a sanar:

*“La vulnerabilidad afectiva, la vulnerabilidad metafísica o ausencia de sentido, el deseo de ser reconocido, el temor a la muerte, el miedo a la soledad, el remordimiento, la*

*experiencia de culpa, constituyen, por ejemplo, formas de vulnerabilidad humana que no pueden ser sanadas a través del progreso técnico o material” (Torralba, 2003, pág. 179).*

Para ello, el anfitrión debe *estar con* el otro diferente en total disponibilidad y aceptación (Torralba, 2002). No obstante, también este presenta unas resistencias, pues debe abandonar su mismidad por las proyecciones del ego para sólo desear y realizar el Bien del vulnerable. Normalmente, nadie acoge previo conocer, siendo el rostro uno de los signos más favorables para ello, pero no basta; el otro debe revelarse para evitar prejuicios y asumir verdades manifiestas. De este modo, toman relevancia la relación dialógica que requiere de la escucha; pero hasta para esta relación se requiere de un primer encuentro de acogida, pues de lo contrario no se podrá entablar un diálogo. Dice Lévinas (1995):

*“La apertura es la desnudez de una piel expuesta a la herida y al ultraje. La apertura es la vulnerabilidad de una piel que se ofrece, ultrajada y herida, más allá de todo lo que se puede mostrar, más allá de todo lo que de la esencia del ser puede exponerse a la compresión y a la celebración. [...] La vulnerabilidad es más que la pasividad que recibe una forma o un impacto. Es la aptitud –que todo ser natural orgullo tendría vergüenza en confesar– para ser abatido, para recibir bofetadas” (pág. 88-89)*

En cuanto al huésped, para ser acogida, requiere tener identidad, de lo contrario no puede ser reconocido por el otro. De este modo se podría desarrollar la reciprocidad, donde dos rostros con una historicidad se acogen mutuamente en reconocimiento, aunque cada uno presente un rol y unas demandas. Este motivo demanda conciencia, tanto a nivel propio como ajeno. Por esto afirma Feito (2007):

*“Desde el punto de vista de la vulnerabilidad social y de las exigencias de justicia que demanda, esta toma de conciencia de la dificultad del reconocimiento por parte de otros, es esencial. Supone la denuncia no sólo de los espacios de vulnerabilidad que generan mayor susceptibilidad, sino también de las situaciones en que la vulnerabilidad es propiciada por la falta de poder, por la imposibilidad de luchar contra tales elementos”.*

O bien, como refiere Ricoeur (2005):

*“A las incapacidades infligidas por la enfermedad, el envejecimiento, o dicho brevemente, por el curso del mundo, se añaden las incapacidades infligidas por unos*



*seres humanos a otros con ocasión de las múltiples relaciones de interacción. Estas implican una forma específica de poder, un poder-sobre, que consiste en una relación disimétrica inicial entre el agente y el receptor de su acción; a su vez, esta disimetría abre la vía a todas las formas de intimidación, de manipulación, o más sencillamente, de instrumentalización que corrompen las relaciones de servicio entre humanos” (pág. 74)*

Como se aprecia, todos somos vulnerables pero más concretamente cuando nos vemos expuestos a posibles amenazas. Tanto el anfitrión como el huésped son amenazas recíprocas, pues se encuentran en una vida incierta cuyo máximo exponente es la muerte. Ciertamente, es el componente biológico el de mayor debilidad o finitud, pero el resto de esferas pueden ser heridas, siendo el sufrimiento de la dimensión espiritual su mayor síntoma de fragilidad (Feito, 2007). Y para que sean heridas, según Feito (2007), entran en juego “*la exposición, la capacidad, y la potencialidad*”, por lo que es la capacidad de afrontamiento el mayor factor de riesgo para ser herido, siendo su imperativo moral el salvaguardar la integridad del ser.

Aún dicho esto, en el encuentro entre estas dos personas, el huésped presenta necesidad pero el anfitrión puede experimentar mayores resistencias, pues su *ser* podría ser dañado por la persona que acoge. Por ende, para una auténtica hospitalidad sin miedos y en total predisposición, el anfitrión debe iniciar un camino de kénosis, de vaciamiento total de sí entregando su ser inclusive, para convertirse en *diakonos* en total libertad. Como resultado, ambos se relacionarán revelándose mutuamente y dándose para autocomprenderse, cuya única intencionalidad sea direccionada hacia el Bien (Torralba, 2003).

Por ello, en simpatía, definimos el cuidar como:

*“Estar con él, compartir sus penas y sus alegrías, sus angustias y sus expectativas, en definitiva no abandonarle a la soledad. [...] es dejarle ser, es ayudarlo a ser, preservar su identidad, su modo de ejercer el arduo oficio de ser persona, en definitiva, no entrometerse en su identidad” (Torralba, 2002, pág. 114).*

Esta hospitalidad descrita se aprecia en su totalidad en la persona de Juan de Dios. En primera instancia, al descubrir la contingencia de la vida, se siente acogido por la misma como un ser necesario, siendo Dios su mayor huésped. Y de esta

experiencia se desprende su ser en totalidad para el otro, libre de todo condicionamiento, de modo que pudiese acoger a cuantas personas lo requirieran, ya bien tuviesen necesidades corporales como espirituales., por lo que a todos llama hermanos, incluso al futuro rey Felipe II. Se hizo nada para poder ser de todos, y ser todo, a imagen de Dios, aunque su predilección fueron aquellos más desfavorecidos por requerir mayor hospitalidad. Pero debemos añadir que aun siendo él huésped en su propia vida al hospedar a todos en su persona, su vocación fue el tener una casa donde poder alojar a cuantos tenían necesidad, siendo llamada por el "*Casa de Dios*" puesto que él sólo era un servidor de Este actuando en su nombre, siendo su acogida de carácter universal sin criterios de inclusión o exclusión (Riesto y García, 2002; Sánchez-Martínez, 1995). Así, él se hizo hospitalidad por el amor y misericordia experimentadas en su *ser* para llevarla a todos en solidaridad, creando comunidad de comunidades en torno a su figura en total gratuidad (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000).

#### 4.3. CUIDADOS EN SU HOSPITAL

Posiblemente, durante la estancia de Juan de Dios en Guadalupe, pudo aprender cuidados, puesto que en dicho monasterio se encontraba una de las mejores escuelas de medicina de España. La atención en dicho monasterio se fundamentaba en la buena mesa, el buen físico y el buen ministro. Además, los pacientes se organizaban según patologías, estructurando el hospital por servicios especializados, siendo estas medidas aplicadas en los centros socio-sanitarios instaurados por Juan de Dios, a lo que debemos añadir la diversificación por sexo y por edad, entre niños y adultos (Fernandes y Siles, 2008; Ventosa, 2000). Sin embargo, para él lo patológico era un mero medio para cuidar y trascender a la persona, siendo la atención espiritual uno de los pilares fundamentales de toda su actuación. Por ello, amuebló su hospital con camas, sábanas y calefacción, dignificando al pobre enfermo dándoles ropa, reutilizando la de aquellos que fallecían; incorporó botica y visitas médicas, mientras los enfermeros velaban por los pacientes día y noche, conociéndolos uno a uno de manera directa (Martínez-Gil, 2002; Ventosa, 2000). Por este motivo, podríamos decir que sus cuidados eran personalizados, pues nunca durmió sin hablar con todos sus pacientes, consolándolos. Pero también, para esta atención espiritual, les educaba mediante

la fe cristiana.

La atención en el hospital comenzaba a las cuatro de la mañana, siendo el enfermero mayor el encargado de coordinar a todo el equipo, especialmente al equipo médico, del cual mandaba la orden de prescripción terapéutica, siendo los enfermeros los encargados de todos los cuidados de enfermería junto con la administración de la medicación (Martínez-Gil, 2002). Aunque durante la vida de Juan de Dios estos cuidados no fueron sistematizados, si contamos con los ya establecidos en la Orden religiosa, siendo herederos de lo vivido junto a Juan:

*“A las ocho de la mañana entra el cirujano a curar, cura todos los pobres, y a esta cura asisten el enfermero mayor y enfermeros. Viene el médico y visitan los enfermos con asistencia del prior, enfermero mayor y boticario. Acabada la visita, se hace señal a comer los pobres, que en el verano es a las diez, el invierno a las once, a cuya comida sirven todos los religiosos que están en el convento.*

*En repartiendo la comida, el enfermero mayor recorre los enfermos, para ver si se ha quedado alguno sin comer, y darle lo que el enfermo apetece. Acabada la comida de los pobres, barren las enfermerías. Tocan a comer la Comunidad, y después si es verano, descansan una hora, y las demandas salen a pedir la limosna, y los enfermeros a las enfermerías. A las cuatro de la tarde entran los cirujanos y médicos a visitar los enfermos.*

*Los enfermeros se ocupan de ayudar a sangrar, y cumplir lo que el médico ordena. El boticario en hacer sus medicinas, y dar recaudo. Antes del toque del Ave María, dan de cenar a los enfermos, y en acabando, el enfermero mayor recorre los pobres enfermos, como por la mañana; y a esta hora citan a todos los religiosos en casa; entran en la Iglesia donde están otra hora en oración, la cual acabada tocan a cenar.*

*Y en acabando van todos a la contaduría, donde cada uno da razón de la limosna que ha juntado aquel día, la cual se echa en el arca de las tres llaves y sientan en los libros. Y acabando se toca a silencio, y se van a recoger, siendo los que se quedan a velar a los enfermos que están más peligro” (Govea, 1624, págs. 157-158)*

La comida, además de ser una necesidad básica, tiene un componente terapéutico, por lo que se revalorizó en su hospital junto con el uso de la servilleta. El tipo de comida recomendada a cada enfermero venía dada por la orden médica,

incluso si el enfermo era dependiente para tomarla por sí mismo, el enfermero cubría esta necesidad. Sin embargo, no siempre pudo cubrir las necesidades nutricionales del enfermo por la precariedad económica que sufría Juan de Dios (Martínez-Gil, 2002).

El uso de vino o cerveza caliente era común en las comidas, siendo recomendado en pacientes de mal pronóstico o con náuseas o vómitos. La dieta estaba basada en alimentos de alto contenido calórico como son el arroz o la cebada, al igual que las verduras por su contenido nutricional. A los de mejor salud se les administraban legumbres, carnes, huevos y frutas (Torres M, 2009).

Y para conocer la orden médica, todo el equipo de enfermería debía acompañarlos durante sus dos visitas diarias para anotar todo lo referente a los cuidados prescritos (Martínez-Gil, 2002).

Por último, los cuidados en la agonía fueron revalorizados, puesto que la buena muerte era un signo de alcanzar la salud eterna. Por ello, mientras los pobres y enfermos morían sin atención espiritual ni preparación previa muriendo en la calle, Juan de Dios institucionalizó un acompañamiento a los enfermos mediante el equipo de enfermería y atención espiritual especializada en la figura del capellán, de modo que les facilitase una muerte digna y confortable (Franco, 1998).

Toda esta reforma de Juan de Dios fue respaldada por el Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero el cual reformó toda la pastoral, desde la de prisiones hasta la de enfermos, por el impulso del humanismo y la tan ansiada reforma de la Iglesia, de la cual es precursor Juan de Dios y constatada por el Concilio de Trento (Martínez-Gil, 2002).

Esto en cuanto a su hospital; sin embargo, su hospitalidad no se limitó allí, sino que salió a las calles a cuidar a toda aquella persona necesitada como es el caso de las prostitutas, las mujeres más despreciadas e infravaloradas. Para Juan, la prostitución no era un vicio sino el último recurso de las mujeres para poder sobrevivir o hacer frente a sus grandes necesidades. De ahí que cada viernes fuese a las casas públicas para promocionarlas a través de su presencia y cuidados.

Para comenzar, entrando en ella, iba a aquella que creía más necesitada, y pagado el tiempo pertinente, se alojaban en una habitación, e hincado de rodillas comenzaba a acusarse de sus pecados y a relatar la Pasión de Cristo con una cruz

en la mano. Y hecho esto, proponía el camino de la trascendencia, responsabilizando a la mujer de su promoción. Si esta, libremente, decidía abandonar esa vida, Juan se encargaba de buscar los recursos para salir de la manebía y llevarla a su hospital para rehabilitarla y buscarle opciones donde poder continuar su vida y su desarrollo integral (Martín, 1995; Castro, 1995).



## CAPÍTULO V. CUIDADOS ESPIRITUALES

*“Cuidar del espíritu significa cuidar de los valores que orientan nuestra vida y de los significados que suscitan esperanza en el más allá de nuestra muerte. Cuidar del espíritu implica poner los compromisos éticos por encima de los intereses personales o colectivos. Cuidar del espíritu exige alimentar el rescoldo interior de la contemplación y de la oración para que nunca se apague. Significa, especialmente, cuidar de la espiritualidad sintiendo a Dios en todo y permitir que nazca una y otra vez en el corazón. Entonces podremos prepararnos, con serenidad y jovialidad, para la última travesía y para el gran encuentro” (Boff, 2002, pág. 125)*

Según la OMS, la persona es un ser cuyas dimensiones biológica, psicológica, social y espiritual, se hallan en perfecto ensamblaje. Sin embargo, la espiritualidad es la gran desconocida dentro del ámbito socio-sanitario, siendo en la actualidad puesta de relieve en su relación con la salud integral. Esta dimensión viene definida por la OMS (1990) como:

*“aquellos aspectos de la vida humana que tienen que ver con experiencias que trascienden los fenómenos sensoriales. No es lo mismo que religioso, aunque para muchas personas la dimensión espiritual de sus vidas incluye un componente religioso. El aspecto espiritual de la vida humana puede ser visto como un componente integrado junto con los componentes físicos, psicológicos y sociales. A menudo se percibe como vinculado con el significado y el propósito y, para los que están cercanos al final de la vida, se asocia comúnmente con la necesidad de perdón, reconciliación y afirmación de los valores” (pág. 56).*

Siguiendo a Brusco (2002), podemos decir que:

*“espiritualidad es el conjunto de aspiraciones, convicciones, valores y creencias capaces*

*de organizar en un proyecto unitario la vida del hombre, causando determinados comportamientos. De esta plataforma de interrogantes existenciales, principios y valores parten caminos que conducen a elevadas metas del espíritu. En la religión cristiana, este ser trascendente es el Dios que por medio de Jesucristo nos ha sido revelado; un dios con el cual establece el creyente una relación de amor de la que obtiene la fuerza necesaria para realizar su proyecto de vida en el ámbito de todas las dimensiones del ser” (pág. 37)*

Así, la dimensión espiritual es lo más profundo del ser humano, aquello que vertebra todo su ser orientando el resto de esferas en el espacio-tiempo; sin embargo, no se perpetúa en ello, sino que lo trasciende a la persona en su búsqueda de plenitud. Así, siguiendo a Ramió (2009), podemos afirmar que la espiritualidad es todo aquello que da sentido a la vida del hombre a través de sus valores y creencias.

Sin embargo, debemos hacer una diferencia entre religión y espiritualidad. Dice al respecto Bermejo, Díaz-Albo y Sánchez (2011):

*“Cuando la dimensión espiritual llega a cristalizar en la profesión de un credo religioso; cuando el mundo de los valores, de las opciones fundamentales, la pregunta por el sentido, cristalizan en una relación con Dios, entonces hablamos de dimensión religiosa” (pág. 164)*

Como se aprecia, la religión es una espiritualidad sistematizada, en la cual se caracteriza por el descentramiento del hombre en torno a la figura de una deidad que crea comunidad, siendo manifiesta a través del lenguaje simbólico (Ramió, 2009). Así, la religión es espiritualidad, aunque la espiritualidad es un concepto más amplio que aglutina la religión.

Y aunque durante muchos años la espiritualidad ha sido relegada a la religión o incluso negada como parte integrante del hombre, esta permanece intacta en la esencia del mismo (Ramió, 2009). Con ello no se pretende afirmar la espiritualización de la persona, al contrario se pretende revalorizar pero en la unidad del ser personal, pues todas las dimensiones integrantes en la persona se articulan en torno al *ser* del hombre (Boff, 2002), de modo que atendiendo a todas las partes como un todo, la persona se desarrolla en condiciones saludables y



salutíferas.

*“Al decir que la persona es un ser espiritual, no negamos su dimensión carnal y sensual, menos aún la despreciamos. Lo que indicamos es que su ser no se agota en ello, que trasciende su dimensión física y que, al hacerlo, la vive de un modo cualitativamente distinto que un ser que carece de inteligencia espiritual”* (Torralba, 2010, pág. 54)

En alguna ocasión se ha afirmado que la religión puede alienar a la persona por la actitud pasiva frente a la vida; mientras, Frankl (1990) afirma que, al contrario, la espiritualidad hace libre a la persona, pues le desaliena enfrentando la vida tal cual es alcanzando la aceptación por la comprensión de la misma. Es por la libertad que se alcanza mediante ella como el hombre se trasciende de manera dinámica a través de preguntas fundamentales, aunque no alcance las respuestas, pero puede despertar un anhelo de plenitud, lo cual se halla en torno al Bien (Torralba, 2010).

Y al igual que el resto de dimensiones, como la biológica, psicológica o social, la dimensión espiritual también presenta unas necesidades. Estas son definidas por Jomain (1987) como:

*“Necesidades de las personas, creyentes o no, a la búsqueda de un crecimiento del espíritu, de una verdad esencial, de una esperanza, del sentido de la vida y de la muerte, o que están todavía deseando transmitir un mensaje al final de la vida”.*

No todas las necesidades del hombre tienen un fundamento material, también hallamos necesidades morales, lo que Weil (1996) denomina necesidades del alma. Y aunque estas necesidades presentan igualdad en cuanto a su importancia, el problema en su atención se encuentra en su invisibilidad y el entrenamiento previo que debe de tener el cuidador para saber reconocerlas y asistirles, siendo esta la necesidad de investigar al respecto.

Ciertamente, en los últimos años, desde el ámbito de la salud se han redescubierto revalorizándolas, sobre todo en los momentos de enfermedad o terminalidad, donde adquieren mayor atención. Sin embargo, todo hombre presenta estas necesidades, de manera que se ha de aprender al respecto para facilitar el autocuidado. Por este motivo, se optó para esta tesis doctoral las necesidades espirituales descritas desde el ámbito de la filosofía por Weil (1996) y

profundizadas por Torralba (1998; 2003), de modo que se contribuya a los cuidados espirituales desde el ámbito de la no enfermedad y toda persona se pueda reconocer en ellas. A continuación nos aproximaremos a cada una de ellas.

Tabla 3. *Necesidades espirituales.*

Necesidades Espirituales			
Orden	Jerarquía	Propiedad colectiva	Orar
Libertad	Honor	Verdad	Simbólico-Ritual
Obediencia	Seguridad	Arraigo	Soledad-Silencio
Responsabilidad	Riesgo	Sentido	Cumplir el deber
Igualdad	Propiedad privada	Reconciliación-Perdón	Gratitud

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Muñoz-Devesa, 2013.

### 5.1. NECESIDADES ESPIRITUALES

› El orden:

*“La primera necesidad del alma humana, la máxima a su destino universal, es el orden: un tejido de relaciones sociales tal que nadie se vea forzado a violar obligaciones rigurosas para cumplir otras obligaciones” (Weil, 1996, pág. 28)*

La persona, desde el nacimiento, se halla inmersa en un mundo incierto que podría parecer caótico, tanto a nivel externo como a nivel interno. Sin embargo, la persona requiere de una estabilidad, un orden, que le facilite su desarrollo en cuanto a ser vulnerable, de lo contrario no experimentaría un ápice de sufrimiento ante cualquier imperfección. Incluso la misma enfermedad es un desequilibrio que tiende a ordenarse para continuar con su crecimiento hasta alcanzar la salud total. De la misma manera sucede en el ámbito psicológico, pues la persona manifiesta un deseo de reestructurar los pensamientos, sensaciones o emociones; de igual modo sucede en lo social, ordenando sus relaciones con el entorno. De este modo, el cuidado que puede otorgar enfermería se convertiría en un recurso para la persona de restablecer ese equilibrio creando un nuevo orden (Torralba, 1998), pues la persona que se halla inmersa en el caos requiere de una luz externa que colabore a realizar la reestructuración necesaria, especialmente en cuanto a los valores y creencias que orientan el sentido dado a la vida (Torralba, 2003).

› La libertad

*“consiste en la posibilidad de la elección. Se trata, desde luego, de una posibilidad real. [...] La libertad de expresión total, ilimitada, para toda opinión, cualquiera que sea, sin ninguna restricción o reserva, es una necesidad absoluta para la inteligencia. Consiguientemente, es una necesidad del alma, ya que cuando la inteligencia se encuentra a disgusto el alma entera está enferma”* (Weil, 1996, pág. 30; 38)

La persona requiere de opciones para poder ser plenamente libre, como bien lo manifiesta la necesidad de ser informado para la toma de decisiones o bien la enfermedad biológica que le impide realizar las actividades de la vida diaria; sin embargo, en relación a lo espiritual, la persona a lo largo de los años va adquiriendo una serie de condicionamientos que le impiden *ser*. Así, los recuerdos del pasado, las emociones, creencias... son mecanismos que pueden impedir a la persona trascenderse y ser más de lo que es, e incluso limitar la aceptación de las vicisitudes de la vida. Por ende, el cuidado debe ir orientado a facilitar a la persona en su observación, comprensión y aceptación de aquello que le esclaviza y le impide avanzar en su existencia, de modo que pueda alcanzar el bienestar total en relación al *yo* (Torralba, 2003; Chavez, 2007). En palabras de Guardini (2003):

*“Libre es solo aquel cuyo hombre interior domina al exterior, y la conciencia y la libertad de corazón al impulso y a la pasión. Solo esta es la auténtica libertad, la libertad moral. Ella hace que la persona viva desde su más profundo núcleo, la conciencia. [...] Solo la libertad moral hace que el hombre adquiera auténtica personalidad. [...] significa pertenecerse a sí mismo, ser uno consigo mismo. [...] Pero la auténtica libertad, la espiritual, tiene que ser conquistada. [...] Tres caminos llevan a la libertad: conocimiento, rigor consigo mismo y comunidad”* (pág. 117)

Esto es lo que la bioética principialista reconoce en el principio de autonomía, por el cual enfermería debe velar promocionando la libertad de las personas, familias y comunidades a través del autoconocimiento y autocuidado, de modo que puedan actuar de acuerdo al bien, pues si la persona escoge el mal para sí u otro quiere decir que algo le impide su perfeccionamiento y consecuente felicidad (Torralba, 1998), pudiendo afirmar con Lévinas (1997) que *“la responsabilidad para con el prójimo es anterior a mi libertad”* (pág. 263).

› La responsabilidad y el cumplir con el deber:

*“la iniciativa y la responsabilidad, la sensación de ser útil, e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana”* (Weil, 1996, pág. 32)

En complementariedad con la necesidad anterior, encontramos que la persona por el hecho de tener libre albedrío, tiene la capacidad de ser consecuente de sus actos y decisiones, lo cual otorgará la sensación de ser de utilidad para sí u otros. Por ello, no se debe incurrir en el paradigma paternalista del pasado, siendo la persona quien debe realizar todo lo que pueda realizar por sí misma. De esta manera, el cuidado debe estar orientado a facilitar la responsabilidad, aumentando el valor de esta capacidad para que descubra su ser necesario. Ciertamente en el cuidado espiritual puede haber ayudas externas pero como meros facilitadores de esta necesidad (Torralba, 1998), de modo que la persona al ser libre pueda asumir actos de manera voluntaria, y así, siendo libres, poder *“alcanzar la felicidad”* (Boff, 2002, pág. 112), sin alienaciones ni utilitarismos por parte de otros (Torralba, 1998).

En consecuencia a ello, esta necesidad está muy ligada a la necesidad de cumplir con el deber, el cual depende de la vocación de cada uno en cada instante de la existencia, y desde el respeto a la propia esencia (Marion, 2009). El hombre es un ser que por su libertad y responsabilidad debe autodeterminarse, pues nace en potencia, de lo contrario tendrá la sensación de una vida inconclusa luchando por finalizarla en ausencia de paz y bienestar. Por ello, al cuidar, enfermería debe facilitar los medios necesarios a la persona para cumplir con sus fines (Torralba, 1998).

› La Obediencia:

*“es una necesidad vital del alma humana. Es de dos tipos: obediencia a las reglas establecidas y obediencia a los seres humanos vistos como jefes. Implica el consentimiento, no a cada una de las órdenes recibidas, sino de una vez para siempre, con la única salvedad llegado el caso de las exigencias de la conciencia”* (Weil, 1996, pág. 31)

El hombre, como ser social, es regido por una serie de normas que faciliten la estructuración y funcionamiento social, siempre que rijan el bien común. Así, la persona libre y responsablemente, puede acatar las normas siempre que sean

comprensibles en su conciencia. Al constatar por la razón la bondad de lo obedecido, la persona puede acatar, e incluso madura en su espiritualidad al tomar conciencia de sus valores y creencias, aunque a priori puedan suscitar sentimientos negativos en caso de existir contradicción en los mismos (Bermejo, 2009). Así se observa en el ámbito hospitalario donde el enfermo obedece ciegamente a las indicaciones médicas, aunque puedan generar un conflicto de valores. Por ello, para facilitar el bienestar espiritual, enfermería tiene el deber de colaborar con la persona haciendo razonable lo que se impone desde fuera (Torralba, 1998).

› La igualdad:

*“Consiste en el reconocimiento público, general y efectivo, expresado por las instituciones y las costumbres, de que todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y de consideración; porque el respeto se le debe al ser humano como tal, y en esto no hay gradaciones” (Weil, 1996, pág. 33)*

Según Tomás de Aquino, la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde, según necesidad. Así, en sintonía con esta definición, la bioética principialista definió el principio de justicia, por el cual toda persona tiene derecho a ser reconocido en su dignidad, lo cual requiere lo que enfermería llama cuidados personalizados, de lo contrario no hablaríamos de igualdad sino de equidad, lo cual no siempre es justo (Torralba, 1998).

› La jerarquía

*“Está constituida por una cierta veneración, por una cierta devoción hacia los superiores, considerados no en sus personas ni en el poder que ejercen, sino como símbolos” (Weil, 1996, pág. 35)*

Toda sociedad requiere un ordenamiento, ocupando cada cual un lugar a nivel jerárquico. Unos son dominadores y otros dominados, ya bien sea a nivel estatal o interpersonal. Esto mismo se aprecia en el ámbito sanitario, donde unos cuidan y otros son cuidados, aunque ambos son los responsables de sus autocuidados. Sin embargo, no hace alusión al poder foucaultiano sino a la necesidad simbólica que se representa en los diversos escalones. Si observamos en el microsistema, toda persona a nivel interno realiza una priorización otorgando

un valor a cada fenómeno, de lo contrario todo estaría en igualdad siendo la persona un ser que necesita ordenar, de ahí que esta necesidad esté vinculada a la de orden. Pero al igual que ocurría en la necesidad de obediencia, para establecer esa jerarquización interna o externa, la persona debe hacer racional ese valor, de modo que es en base a la bondad del fenómeno o sus consecuencias el mecanismo que rige esta necesidad a nivel práctico (Torralba, 1998).

› El honor:

*“El respeto debido a cada ser humano como tal, aunque le sea dispensado efectivamente, no basta para satisfacer esta necesidad, pues dicho respeto es idéntico para todos, e inmutable, mientras que el honor no se relaciona simplemente con el ser humano como tal sino con él considerado en su entorno social” (Weil, 1996, pág. 34)*

Esta necesidad hace alusión al reconocimiento social de la dignidad de cada persona, es decir, la honra que se le debe. En cuanto el honor es intrínseco a la persona por el mero hecho de su ser personal, la honra depende de la valoración del otro y de la comunidad. Por este motivo, la enfermería debe velar por el reconocimiento de dicha dignidad de toda persona, reconociendo, por la alteridad, al otro como ser necesario, por lo que se debe respetar, como bien se aprecia en el secreto profesional ante enfermedades que suponen un estigma social (Torralba, 1998).

› La seguridad:

*“Significa que no está bajo el peso del miedo o del terror salvo como consecuencia de un concurso de circunstancias accidentales y por breves y escasos momentos” (Weil, 1996, pág. 45).*

La persona, por su vulnerabilidad, percibe amenazas que pueden refrenar su voluntad de vivir incurriendo en el miedo, por lo que se aprecia la necesidad de conservar, por lo que podría incurrir en ciertas esclavitudes. Sin embargo, también puede aparecer que, ante la incertidumbre de la vida, en aceptación se abandone a la existencia con plena confianza en la vida. Ciertamente, el mundo socio-sanitario no es un entorno seguro, es un medio desconocido para la persona, incluso la

enfermedad se percibe como una amenaza para el *ser*, por lo que mediante el cuidado podemos aliviar este miedo mediante el *ser*, saber y hacer de Enfermería. Por ello afirma Torralba (1998):

*“Sentirse seguro, sentirse a salvo es fundamental para el ser humano. Frente a la inseguridad, siente vértigo y tiende a la inacción. Solo puede desarrollarse como estructura pluridimensional y plurirrelacional en el seno de un espacio seguro y protegido. Si uno se siente inseguro frente a su semejante, resulta imposible construir el mundo afectivo, pues el desarrollo de la interpersonalidad requiere seguridad y confianza en el otro”* (pág. 158).

› El riesgo:

*“Su ausencia suscita una especie de tedio que paraliza de forma diferente que el miedo pero casi tanto como él”* (Weil, 1996, pág. 46)

En complementariedad con la anterior, en cuanto la persona necesita conservar, también se aprecia una necesidad de aventurarse en la existencia asumiendo riesgos que saquen del tedio y aburrimiento, de modo que se pronuncie el deseo de trascenderse motivando el desarrollo (Torralba, 1998).

› La propiedad privada:

*“El alma está aislada, perdida, si no está rodeada de objetos que sean para ella como una prolongación de los miembros del cuerpo”* (Weil, 1996, pág. 46).

Toda persona requiere de objetos, cosas, con las que se identifica por el significado otorgado, siendo así un medio por el cual puede descubrirse y reconocerse tras el desgaste de la vida pública. Podríamos afirmar que más que poseer consiste en la necesidad de entrar en un espacio donde le permita ser él mismo reconociéndose en él y volver a su *ser*, como ya desarrollamos acerca de la hospitalidad (Torralba, 1998). Por ello es muy importante que la persona que, por necesidad de enfermedad, debe ser ingresada en un centro socio-sanitario, pueda hacer de su espacio un lugar propio, de modo que se sienta acogido.

› La propiedad colectiva:

*“La participación en los bienes colectivos, participación consistente no tanto en el goce material cuanto en el sentimiento de propiedad, constituye una necesidad igualmente importante. Se trata más de un estado de ánimo que de una disposición” (Weil, 1996, pág. 47).*

En cuanto la propiedad privada hace alusión al ámbito privado, esta necesidad se refiere a la vida pública, a lo comunitario. Mientras en lo privado la persona vuelve en sí, el espacio público es el lugar donde se gasta al entrar en contacto con la incertidumbre de la existencia de manera plausible, formando parte activa de la comunidad, en la cual se recrea y se beneficia por el ejercicio de su libertad y responsabilidad. Podemos afirmar que es la necesidad del hombre en cuanto a ser social (Torralba, 1998).

› La verdad:

*“la necesidad de la verdad es la más sagrada de todas. Sin embargo nunca se habla de ella” (Weil, 1996, pág. 48).*

El ser humano tiene la capacidad de crear su realidad, sin embargo esta no quiere decir que sea auténtica, pues que puede ser engañado o autoengañado. De ahí la necesidad de verdad, la verdad sobre sí y sobre el mundo en el que vive, pues de lo contrario no podría optar a la auténtica libertad y responsabilidad, incurriendo en la posibilidad de no dirigirse hacia el Bien, como bien se aprecia en la conspiración del silencio en los pacientes que están en la última etapa de su vida. Sin embargo, se ha de asumir que no toda persona está preparada para afrontar la verdad, de modo que esta debe ser progresiva para no incurrir en maleficencia (Torralba, 1998).

› El arraigo:

*“Echar raíces quizás sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro... el ser humano*



*tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente” (Weil, 1996, pág. 51)*

La persona, al nacer, es insertada en una comunidad histórica heredera de unas raíces culturales, sin las cuales no se comprende. En ese legado, la persona se observa y se reconoce, a la vez que la rehace según sus experiencias creando vínculos afectivos comunitarios, siendo el todo integrante de lo cultural aportándole elementos nuevos con su desarrollo. Cuando la persona no se reconoce ni es acogida, esta sufre al ser aislada, tal como se puede apreciar en los flujos migratorios, e incluso por el fenómeno de la globalización donde la identidad cultural particular va perdiendo identidad pudiendo incurrir en el desarraigo (Torralba, 1998; Torralba, 2003).

Hasta aquí hemos ido describiendo las necesidades espirituales según Weil, aunque debemos aportar las descritas por Torralba debido a que la Orden Hospitalaria de los Hermanos de San Juan de Dios, en su pastoral, las observan en su totalidad.

› Necesidad de sentido:

El hombre, para vivir y no sobrevivir, requiere de un motivo que le impulse en su desarrollo, de lo contrario rechazaría la existencia. Sin embargo, este sentido no es igual para toda persona, pudiendo descubrirlo en lo inmanente o en lo trascendente. Aun así, lo común a todo hombre es su voluntad de sentido (Torralba, 2003). Dice Frankl (1996) al respecto:

*“el sentido de la vida difiere de un hombre a otro, de un día para otro, de una hora a la siguiente. Así pues, lo que importa no es el sentido de la vida en términos generales, sino el significado concreto de la vida de cada individuo en un momento dado” (pág. 131)*

Este sentido, para Ramió (2009), se puede encontrar a través de acciones, por la reflexión o por el sufrimiento, pues la persona puede enfrentar la realidad tal cual es para aceptarla. Ciertamente, esa búsqueda de sentido puede entrañar tristeza al contemplar unos ideales o deseos frustrados, sin embargo tiene la capacidad de desalienar a la persona para observar, comprender y vivir en la

verdad, siendo esto conocido por Maslow como la autorrealización (Payás y col., 2008). De este modo la persona puede trascenderse para plenificarse sin engaños, aprovechando toda vicisitud para encontrar, por la búsqueda necesaria, un significado a su existencia. Así lo refiere Frankl (1990):

*“El hombre busca la tensión. Busca concretamente tareas que tengan sentido, que puedan mantenerle en una sana tensión. Es también lo que yo designo con el concepto motivacional de deseo de sentido. Si el hombre encuentra un sentido, entonces y solo entonces se siente feliz, pero también se capacita para el sufrimiento. En efecto, el hombre está dispuesto entonces a asumir privaciones e incluso a poner en juego su vida... y a la inversa, si el hombre no atribuye ningún sentido a la vida, maldice esta, aunque externamente le vayan bien las cosas, y a veces se deshace de ella. A pesar del bienestar y del lujo. O precisamente en el bienestar y en el lujo. La sociedad industrial satisface prácticamente todas las necesidades del hombre, y la sociedad de consumo se preocupa de crear necesidades. Pero hay una necesidad que no queda satisfecha: la necesidad de sentido, el deseo de sentir”* (págs. 52-53)

No obstante, no todos enfrentan esta búsqueda de sentido de la misma manera, pudiendo experimentar emociones tanto negativas como positivas, según los valores de la persona (Torralba, 1998), siendo los actitudinales aquellos que favorecen la búsqueda de sentido, puesto que el cómo afrontar la realidad en responsabilidad es la manera más satisfactoria, tal como pudo constatar Frankl durante su estancia en el campo de concentración Nazi (Bermejo, 2009).

› Necesidad de reconciliación y sentirse perdonado:

Ante el error, la persona puede experimentar culpabilidad por *“el deseo de encontrar una explicación al mal”* (Thieffrey, 1992) o por *“la percepción de infidelidad con relación a las opciones fundamentales tomadas”* (Payás y col., 2008, pág. 65). Dice Thieffrey (1992):

*“En el momento en que nuestra culpabilidad nos descalifica, la adhesión a los valores nos revaloriza al mismo tiempo que nos juzga”*

Ante el sentimiento de culpabilidad, la persona encuentra la única solución en el perdón, ya bien sea hacia sí mismo o hacia otro. Y aunque esta necesidad es

de carácter espiritual por la falta de *ser* que produce, esta se manifiesta a través de lo psico-afectivo. Por ende, el cuidado debe promover la reconciliación, especialmente entre aquellas personas que se hallan al final de su vida (Torralba, 2003).

Todo ser humano experimenta a lo largo de su vida estas heridas, pues *“cada ser humano lleva consigo gestos de odio, de ruptura, de repliegue sobre sí mismo”* (Thieffrey, 1992), por lo que requiere *“recibir el perdón de otros, de perdonar a los otros, de personarse a sí mismo, de estar en armonía con la trascendencia, sea expresada o no bajo la forma religiosa”* (Thieffrey, 1992).

Esta necesidad no consiste en realizar un ejercicio cognitivo represivo sobre el hecho hiriente; al contrario, es un acto voluntario en el cual la persona decide liberar al causante de dicho mal del resentimiento o cualquier otra emoción que provoque. Por este motivo, el acto del perdón comienza por la víctima, la cual debe pasar de la lucha a la aceptación de la historia integrando el mal en la propia biografía para poder mirar al futuro a través de la totalidad de la existencia. De este modo, la relación consigo mismo y con el causante del mal es recreada (Chavez, 2007), ordenada (Bermejo, 2009). Sin embargo:

*“El perdón solo lo pueden dar los hombres espiritualmente fuertes, pues no es fácil concederlo; equivale a acabar con el hechizo del mal y a no responder el mal con el mal. Es saber que nosotros también hemos ofendido a alguien y que el perdón permite liberarnos. Así, cuando las personas experimentan el perdón por alguna falta que han cometido, entonces podrán perdonar más fácilmente a los demás. El perdón es un don gratuito, pero poder perdonar es necesario haber experimentado el perdón de otra persona y de Dios en algún momento de la vida”* (Chavez, 2007, pág. 78).

› Necesidad de orar:

*“El ser humano puede cultivar el espacio de lo Divino, abrirse al diálogo con Dios, confiarle el destino de la vida y encontrar en él el sentido de la muerte. Surge entonces la espiritualidad que da origen a las religiones. Estas expresan el encuentro con Dios en los códigos de las diferentes culturas”* (Boff, 2002, pág. 124)

Aunque esta dimensión podríamos encajarla en lo religioso, no tiene el por qué ser así, puesto que la idea de lo divino puede manifestarse sin la sistematización que pueden realizar las religiones. Esta necesidad muestra la pertinencia que sienten algunas personas en entrar en diálogo con lo trascendente, con lo sagrado, especialmente en los momentos de mayor vulnerabilidad para encontrar el consuelo y esperanza en un Ser Superior (Torralba, 2003).

› Necesidad simbólico-ritual:

*“(El hombre) No se contenta con los hechos; descubre en ellos valores y significados. Escucha atentamente las cosas, que son siempre algo más que simples cosas porque le transmiten mensajes que tiene que descifrar”* (Boff, 2002, pág. 123)

Como ser simbólico, la persona utiliza este tipo de lenguaje para relacionarse con aquello que con las palabras no se alcanza a evocar al ser remitidos a fenómenos incomprensibles racionalmente. De modo que la persona puede evocar realidades profundas de su *ser* para manifestar lo misterioso de la existencia. Este tipo de lenguaje que ya bien puede ser individual o social, también se hace patente a través de los ritos, los cuales pueden hacer entrar en relación a la persona o comunidad con lo trascendente, siendo en el ámbito religioso donde mayor relevancia alcanza (Torralba, 2003). De modo que a través de gestos, palabras y símbolos, la persona entre en contacto por lo sensible con lo intangible.

› Necesidad de soledad-silencios:

Si indicáramos en la necesidad de propiedad privada la función de la casa para que la persona volviera a su *ser*, es ahí, en la intimidad, en la soledad y el silencio, donde puede reencontrarse consigo mismo. Por ello, el cuidado debe respetar estos momentos de separación del ruido interno y externo para ordenar la vida, aunque se debe evitar el aislamiento impuesto que priva de libertad (Torralba, 1998). De este modo, la persona podrá adentrarse en su ser para observar, comprender e integrar las experiencias de la vida en su existencia de modo que no se contemple como un extraño (Unamuno, 1967).

*“Quien calla, guarda. La fuerza vital que fluye en nuestro interior vuelve a acumularse. El conocimiento se hace más claro; las imágenes interiores, más fuertes.”*

*[...] La soledad es algo más que el mero hecho de no estar con nadie. Es una plenitud en sí misma. Quien sale hacia los demás, se aparta de sí mismo. Se dirige a lo que tiene ahí delante. Mira al mundo de lo distinto de él, se introduce en ese mundo mediante la vista y el oído. En cambio, quien está solo se recoge, vuelve en sí. [...] solo en ella se abren los ojos del alma, la capacidad de acoger y de conservar” (Guardini, 2003, pág. 133)*

› Necesidad de gratitud:

El hombre es un ser contingente; han debido de suceder una serie de acontecimientos para alcanzar su existencia. Por este hecho, la persona descubre la gratitud de su existencia, pues no ha realizado nada para merecerla sino que entra en el juego de la vida de manera gratuita. Sin embargo, como ser social, es un ser necesario, pues la comunidad requiere de él como de una riqueza para completarse por sus aportaciones aunque solo sea por la mera presencia. Así, toda persona requiere de esa gratitud, de ser reconocido por el mero hecho de ser quien es, no tanto por su hacer (Torralba, 2003).

## 5.2. SUFRIMIENTO

El fenómeno del sufrimiento lo podemos definir como:

*“un estado específico de distrés que ocurre cuando la integridad de la persona está amenazada o rota. Continúa hasta que la amenaza desaparece o la integridad es restaurada” (Cassell, 1982)*

Es decir, la persona, como ser vulnerable, puede percibir en su existencia una sensación de ruptura al ver su *yo* amenazado por la incertidumbre de la vida por el hecho de ser un *ser-en-el-mundo*. “Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser”, como bien describía Lénicas (1993, págs. 109-110), pues ante cualquier pequeña contrariedad puede verse dañado su ansia de plenitud incurriendo en una ausencia de libertad por las contrariedades, como bien puede ser el dolor o la enfermedad (Torralba, 1998). Chapman y Gavrín (1993) lo definen como:

*“Un estado afectivo y cognitivo negativo complejo, caracterizado por la sensación que experimenta la persona de encontrarse amenazada en su integridad, por su sentimiento*

*de impotencia para hacer frente a esa amenaza y por el agotamiento de los recursos personales y psicosociales que le permiten afrontarla”*

La enfermedad puede ser percibida como un factor estresante que limita a la persona privándola de posibilidades, creando un caos interno en su afrontamiento, poniendo de manifiesto los interrogantes existenciales o fundamentales que abren al sentido, de modo que si no se halla un sentido a la nueva situación mediante la reestructuración de la jerarquía de valores, la persona podría incurrir en sufrimiento (Torralba, 1998). Y si a esta enfermedad le agregamos la sensación de dolor, el sufrimiento se ve incrementado al totalizar a toda la persona, siendo la ignorancia por el origen del mismo o la desesperanza que puede provocar la ausencia de paliación, un agravante (Alarcos, 2002).

Aunque dolor y sufrimiento sean experiencias diferentes, el dolor puede convertirse en una causa del otro, pues el *ser* se ve impedido no reconociéndose en él. Por ello, como bien indica Frankl, el sufrimiento puede ser útil como comprobante la virtud y el sentido que la persona otorga a su existencia:

*“El sufrimiento viene a ser así el test por excelencia: hemos visto que ello representa el experimentum crucis, la piedra de toque, la confirmación práctica en la vida del hombre: su vida debe acreditarse en el sufrimiento”* (pág. 272).

Lo que quiere afirmar Frankl con ello no es que sea necesario el sufrimiento para observar la coherencia de la persona entre sus valores y creencias en torno al sentido de la vida, sino que si este llega, puede observar mediante este fenómeno su integridad, pues el sufrimiento es inherente a la propia vida por la vulnerabilidad del ser humano (Torralba, 1998).

Asimismo, el entorno o el estado psico-afectivo pueden contribuir o mejorar la percepción del estado de sufrimiento, al poder influir en la percepción de amenaza o en su capacidad de afrontamiento como sistema de apoyo (Barbero, 2002). Por ello, podemos afirmar que este problema de salud, aunque sea común para toda persona, es diferente para cada hombre, pues la percepción de los factores amenazantes y el valor atribuido a sí mismo puede variar.

El sufrimiento es incomprensible, es un misterio el por qué deviene, como bien refiere Díaz (1997):

*“El mal, el dolor, el sufrimiento se presentan entre los comensales aun sin haber sido invitados, incluso de forma perentoria y en el momento más inoportuno, hasta el extremo de extenuar nuestra capacidad de resistencia enterrándonos por fin, devolviéndonos a la tierra cuando más parecíamos estar en el cielo” (pág. 17)*

Por ello, la persona se pregunta el por qué, puesto que está llamada a ser feliz, considerando la felicidad como la ausencia de sufrimiento según la ética aristotélica. Sin embargo, aunque esta no escoja el sufrimiento como una opción, este aparece de manera inesperada privando a la persona de su libertad (Alarcos, 2002). Y si el hombre está llamado a la felicidad, y el sufrimiento es percibido como un mal, podemos referir que la felicidad es la consecución del Bien, considerando el mal que provoca el sufrimiento un mero accidente al no ser buscado. Por ello, el hombre que busca su perfección a través del Bien y experimenta un mal, sufre, pero debe haber percepción del accidente como amenazante. Así, las personas más sensibles a la imperfección, son aquellas que más manifiestan sufrimiento (Torralba, 2007).

*“El sufrimiento se encuentra relacionado con la gravedad de la aflicción, pero la percepción de gravedad está matizada por la interpretación que hace el paciente de una situación concreta, en función de su historia biográfica, sus creencias, sus valores” (Benito, Maté y López, 2011)*

Aquino refiere que como posibles amenazas a la integridad del ser de la persona se pueden encontrar en primer lugar el ansia de unidad o plenitud, por lo que al perder un bien o percibir un mal la persona se siente herida, a lo que se añaden las concupiscencias y deseos que alteran el equilibrio interno (Torralba, 2007). En síntesis, es la integralidad de la persona lo que entra en juego impidiendo su desarrollo (Alarcos, 2002). Sin embargo, dice Callahan (2004), el mal causado por otros, es la causa de mayor sufrimiento, puesto que el mal infringido por otro va en contra de la ley natural, a lo que hay que sumar la deliberación de los actos de manera voluntaria. Entre estas causas hallamos cualquier tipo de violencia como son las agresiones u homicidios.

En cuanto al ámbito socio-sanitario, podemos apreciar los siguientes agravantes (Cherny, Coley y Foley, 1994):

- Síntomas físicos
- Alteraciones psicológicas
- Interrogantes existenciales
- Sufrimiento empático
- Recursos socio-sanitarios insuficientes

Aun así, todo ello hay que personalizarlo, pues todo depende de los valores, creencias y el sentido de la vida de cada ser, de modo que toma relevancia el factor biográfico de la persona para poder observar las “*prioridades, preocupaciones, recursos y valores de la persona*” (Benito y col., 2011). Y aunque puede parecer un fenómeno despersonalizante, el sufrimiento no deshumaniza, puesto que la persona es mucho más que el factor desestructurante, presenta más bien que mal en él pudiendo trascenderse y sobreponerse al mal contribuyendo a su humanidad (Alarcos, 2002).

### 5.3. SENTIDO DEL SUFRIMIENTO

*“El sufrimiento para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo. La disposición al sufrimiento, la disposición al sacrificio, puede degenerar en masoquismo. El sufrimiento sólo tiene sentido cuando se padece por causa de. Al aceptarlo, no solo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento buscamos algo que no se identifica con él: trascendemos el sufrimiento. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo”* (Frankl, 1990, pág. 258).

Como se aprecia, el sufrimiento no tiene ningún sentido, es un medio por el cual crecer por su naturaleza accidental. Sin embargo, para pasar del fin al medio, la persona debe dar un sentido a la situación acaecida y a su vida, de manera que pueda saltar el obstáculo. Para ello no se puede renegar del mal percibido sino que se requiere integrarlo en la historicidad del ser, haciendo suya la circunstancia y el sufrimiento percibido (Alarcos, 2002). Dice Barbero (2002):

*“Que la vida tiene sentido quiere decir que lleva en sí misma estructuras ontológicas*



*que la hacen inteligible en cuanto anticipan una finalidad, es decir, cuanto se orientan hacia posibilidades venideras; quiere decir además que la vida implica motivaciones (valores) capaces de comprometer mi libertad. Dar sentido a la vida significa empeñar de hecho las decisiones de la libertad en el cumplimiento de la tarea previamente configurada en las estructuras ontológicas que le confieren inteligibilidad y valor. Tener sentido es, pues ontológicamente previo a dar sentido porque funda la posibilidad y la responsabilidad de dar sentido"*

Es decir, encontrar sentido a la vida a pesar del sufrimiento. Así, la tarea de la persona es sobreponerse al conflicto para llegar al fin que es vivir una vida plena y autorrealizada (Barbero, 2002). En esto encontramos la pertinencia de los cuidados espirituales:

*"Si el hombre encuentra un sentido, entonces y solo entonces se siente feliz, pero también se capacita para el sufrimiento. En efecto, el hombre está dispuesto entonces a asumir privaciones e incluso a poner en juego su vida... Y a la inversa, si el hombre no atribuye ningún sentido a la vida, maldice esta, aunque externamente le vayan bien las cosas, y a veces se deshace de ella"* (Torralba, 1998, pág. 234).

Podría parecer absurdo el poder vivir feliz en medio del infierno, sin embargo es posible, tal como refiere el concepto del enfermo sano, el cual vive su enfermedad desde la aceptación total de la existencia, siendo esta parte de ella, haciéndola propia y no como un enemigo a evitar o eliminar (Torralba, 1998).

Para poder pasar del sinsentido al sentido, se hacen necesarias dos virtudes: la esperanza y la paciencia, de modo complementario. Por la esperanza, la persona se lanza hacia el futuro porque se espera algo, pues *"la confiante espera de lo concreto sólo en sentido lato puede ser llamada esperanza"* (Alarcos, 2002, pág. 265). Y esta requiere de la paciencia que mantiene viva la llama de la esperanza, con la certeza de que aún se mantiene el *ser*, dándole un sentido al momento presente a través del valor que se le otorga a lo esperado, pudiendo desarrollarse aún como ser personal:

*"Sufrir significa obrar y significa crecer. Pero significa también madurar. En efecto, el ser humano que se supera, madura hacia su mismidad. Sí, el verdadero resultado del sufrimiento es un proceso de maduración. Pero la maduración se basa en que el ser humano alcanza la libertad interior, a pesar de la dependencia exterior"* (Frankl, 1990, pág. 254).

En esto encontramos similitudes con lo que refería Ávila, pues por medio del sufrimiento la persona puede aprender, especialmente en torno a su propio conocimiento y en el desarrollo de las virtudes de humildad y paciencia. En cuanto a la humildad porque muestra la fragilidad del ser humano que ante cualquier pequeña amenaza se siente dañado y finito; en cuanto a la paciencia, puesto que pone de manifiesto su ser mortal y el carácter relativo de la temporalidad (Torralba, 1998; Torralba, 2007).

A su vez, mediante el sufrimiento, la persona puede observar la verdad sobre sí, pues mientras todo marcha según sus deseos, la persona puede vivir alienada en su idea de inmortalidad. Sin embargo, a través de esta experiencia totalizante, aprecia que su creencia ha sido errónea poniendo de manifiesto que no es todopoderoso (Barbero, 2002).

Así, alcanza un nivel de conciencia mayor al desterrar la imagen distorsionada que tenía de sí mismo para vivir en la verdad, y de ahí hacia un perfeccionamiento real, de tal forma que pueda sanarse sin la necesidad de máscaras como mecanismo compensatorio de defensa de aquello que se rechaza de sí sin represiones (Benito y col., 2011). Y viendo al *homo patiens* en su ser y afrontamiento, puede colaborar con la sociedad despertándola de lo ilusorio y suscitando en la comunidad sentimientos de compasión por los que se pueda desarrollar a través del acompañamiento a estos (Torralba, 1998).

*“El dolor se hace más llevadero cuando alguien nos quiere y nos acompaña amorosamente”* (Díaz, 1997, pág. 18)

Y ante el sufrimiento sólo se puede actuar eliminando las causas que lo provocan o bien desterrando *“todos los males posibles desde adentro, eliminando de la manera más perfecta y voluntaria posible la resistencia involuntaria y automática”* (Scheler, 1979, pág. 44), lo cual se traduce en la no resistencia al mal a través del amor compasivo hacia uno mismo y hacia las mismas causas. Por ello:

*“El acompañamiento adecuado favorece que una experiencia del sufrimiento y angustia pueda transformarse en plenitud e integridad. En este proceso, el paciente puede reconstruir su red de relaciones significativas, consigo mismo, con los demás y con lo trascendente, y conseguir restablecer un nuevo nivel de integridad personal que llamamos sanación. Esta apertura de conciencia a una nueva forma de relación con*

*estos tres niveles intra, inter y transpersonal, le pueden vincular mejor con el sentido de la vida, con las personas más significativas y con la propia trascendencia” (Benito y col., 2011).*

Aquí es donde Enfermería encuentra su razón de ser. Mientras en la curación se pretende poner fin a un problema de salud, el cuidado se enmarca dentro del ámbito del acompañamiento en cualquier estado del continuum salud-enfermedad. Ciertamente ambos conceptos son complementarios, pues el curar también es cuidar, sin embargo este último es mucho más amplio, pues su objetivo es aliviar el sufrimiento humano a través de su ser, saber y saber hacer, siendo el bienestar de la persona su fin (Torralba, 1998).

Para Boff (2002), el cuidar es algo ontológico, pues es una forma de ser. Aunque ciertamente sean necesarias unas prácticas técnicas, lo relevante es el carácter relacional para con el otro, siendo esta misma terapéutica por la mera presencia compasiva. De ahí que podamos afirmar que, por encima del saber y el saber hacer, se halla el ser del cual emana todo movimiento del personal de enfermería en su alteridad (Torralba, 1998). Y si el objeto del cuidado es la persona, y esta como *homo patiens*, Enfermería no puede obviar el cuidado de la dimensión espiritual, siendo el carácter histórico-biográfico el punto confluyente de todo hacer, pues de lo contrario no podríamos hablar de cuidados integrales, pues no colaboraría con la persona en la integración de los fenómenos en su ser personal, sino luchando contra los accidentes a través de la mera resignación, siendo la aceptación lo que aporta el bienestar deseado.

Pero, ¿cómo se procede a realizar estos cuidados en la profesión de Enfermería? Veamos a continuación una somera aproximación teórica al saber y hacer del ser ontológico profesional en cuanto a la espiritualidad.



## CAPÍTULO VI. TAXONOMÍA ENFERMERA

### 6.1. EL PROCESO ENFERMERO EN LA DIMENSIÓN ESPIRITUAL

Todo cuidado enfermero requiere de una reflexión previa, siendo el proceso enfermero la forma que tiene Enfermería de aplicar el método científico a su atención (Johnson y col., 2012). Para Alfaro-LeFevre (1998), consiste en:

*“un método sistemático de brindar cuidados humanistas eficientes centrados en el logro de resultados esperados de forma eficiente. Es sistemático porque consta de cinco pasos -valoración, diagnóstico, planificación, ejecución y evaluación- durante los cuales usted lleva a cabo acciones deliberadas para lograr la máxima eficiencia y conseguir a largo plazo resultados beneficiosos. Es humanista porque se basa en la idea de que, mientras planificamos y brindamos los cuidados, debemos considerar los intereses y deseos únicos del consumidor de los cuidados de salud (la persona, la familia o la comunidad)” (pág. 4)*

Este método comienza por la valoración, en la cual Enfermería indaga con la persona, familia o comunidad, en su búsqueda de aspectos a cuidar (Alfaro-LeFevre, 1998). Para ello, cuenta con la herramienta de los patrones funcionales de Gordon (1999), aunque por sí solos no son útiles, puesto que se requieren habilidades relaciones de comunicación con el objeto del cuidado, por las que se establezca un clima de confianza que salvaguarde la integridad (NANDA-International, 2015).

En cuanto a la dimensión espiritual, Gordon (1999) la contempla a través del patrón 11, el cual hace alusión a valores y creencias. Este, *“describe los patrones de valores, resultados o creencias (incluyendo las espirituales) que guían las elecciones o decisiones. Incluye lo que es percibido como importante en la vida y cualquier percepción de conflictos en los valores, creencias o expectativas relativas a la salud” (pág. 103)*. De este modo, Enfermería podría observar y comprender cuál es el sentido de la vida de la persona y los elementos que la rigen.

*“Describen la importancia o el valor de acuerdo a las metas, acciones, personas, objetos y otros fenómenos. [...] El objetivo en la valoración de los patrones de valores-creencias de un cliente es entender la base de las acciones relativas a la salud y las acciones” (Gordon, 1999, pág. 103).*

Para este patrón, la Fundación para el desarrollo de la Enfermería, ha realizado una sistematización de aquellos aspectos potencialmente valorables, aunque no se limita a ello (Arribas, 2006):

Tabla 4. Aspectos a valorar del Patrón funcional 11.

<b>Cosas importantes en la vida</b>	<b>Tipo de costumbres culturales</b>
Satisfecho con su vida	Costumbres culturales de riesgo para la salud del niño
Planes de futuro	Problemas adaptación del niño a costumbres
Ve bien su futuro	Terapias para su salud
Ideas / creencias importantes	Conflicto de las terapias con sus creencias
Problemas para integración de las creencias	Actitud ante conflicto con las terapias
Conflicto / oposición familiar a las creencias	Conflicto / preocupación vida - muerte
Creencias religiosas familiares	Actitud ante la vida – muerte
Practica alguna religión	Conflicto / preocupación sufrimiento – dolor
La religión es importante en su vida	Actitud ante el sufrimiento – dolor
La religión ayuda en los problemas	Conflicto / preocupación enfermedad
Problemas para las prácticas religiosas	Prácticas religiosas de riesgo para la salud del niño
Problemas adaptación del niño a la religión	Conflicto / oposición familiar a las prácticas religiosas
Valores / costumbres culturales	

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Muñoz-Devesa, 2013.

Para la pertinente entrevista, la SECPAL propone seguir los siguientes niveles (Benito, Barbero y Payás, 2008).

Tabla 5. *Niveles de valoración y aspectos que abordan.*

<b>NIVEL GENERAL</b>	
Estado de ánimo y preocupaciones	Recursos de ayuda
Grado de dificultad para afrontar estas	Expectativas acerca del nivel de ayuda que nosotros podemos aportar
Experiencia de malestar o sufrimiento	
<b>NIVEL INTERMEDIO</b>	
Recursos y/o concepciones que le estén ayudando a vivir su proceso	Nivel de satisfacción o insatisfacción frente a la vida
Presencia de determinadas preguntas	Mundo de las expectativas o deseos en su situación actual
Grado de influencia de estas preguntas en su proceso	
<b>NIVEL ESPECÍFICO</b>	
Más explícitamente, el mundo de lo espiritual y/o religioso	El deseo de profundizar en todo ello
Los beneficios potenciales	La necesidad de búsqueda de otro interlocutor

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Muñoz-Devesa, 2013.

Tras la recogida de información, Enfermería comienza a realizar un análisis crítico-reflexivo de donde extrae los posibles problemas, riesgos o disposiciones de salud, lo que se conocen como diagnósticos de enfermería (NANDA-International, 2015). Estos son definidos como:

*“un juicio clínico sobre la respuesta de una persona, familia o comunidad frente a problemas de salud/procesos vitales reales o potenciales. El diagnóstico enfermero proporciona la base para la selección de las intervenciones enfermeras destinadas a*

*lograr los objetivos de los que la enfermera es responsable*" (NANDA-International, 2015, pág. 25)

Los diagnósticos enfermeros relacionados con la dimensión espiritual los encontramos en el Dominio 10 Principios Vitales de la NANDA-I. Este dominio engloba *"principios que subyacen en la conducta, pensamiento y conductas sobre los actos, costumbres o instituciones contempladas como verdaderas o poseedoras de un valor intrínseco"* (NANDA-International, 2015, pág. 75). En él encontramos los siguientes diagnósticos:

Tabla 6. *Taxonomía enfermera del Dominio 10, Principios Vitales.*

<b>Clase 1: Valores. "identificación y jerarquización de los modos de conducta preferidos o estados finales".</b>
<b>Etiqueta diagnóstica:</b>
– Ninguno, por el momento
<b>Clase 2: Creencias. Opiniones, expectativas o juicios sobre actos, conductas o instituciones consideradas verdaderas o poseedoras de un valor intrínseco.</b>
<b>Etiquetas diagnósticas:</b>
– (00068) Disposición para mejorar el bienestar espiritual
<b>Clase 3: Valores/creencias/congruencia de las acciones. Correspondencia o equilibrio alcanzado entre valores, creencias y acciones</b>
<b>Etiquetas diagnósticas:</b>
– (00083) Conflicto de decisiones
– (00169) Deterioro de la religiosidad
– (00171) Disposición para mejorar la religiosidad
– (00170) Riesgo de deterioro de la religiosidad
– (00066) Sufrimiento espiritual
– (00067) Riesgo de sufrimiento espiritual



- (00175) Sufrimiento moral
- (00184) Disposición para mejorar la toma de decisiones
- (00242) Deterioro de la toma de decisiones independiente
- (00243) Disposición para mejorar la toma de decisiones independiente
- (00244) Riesgo de deterioro de la toma de decisiones independiente

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de NANDA-International, 2015, págs. 359-360.

Sin embargo, algunos diagnósticos pueden ser incluidos en diversos dominios. Por lo que podemos encontrar diagnósticos relacionados con el sufrimiento en otros, como son el Dominio 6 sobre Auto percepción. En él encontramos los siguientes:

Tabla 7. *Diagnósticos enfermeros en relación a la espiritualidad según Clase 1.*

<b>Clase 1 Autoconcepto: <i>Percepción (percepciones) sobre el yo total</i></b>
<b>Etiquetas diagnósticas referentes a la espiritualidad:</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>– (00167) Disposición para mejorar el autoconcepto</li> <li>– (00124) Desesperanza</li> <li>– (00174) Riesgo de compromiso de la dignidad humana</li> <li>– (00185) Disposición para mejorar la esperanza</li> <li>– (00121) Trastorno de la identidad personal</li> <li>– (00225) Riesgo de trastorno de la identidad personal</li> </ul>

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de NANDA-International, 2015, pág. 263.

A su vez, el Dominio 9 Afrontamiento-Tolerancia al estrés podemos encontrar:

Tabla 8. *Diagnósticos enfermeros en relación a la espiritualidad según Clase 2.*

<b>Clase 2 Respuestas de afrontamiento: Procesos de gestión del estrés del entorno.</b>
<b>Etiquetas diagnósticas:</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>– (00137) Aflicción crónica</li> <li>– (00071) Afrontamiento defensivo</li> <li>– (00069) Afrontamiento ineficaz</li> <li>– (00158) Disposición para mejorar el afrontamiento</li> <li>– (00076) Disposición para mejorar el afrontamiento de la comunidad</li> <li>– (00074) Afrontamiento familiar comprometido</li> <li>– (00073) Afrontamiento familiar incapacitante</li> <li>– (00075) Disposición para mejorar el afrontamiento familiar</li> <li>– (00146) Ansiedad</li> <li>– (00147) Ansiedad ante la muerte</li> <li>– (00136) Duelo</li> <li>– (00135) Duelo complicado</li> <li>– (00172) Riesgo de duelo complicado</li> <li>– (00177) Estrés por sobrecarga</li> <li>– (00072) Negación ineficaz</li> <li>– (00199) Planificación ineficaz de las actividades</li> <li>– (00226) Riesgo de planificación ineficaz de las actividades</li> <li>– (00187) Disposición para mejorar el poder</li> <li>– (00125) Impotencia</li> <li>– (00152) Riesgo de impotencia</li> <li>– (00241) Deterioro de la regulación del estado del ánimo</li> <li>– (00212) Disposición para mejorar la resiliencia</li> <li>– (00211) Riesgo de deterioro de la resiliencia</li> <li>– (00148) Temor</li> </ul>

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de NANDA-International, 2015, págs. 313-314.

Observemos a continuación con mayor detenimiento el diagnóstico enfermero sufrimiento espiritual, pues este problema real de salud se puede hallar de manera subyacente a los demás.

Tabla 9. *Diagnóstico enfermero (00066) Sufrimiento espiritual.*

<b>(00066) SUFRIMIENTO ESPIRITUAL</b>	
<b>Definición:</b> <i>Estado de sufrimiento relacionado con el deterioro de la habilidad para experimentar el sentido de la vida a través de las conexiones con el yo, los otros, el mundo o un ser superior</i>	
Factores Relacionados	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Acontecimientos vitales inesperados</li> <li>- Alienación social</li> <li>- Aumento de la dependencia de otro</li> <li>- Autoalienación</li> <li>- Deprivación sociocultural</li> <li>- Dolor</li> <li>- Enfermedad</li> <li>- Envejecimiento</li> <li>- Exposición a la muerte</li> <li>- Muerte de persona significativa</li> <li>- Muerte inminente</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Nacimiento de un niño</li> <li>- Percepción de tener asuntos pendientes</li> <li>- Pérdida de la función de una parte del cuerpo</li> <li>- Proceso de agonía</li> <li>- Recibir malas noticias</li> <li>- Régimen terapéutico</li> <li>- Soledad</li> <li>- Transiciones vitales</li> </ul>
Características Definitivas	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ansiedad</li> <li>- Cuestionamiento de la identidad</li> <li>- Cuestionamiento del sentido de la vida</li> <li>- Cuestionamiento del sentido del sufrimiento</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fatiga</li> <li>- Insomnio</li> <li>- Llanto</li> <li>- Temor</li> </ul>
Conexión con el yo	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aceptación insuficiente</li> <li>- Culpabilidad</li> <li>- Disminución de la serenidad</li> <li>- Estrategias de afrontamiento ineficaces</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ira</li> <li>- No sentirse querido</li> <li>- Percepción de sentido de la vida insuficiente</li> <li>- Valentía insuficiente</li> </ul>

Conexión con los otros	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Alienación</li> <li>- Rechaza la interacción con el líder espiritual</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Rechaza la interacción con personas significativas</li> <li>- Separación del sistema de apoyo</li> </ul>
Conexión con el arte, la música, la literatura, la naturaleza	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Desinterés por la lectura de literatura espiritual</li> <li>- Desinterés por la naturaleza</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Disminución de la expresión de patrones previos de creatividad</li> </ul>
Conexión con un poder superior al yo	
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Demanda de un líder espiritual</li> <li>- Desesperanza</li> <li>- Incapacidad para experimentar la trascendencia</li> <li>- Incapacidad para la introspección</li> <li>- Incapacidad para orar</li> <li>- Incapacidad para participar en actividades religiosas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ira hacia un poder superior al yo</li> <li>- Percepción de sufrimiento</li> <li>- Repentino cambio en la práctica espiritual</li> <li>- Sentimiento de abandono</li> </ul>

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de NANDA-International, 2015, págs. 367-368.

Una vez determinado el problema de salud pactándolo con la persona, familia o comunidad, Enfermería comienza a planificar sus cuidados a través de las Taxonomías NOC y NIC, siendo las tres taxonomías con carácter vinculante, aunque aquí el pensamiento crítico del profesional puede establecer relaciones entre ellas (Johnson y col., 2012).

La taxonomía NOC sistematiza los resultados a adquirir mediante los cuidados, de manera que pueden ser considerados objetivos a alcanzar, de modo que mediante ellos podamos evaluar de manera constante el estado de salud por medio de escala Likert (Moorhead, Johnson, Maas y Swanson, 2014). Y estos resultados se adquieren mediante las intervenciones planificadas según taxonomía NIC. Estas se definen como *“cualquier tratamiento, basado en el criterio y el conocimiento clínico, que realiza un profesional de enfermería para mejorar los resultados del paciente”* (Bulechek, Butcher, Dochterman y Wagner, 2014, pág. 2), a través de

las actividades que proponen. Veamos a continuación las intervenciones propuestas por los vínculos entre NANDA-I, NOC y NIC para el diagnóstico enfermero sufrimiento espiritual (Johnson y col., 2012):

Tabla 10. *Vínculos NANDA-I, NIC, NOC para el diagnóstico Sufrimiento Espiritual.*

Resultados NOC	Intervenciones principales	Intervenciones sugeridas
<i>(2000) Calidad de vida:</i> alcance de la percepción positiva de las condiciones actuales de vida	(5480) Clarificación de valores	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo espiritual</li> <li>• Aumentar el afrontamiento</li> <li>• Control del humor</li> <li>• Dar esperanza</li> <li>• Facilitar la autorresponsabilidad</li> <li>• Potenciación de la autoestima</li> <li>• Potenciación de la conciencia de sí mismo</li> <li>• Potenciación de la socialización</li> </ul>
<i>(1201) Esperanza:</i> optimismo que es personalmente satisfactorio y revitalizante	(5420) Apoyo espiritual (5310) Dar esperanza	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo emocional</li> <li>• Aumentar el afrontamiento</li> <li>• Aumentar el sistema de apoyo</li> <li>• Clarificación de valores</li> <li>• Facilitar el crecimiento espiritual</li> <li>• Facilitar la expresión del sentimiento de culpa</li> <li>• Grupo de apoyo</li> </ul>
<i>(1503) Implicación social:</i> interacciones sociales con personas, grupos u organizaciones	(5100) Potenciación de la socialización	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo espiritual</li> <li>• Aumentar los sistemas de apoyo</li> <li>• Facilitar la práctica religiosa</li> <li>• Fomentar la implicación familiar</li> <li>• Grupo de apoyo</li> <li>• Modificación de la conducta: habilidades sociales</li> <li>• Terapia de entrenamiento</li> </ul>

<p><b><i>(1307) Muerte digna:</i></b> acciones personales para mantener el control durante el acercamiento del final de la vida</p>	<p>(5250) Apoyo en la toma de decisiones (5230) Aumentar el afrontamiento</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Apoyo emocional</li> <li>• Aumentar los sistemas de apoyo</li> <li>• Ayuda para el control del enfado</li> <li>• Contacto</li> <li>• Cuidados en la agonía</li> <li>• Dar esperanza</li> <li>• Declarar la verdad al paciente</li> <li>• Disminución de la ansiedad</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Escucha activa</li> <li>• Facilitar el crecimiento espiritual</li> <li>• Facilitar el duelo</li> <li>• Facilitar la expresión del sentimiento de culpa</li> <li>• Facilitar la implicación familiar</li> <li>• Facilitar el perdón</li> <li>• Musicoterapia</li> <li>• Terapia de reminiscencia</li> </ul>
<p><b><i>(2001) Salud espiritual:</i></b> vinculación con el yo, los otros, el poder superior, la naturaleza y el universo que trasciende y se apodera del yo</p>	<p>(5420) Apoyo espiritual (5426) Facilitar el crecimiento espiritual</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ayuda para el control del enfado</li> <li>• Clarificación de valores</li> <li>• Dar esperanza</li> <li>• Escucha activa</li> <li>• Facilitar el duelo</li> <li>• Facilitar la expresión del sentimiento de culpa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Facilitar la meditación</li> <li>• Facilitar el perdón</li> <li>• Facilitar la práctica religiosa</li> <li>• Potenciación de la autoestima</li> <li>• Potenciación de la conciencia de sí mismo</li> <li>• Potenciación de la socialización</li> </ul>

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Johnson y col., 2012.

En cuanto al diagnóstico sufrimiento espiritual, el NOC más certero a obtener sería *Salud espiritual* (2001), siendo su definición e indicadores los siguientes (Moorhead y col., 2014, pág. 493:

Tabla 11. NOC Salud espiritual.

<b>(2001) SALUD ESPIRITUAL: “Vinculaciones con el yo, los otros, el poder superior, la naturaleza y el universo que trasciende y se apodera del yo”</b>
Dominio: Salud Percibida (V)
Clase: Salud y calidad de vida (U)
Escala (s): Gravemente comprometido hasta No comprometido (a)

INDICADORES	
(200101) Expresión de confianza	(200111) Participación en ritos y ceremonias espirituales
(200102) Expresión de esperanza	(200113) Participación en meditación
(200103) Expresión de significado y fin de la vida	(200115) Participación en lecturas espirituales
(200104) Expresión del punto de vista del mundo espiritual	(200112) Interacción con líderes espirituales
(200105) Expresión de serenidad	(200114) Expresión a través de música
(200106) Expresión de amor	(200119) Expresión a través del arte
(200107) Expresión de perdón	(200120) Expresión a través de la escritura
(200109) Oración	(200116) Relación con el yo interior
(200110) Culto	(200117) Relación con los demás para compartir <b>pensamientos</b> , sentimientos y creencias
(200108) Experiencias místicas	(200121) Interacción con otros para compartir <b>pensamientos</b> , sentimientos y creencias
(200122) Satisfacción espiritual	

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Moorhead y col., 2014, pág. 493.

Por último, observemos las intervenciones principales para el diagnóstico y su objetivo *Salud espiritual*:

Tabla 12. *Intervenciones principales vinculadas al sufrimiento espiritual.***(5420) Apoyo espiritual: Ayuda al paciente a conseguir el equilibrio a través de sus creencias.**

- Utilizar la comunicación terapéutica para establecer confianza y demostrar empatía
- Utilizar herramientas para controlar y evaluar el bienestar espiritual, si procede
- Animar al individuo a revisar la vida pasada y centrarse en hechos y relaciones que proporcionaron fuerza y apoyo espiritual
- Tratar al individuo con dignidad y respeto
- Favorecer la revisión vital a través de la reminiscencia
- Animar a participar en interacciones con miembros de la familia, amigos y demás
- Proporcionar privacidad y momentos de tranquilidad para actividades espirituales
- Fomentar la participación en grupos de apoyo
- Enseñar métodos de relajación, meditación e imaginación guiada
- Compartir las propias creencias sobre significado y propósito, si procede
- Compartir la propia perspectiva espiritual, si procede
- Dar oportunidades para discutir sobre diferentes sistemas de creencias y visiones del mundo
- Estar abierto a las expresiones de preocupación del individuo
- Concertar visitas por un consejero espiritual individual
- Rezar con el individuo
- Proporcionar música, literatura o programas de radio o TV espirituales al individuo
- Estar abierto a las expresiones del individuo de soledad e impotencia
- Alentar la asistencia a servicios religiosos, si se desea
- Fomentar el uso de recursos espirituales, si se desea
- Proporcionar los objetos espirituales deseados, de acuerdo con las preferencias del individuo
- Remitir al asesor espiritual de la elección del individuo
- Utilizar técnicas de clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores, si procede
- Estar dispuesto a escuchar los sentimientos del individuo
- Facilitar el uso de la meditación, oración y demás tradiciones y rituales religiosos por parte del individuo
- Escuchar atentamente la comunicación de individuo, desarrollar un sentido de oportunismo para la oración o rituales espirituales
- Asegurar al individuo que el cuidador estará disponible para apoyarle en los



momentos de sufrimiento

- Estar abierto a los sentimientos del individuo acerca de la enfermedad y la muerte
- Ayudar al individuo a expresar y liberar la ira de forma adecuada

**(5426) Facilitar el crecimiento espiritual: facilitar el crecimiento de la capacidad del paciente para identificar, comunicarse y evocar la fuente de significado, propósito, consuelo, fuerza y esperanza en su vida.**

- Mostrar asistencia y consuelo pasando tiempo con el paciente, con la familia del paciente y otras personas significativas
- Fomentar la conversación que ayude al paciente a separar los intereses espirituales
- Modelar habilidades saludables de relación y razonamiento
- Ayudar al paciente a identificar barreras y actitudes que dificultan el crecimiento y el autodescubrimiento
- Ofrecer el apoyo de la oración al individuo o al grupo, según sea conveniente
- Fomentar la participación en servicios piadosos, retiros y programas especiales de oración/estudio
- Fomentar la relación con los otros para el compañerismo y el servicio
- Fomentar el uso de celebraciones y rituales espirituales
- Fomentar la exploración del paciente de su compromiso espiritual según sus creencias y valores
- Proporcionar un entorno que favorezca una actitud meditativa / contemplativa para la autorreflexión
- Ayudar al paciente a explorar las creencias en relación con la curación del cuerpo, la mente y el espíritu
- Remitir a grupos de apoyo, de autoayuda mutua o a programas que se basen en la espiritualidad, según sea conveniente
- Remitir a la atención pastoral o a cuidadores espirituales como garantía de resultados
- Remitir a una asistencia y apoyo adicional para la conexión cuerpo, mente y espíritu, según sea necesario

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Bulechek y col., 2014.

A estas, debemos añadir las sugeridas, pudiendo colaborar con lo anteriormente señalado:

Tabla 13. *Intervenciones sugeridas.*

(4640) Ayuda para el control del enfado: Facilitación de la expresión del enfado de manera adecuada y no violenta
(5480) Clarificación de valores: Ayuda a una persona a clarificar sus valores con el objeto de facilitar la toma de decisiones efectivas
(5310) Dar esperanza: Aumentar la creencia de la propia capacidad para iniciar y mantener acciones
(4920) Escucha activa: Gran atención y determinación de la importancia de los mensajes verbales y no verbales del paciente
(5290) Facilitar el duelo: Ayuda en la resolución de una pérdida importante
(5300) Facilitar la expresión del sentimiento de culpa: Ayudar a una persona a enfrentarse con sentimientos dolorosos de responsabilidad, real o percibida
(5960) Facilitar la meditación: Cambio del nivel de conciencia del paciente centrándose específicamente en una imagen o pensamiento
(5280) Facilitar el perdón: Ayudar al deseo de un individuo para sustituir los sentimientos de enfado y resentimiento hacia otro, uno mismo o sus superiores; por beneficencia, empatía y humildad
(5424) Facilitar la práctica religiosa: Facilitación de la participación en prácticas religiosas
(5400) Potenciación de la autoestima: Ayudar a un paciente a que aumente el juicio personal de su propia valía
(5390) Potenciación de la conciencia de sí mismo: Ayudar a un paciente a que explore y comprenda sus pensamientos, sentimientos, motivaciones y conductas
(5100) Potenciación de la socialización: Facilitar la capacidad de una persona para interactuar con otros

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Johnson y col., 2012.

Si nuestra atención ha sido la adecuada con los criterios de calidad pertinentes, podemos obtener los siguientes resultados en la persona que padece sufrimiento:

*“crece a nivel espiritual y se empieza a notar cambios en su vida diaria, participa en el tratamiento, lo cual es beneficioso para su recuperación, mejora la capacidad de relación y de compartir con los demás, demuestra serenidad interior, capacidad de*

*valorar lo cotidiano y lo que aparentemente es intrascendente, reconoce el incomparable valor de la persona humana y la capacidad de maravillarse con la simplicidad” (Caro, 2004)*

## 6.2. ESTRATEGIAS PARA CUIDAR EL SUFRIMIENTO ESPIRITUAL

La palabra cuidar es polisémica, siendo a destacar junto con Pellegrino (1985) la atención centrada en la persona dignificándola mediante la compasión, de modo que pueda alcanzar un desarrollo persona de manera autónomo. Por ende:

*“cuidar es, para Pellegrino, compadecerse de alguien, ayudarle a ser autónomo, invitarle a compartir su responsabilidad y su angustia, transformarlo en el verdadero centro de la vida sanitaria, en definitiva, ejercer el deber moral que todo profesional de la salud tiene en tanto que profesional, a saber, velar por el bien del paciente” (Torralba, 1998, pág. 314)*

De esta manera, el centro del cuidado no radica en el profesional que los otorga, en su acción, sino en la persona, de manera que pueda alcanzar el autocuidado de manera independiente, siendo el profesional un mero recurso para los momentos de incapacidad o bien de aprendizaje. Por lo que su principal misión es el acompañamiento, siendo este definido como:

*“caminar al lado del paciente, compartir con él los pensamientos sin confundirse con él, es arriesgarse hasta el punto en que uno se pregunta quien acompaña a quien, es reconocer, en tanto que cuidador, que el enfermo le enseñe, le transmite: le forma” (Llano, 1990).*

Y este, a su vez, enmarcado dentro de la relación terapéutica de ayuda, siendo definida por Bermejo (1997) como:

*“un proceso que, metafóricamente, se comprende bien con la expresión “caminar con” el ayudado. De este modo, incluso aconsejar no supone que se fomente la dependencia, ni que se dirija, ni decir al enfermo lo que tiene que hacer, sino un proceso de exploración de su situación, de comprensión de la misma, de apropiación responsable de reacción-respuesta activa estimulado por el agente de salud” (pág. 12)*

### 6.2.1. Relación de ayuda

Por ser Enfermería una profesión basada en la relación enfermera-paciente, y esta basada en el servicio al otro, la relación de ayuda se halla inserta en su dimensión ontológica, llevándola a cabo mediante todo su hacer, siendo el marco referencial en actitudes y habilidades interaccionistas (Bermejo y Carabias, 1998).

En esta relación podemos observar unas actitudes sin las cuales no se puede establecer. Según Roger (1989) estas son la empatía, autenticidad y aceptación incondicional. A estas, debemos añadir la concreción, inmediatez, autorrevelación y confrontación (Marroquín, 1982).

En cuanto a la primera, la actitud empática se define como *“la capacidad de percibir correctamente lo que experimenta la otra persona [...] y comunicar esta percepción con un lenguaje acomodado a los sentimientos del ayudado”* (Bermejo, 1997, págs. 19-20), por la que el profesional puede ponerse en los zapatos del otro; no consiste en un mero comprender, sino en vivenciar las percepciones (Bermejo, 2012). Esta actitud es necesaria para la empatía como terapia; esta comienza por una fase de identificación donde el profesional, a través de la escucha, comienza a observar y comprender los mensajes que el ayudado quiere transmitir, indagando en aquello que hay oculto bajo las palabras o gestos, de modo que se capte la experiencia de manera total (Bermejo y Carabias, 1998).

Tras este nivel, el profesional se incorpora experimentando una repercusión en él, pues lo transmitido puede recordar a modo de espejo experiencias o fenómenos acaecidos en la vida del profesional. No consiste en reprimir lo que acontece durante esta etapa; al contrario, consiste en observar lo que ocurre en el interior del profesional, de modo que pueda contrastar por simpatía lo que se está relatando y reviviendo. De esta manera, el profesional se convierte en una persona vulnerable como el ayudado, siendo ambos heridos por la existencia pero con potencial sanador, siendo el profesional un sanador herido, pudiendo mirar la herida ajena desde la propia (Bermejo, 1997; Bermejo y Carabias, 1998).

Como último movimiento en esta terapia, el profesional toma distancia, de modo que alcance objetividad respecto a la experiencia y poder colaborar en el autocuidado del ayudado. De lo contrario, el profesional perdería su individualidad anclándose en la simpatía, por lo que es necesaria una nueva

actitud, la empatía (Bermejo y Carabias, 1998). Esta consiste en un “*proceso mental de exclusión activa de los sentimientos inducidos por otros. [...] Nos permite no dejarnos arrastrar por las emociones ajenas, saber separarse en la implicación*” (Bermejo, 2012, pág. 46). De no ser así, el profesional experimentaría lo que se conoce por fatiga por compasión, derivando en el bournout (Figley, 1995).

El beneficio a esperar durante esta terapia es que el ayudado se sienta reconocido y respetado, por la escucha, en su experiencia, pero, a la vez, ser ayudado en su autoobservación y comprensión mediante la guía experta (Bermejo, 1997). Así, “*implica un modo de compartir la emoción percibida por el otro “sintiendo con el otro” sin “sentir lo mismo que el otro”*” (Bermejo, 2012, pág. 22), para lo que es imprescindible la capacidad dialógica.

Otra de las actitudes pertinentes, como ya indicábamos, es la autenticidad o coherencia. Esta la podemos definir como:

*“la capacidad del ayudante de ser libre y profundamente él mismo, excluyendo así la distancia entre lo que siente interiormente y lo que manifiesta exteriormente”*  
(Bermejo, 1997, pág. 24)

Esta actitud imprescindible en el profesional se hace extensible al ayudado, pues lo contrario no sería eficaz ni sería eficaz la ayuda prestada, por lo que se requiere una libertad en ambas personas incluso en la confrontación de ideas. Esta última, a veces podría parecer negativa al enfrentar la realidad percibida por el ayudado con la que observa el profesional. Sin embargo, “*expresa el deseo de que crezca y sobrepase las contradicciones utilizando al máximo los propios recursos*” (Bermejo, 1997, pág. 27), de modo que pueda modificar la conciencia del ayudado ante sus posibles contradicciones que bloquean su afrontamiento, siendo mayor el grado la autenticidad cuando ambos se autorrevelan en sinceridad (Bermejo, 1997). Y para que se de esta, se requiere de la confidencialidad, siendo esta la virtud por la cual se vela por la seguridad del otro como ser vulnerable ante lo comunicado, entablando así una relación de confianza recíproca, aunque esta sea mayor por parte del ayudado (Torralba, 2002).

Por último, encontramos la actitud de aceptación incondicional, la cual consiste en:

*“la acogida calurosa del enfermo con sensibilidad humana y con visión positiva del mismo. La aceptación incondicional supone un estar a favor del enfermo por encima de todo, estar por él, por su persona, más allá de sus compromisos”*  
(Bermejo, 1997, pág. 15)

Aun siendo la última en ser desarrollada, es la primera en la relación de ayuda, pues sin ella la persona no comunicará lo necesario por un sentimiento de juicio y condena. Sin embargo, por esta actitud, el profesional se capacita para realizar escucha activa, la cual es el fundamento indispensable de la relación de ayuda, pues no todo tipo de comunicación es terapéutica (Bermejo y Carabias, 1998).

En la auténtica comunicación, la que propone la relación de ayuda, el emisor no transmite un mensaje sino que se transfiere a él por entero mientras acoge todo del receptor, tal como quisiera ser acogido, como si de una amistad se tratase. Por ende, es la relación basada *en la verdad*, sin máscaras ni alteraciones de la realidad, la que se encuentra en la relación de ayuda, siendo esta verdad la del paciente y no la del profesional, pues el fin y medio de toda esta terapia es el ayudado (Bermejo y Carabias, 1998). Por ello, tal como afirma Torralba (2002), sólo se dará una auténtica relación de ayuda cuando se eleva la escucha activa a un nivel ético reconociendo, mediante ella, al otro, haciéndole sentir escuchado, atendido y respetado en su *ser*.

Para que se de esta escucha activa, es necesario silencio, tanto a nivel interno como externo, por lo que el profesional deberá acallar las voces internas y observar los filtros que se manifiesten (Bermejo, 1997), manifestando en ello la confianza en lo que se escucha haciéndolo propio (Torralba, 2002). Sin embargo, existen diversas formas de escucha.

La primera se centra en lo corpóreo, pues esta manifiesta la importancia que atribuye el ayudado a la comunicación. En segundo lugar tenemos la observación, por la que se obtienen los datos de la comunicación no verbal. En último lugar, la escucha de la comunicación verbal, la cual se completa las anteriores para captar el mensaje íntegro y comprender al ayudado (Bermejo y Carabias, 1998).

Y si el objetivo de la escucha activa es hacer sentir al otro escuchado y comprendido, el profesional debe manifestarlo, siendo varias las maneras. La

primera es la respuesta refleja, por la que se devuelve el mensaje a nivel verbal y no verbal, reiterando, aclarando o reformulado el componente emocional. Consiste en traducir el mensaje recibido en otros términos para mostrar la comprensión del mismo (Bermejo y Carabias, 1998).

En otro nivel más concreto, el profesional puede centrarse en algún punto específico del mensaje donde se debe enfatizar para que el ayudado observe y tome conciencia de lo transmitido, pues, en ocasiones, detrás del mensaje que quiere transmitir el ayudado se encuentran otros datos subliminales de mayor relevancia que pueden determinar el centro del problema a tratar (Bermejo y Carabias, 1998).

Esta intervención o terapia, en Enfermería ha sido taxonomizada mediante lenguaje NIC como Escucha Activa (4920) (Bulechek y col., 2014, pág. 207), cuyas actividades hallamos en la siguiente tabla:

Tabla 14. *Actividades para realizar el NIC Escucha Activa.*

<b>(4920) Escucha activa: prestar gran atención y otorgar importancia a los mensajes verbales y no verbales del paciente</b>	
Establecer el propósito de la interacción	Identificar los temas predominantes
Mostrar interés en el paciente	Evitar barreras a la escucha activa
Hacer preguntas o utilizar frases que animen a expresar pensamientos, sentimientos y preocupaciones	Calcular una respuesta de forma que refleje la comprensión del mensaje recibido
Mostrar conciencia y sensibilidad a las emociones	Aclarar el mensaje mediante el uso de preguntas y retroalimentación
Centrarse completamente en la interacción eliminando prejuicios, presunciones, preocupaciones personales y otras distracciones	Verificar la comprensión del mensaje mediante el uso de preguntas y retroalimentación
Utilizar la comunicación no verbal para facilitar la comunicación	Recurrir a una serie de interacciones para descubrir el significado del comportamiento

Escuchar por si hay mensajes y sentimientos no expresados, así como el contenido de la conversación	Determinar el significado de los mensajes reflexionando sobre las actitudes, experiencias pasadas y la situación actual
Estar atento a las palabras que se evitan, así como los mensajes no verbales que acompañan a las palabras expresadas	Utilizar el silencio / escucha para animar a expresar sentimientos, pensamientos y preocupaciones
Estar atento al tono, tiempo, volumen, entonación e inflexión de la voz	

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Bulechek y col., 2014, pág. 207.

Si trasladamos esta terapia al ámbito del sufrimiento espiritual, la relación terapéutica de ayuda tiene por objetivo colaborar con la persona en la construcción de sentido por medio de la pedagogía de la posibilidad, debido a que si hay opciones, aún hay esperanza, tal como apunta Frankl (1990) en su logoterapia:

*“Cuidar de un ser humano que sufre consiste en reconstruir dialógicamente y responsablemente el Sentido. Esta reconstrucción debe desarrollarse en dos planos, en el marco del diálogo y de la responsabilidad social y ética. El diálogo es la clave para ahondar en el sujeto y entrever su sufrimiento y sus posibilidades existenciales”*  
(Torrallba, 1998, pág. 361)

Con esta intervención, la persona se siente reconfortada en su ser al ser reconocida y aceptada, adquiere habilidades para la aceptación de las emociones y sentimientos, colabora en la autoafirmación en cuanto a la experiencia vivida, ayuda en el autoconocimiento en libertad, autorresponsabiliza al ayudado, alivia la posible soledad, construye la relación interpersonal, y permite una mayor autocomprensión del profesional (Madrid, 2005).

Al igual que hemos hablado de estas tres habilidades psicológicas en la relación de ayuda, debemos completarlas con tres actitudes fundamentales para la atención espiritual: la presencia, la hospitalidad, y la compasión (Benito y col., 2011). La primera de ellas, la presencia, consiste en *estar* en tiempo y espacio con una conciencia plena; sin ella, no se pueden desarrollar las restantes. Por ello, la taxonomía NIC ha recogido esta terapia en su intervención (5340) Presencia:



Tabla 15. *Actividades para NIC Presencia.*

<b>(5340) Presencia: permanecer con otra persona, tanto física como psicológicamente, durante los momentos de necesidad</b>	
Mostrar una actitud de aceptación	Permanecer físicamente presente sin esperar respuesta de interacción
Comunicar oralmente simpatía o comprensión por la experiencia que está pasando el paciente	Establecer una distancia entre el paciente sin esperar respuestas de interacción
Ser sensible con las tradiciones y creencias del paciente	Establecer una distancia entre el paciente y la familia, si es necesario
Establecer una consideración de confianza y positiva	Estar físicamente disponible como elemento de ayuda
Reafirmar y ayudar a los padres en su papel de apoyo de su niño	Permanecer con el paciente para fomentar seguridad y disminuir miedos
Permanecer en silencio, si procede	Escuchar las preocupaciones del paciente
Establecer contacto físico con el paciente para expresar la consideración, si resulta oportuno	Ayudar al paciente a darse cuenta de que se está disponible, pero sin reforzar conductas dependientes
Ofrecerse a quedarse con el paciente durante las interacciones iniciales con otras personas de la unidad	Permanecer con el paciente y transmitirle sentimientos de seguridad y confianza durante los períodos de ansiedad
Ofrecerse a entrar en contacto con otras personas de apoyo (cura/rabino), si procede	

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Bulechek y col., 2014, págs. 376-377.

Y a su vez, esta va acompañada del contacto, pues a través del sentido del tacto se puede dignificar a la vez que herir. Es a través de la presencia y la corporalidad como el ayudado se siente dignificado y atendido en su fragilidad y sufrimiento (Torralba, 2002). Por este motivo, también el tacto ha sido recogido por taxonomía NIC como la intervención (5460) Contacto.

Tabla 16. *Actividades para NIC Contacto.*

<b>(5460) Contacto: proporcionar consuelo y comunicación a través de un contacto táctil intencionado</b>	
Evaluar la propia comodidad personal utilizando el contacto con pacientes y familiares	Dar un abrazo de afirmación, si procede
Evaluar la preparación del paciente cuando se le ofrece contacto	Colocar el brazo alrededor de los hombros del paciente, si procede
Evaluar el contexto del entorno antes de ofrecer contacto	Coger la mano del paciente para dar apoyo emocional
Determinar qué parte del cuerpo es mejor tocar y la duración del contacto que produce las respuestas más positivas en el receptor	Aplicar una presión suave en la muñeca, mano u hombro del paciente gravemente enfermo
Observar los tabúes culturales del contacto	Evaluar el efecto cuando se utiliza el contacto

Fuente: elaboración propia con datos extraídos de Bulechek y col., 2014, pág. 123.

Consiste en un acercamiento al otro, en un éxtasis hacia aquel que encuentro delante para hacerlo próximo, tal como apunta Lévinas (2003). Pero en los momentos de sufrimiento donde la persona no se reconoce, es indispensable una mayor sensibilidad, donde el contacto puede transmitir ese acompañamiento demostrando físicamente la cercanía del otro en su vulnerabilidad. Dice Lévinas (1997):

*“La caricia como el contacto, es sensibilidad. Pero la caricia trasciende lo sensible. No se trata de que sienta más allá del sentido, más lejos que los sentidos. [...] La caricia consiste en no apresar nada, en solicitar lo que se escapa sin cesar de su forma hacia un porvenir. [...] no es una intencionalidad de desvelamiento, sino de búsqueda: marcha hacia lo invisible. En cierto sentido, expresa amor, pero sufre por incapacidad de decirlo. Tiene hambre de esta expresión misma”* (págs. 267-268).

Esta ternura hecha carne mediante la caricia, es lo que Boff (2002) considera como la mayor imagen del cuidado. No consiste en tocar sino en una actitud por la

cual se transmite cariño, cercanía y dignidad a la persona que se acaricia, siendo el mismo ser de la persona a lo que se pretende acceder. Por ello, sólo se dignificará cuando se contacte con el mayor respeto a todo el sistema persona y no sólo la mera piel, renunciando a todo tipo de utilitarismo por el amor que se expresa. Es este amor a la persona que se halla delante del profesional lo que restaura la dignidad perdida, ya bien sea por enfermedad como por otra cualquier circunstancia.

Y para completar la triada actitudinal que propone Pellegrino, debemos diferenciar entre la empatía como habilidad psicológica y la compasión como actitud. Esta última se puede considerar como un impulso hacia el otro que sufre, perfeccionando la empatía, la cual no mueve la voluntad. Ante la emoción provocada por empatía ante el mal ajeno, el profesional se estremece en su interior provocando un deseo de aliviar el sufrimiento del otro al sentirlo parte de él, pero no desde un paternalismo sino desde la autorresponsabilidad del paciente. Por ello, en la compasión podemos observar la gratuidad, proximidad y hondura en la relación interpersonal (Quinzá, 1998). Y de esta compasión surge la misericordia, como la emoción que provoca el sufrimiento del otro y que le mueve a regenerarle integralmente, pudiendo identificarla como un *sentir con*, en cuanto la compasión es un vivir *con-pasión* el sufrimiento del otro. Así lo refiere Bermejo (2012):

*“En un primer momento la compasión implica una especie de fusión con el otro, de lo que se deriva que se tome partido y se realicen juicios de valor en su defensa, contrariamente a la empatía, que no es sino una herramienta de percepción y de reconocimiento. La compasión está relacionada con el sufrimiento y con las emociones negativas y tiende a pasar al acto para remediarlo. La empatía permite comprender todas las emociones, tanto positivas como negativas. La compasión conduce a un estado emocional de carencia, de febrilidad o de inacabamiento mientras el problema no se haya solucionado. Se podría decir que no hay compasión sin empatía, pero un cierto nivel o modo de vivir la empatía es posible sin la compasión”* (pág. 66)

Por ello, la empatía la podemos enmarcar dentro del ámbito psicológico, en cuanto la compasión es una virtud, según Torralba (2002), pues esta se adquiere mediante el ejercicio de la misma. De modo que, en cuanto más la ejercito, mayor destreza se adquiere para observar, comprender y aliviar el sufrimiento del otro diferenciándola de un mero sentimentalismo, de modo que también es un medio

para la trascendencia del profesional. Así, en relación al enfermo:

*“Significa ponerse en su piel, pero sin robarle su identidad, sin invadir su mismidad. La auténtica compasión busca el desarrollo de la autonomía ajena y no su dependencia y servidumbre” (pág. 89)*

**SEGUNDA PARTE**  
**MARCO METODOLÓGICO**



## **CAPÍTULO VII. OBJETIVOS**

### **7.1. OBJETIVO GENERAL**

- › Describir los cuidados espirituales de Juan de Dios bajo la dirección de Juan de Ávila según taxonomía enfermera NANDA-I, NIC, NOC.

### **7.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- › Identificar las características de la espiritualidad de Juan de Dios y Juan de Ávila.
- › Comparar la espiritualidad de ambos autores, similitudes y diferencias.
- › Describir los cuidados espirituales de Juan de Dios y Juan de Ávila
- › Realizar un análisis comparativo de la práctica de los cuidados espirituales en la obra de ambos autores.





## CAPÍTULO VIII. MATERIAL Y MÉTODO

Para la consecución de nuestros objetivos, la metodología empleada fue la historiográfica para aproximarnos a un fenómeno acaecido en el pasado a través del análisis documental. Este método, según la época, ha adoptado diversas perspectivas, pasando de interpretaciones más individuales al más estricto objetivismo del hecho histórico materialista. Por este motivo, la historia ha sido parcial, olvidando la complejidad del espacio-tiempo que proporciona la comparación constante entre presente-pasado; se perdió el influjo entre lo individual y colectivo, siendo esa confluencia la tendencia actual articulándose sobre dos ejes: el comportamiento y la estructura social (Aróstegui, 1995). Con ello, pretendemos volver a la *“exposición, explicación, interpretación y análisis de la historia de los acontecimientos”*, según refiere Elliott (2010).

Siendo así, este trabajo se llevó a cabo siguiendo el enfoque de la Historia de las Mentalidades debido a que el interés del mismo se halla en *“averiguar la manera como los hombres del pasado percibieron los hechos que vivieron”* (Ortega, 1992) o *“tratar de bucear en las diferentes formas de pensar de los seres humanos y de las sociedades”* (Amores, 2012).

Frente a otros estilos narrativos cuyo centro recae en los hechos, este propone crear un nexo de unión entre los mismos y las percepciones de sus actores a través de sus valores y creencias que promovieron o inhibieron sus comportamientos. Por ende, nos permitió realizar una triangulación entre *“una representación mental, un comportamiento y la relación entre ambos”* (Ortega, 1992). Y, a su vez, este dentro de la comunidad social en la que se gestan, desarrolla, y finaliza. Sin embargo, debido a que la historia de las mentalidades es más colectivo que individual, debimos utilizar aspectos del método biográfico moderno, el cual permite una dialéctica entre lo universal y comunitario, y lo individual y singular, para volver a lo social; de este modo, podremos observar la influencia entre lo particular, grupal, y lo general en una constante cooperación trascendiendo el fenómeno (Ferrarotti, 1981). Dice Aróstegui (1995) sobre las ventajas de la comparación: *“mejora la utilidad del trabajo histórico, ayuda a formular problemas nuevos, fija mejor el «territorio» sobre el que se trabaja,*

*permiten generalizar y controlar las conclusiones. En otros son ventajas explicativas: permiten definir mejor cada uno de los fenómenos comparados, pueden establecer mejor las «causas» o la relación entre fenómenos, etc.”*



Figura 3: Entre lo individual y lo cultural.

El fenómeno que propusimos estudiar fueron los cuidados espirituales enfermeros, pero este en una persona concreta, San Juan de Dios, el cual era inserto en una sociedad que le hacía individuo, pero que, a su vez, él influyó sobre ella, creando una sinergia creativa, donde San Juan de Ávila tiene un papel predominante en su ser histórico. Hay que añadir que, frente a otros enfoques históricos que inciden en las estructuras sociales o económicas, nosotros nos centramos en las personas más desfavorecidas con las que Juan de Dios creó comunidades o grupos, por lo que podremos centrarnos en “*el estudio de las vidas y sentimientos de las clases más depauperadas, y no sólo de las élites*” (Amores, 2012), de modo que podamos reconstruir el influjo de Juan de Ávila y el contexto socio-cultural, sobre Juan de Dios, y este a su vez sobre el resto de actores y la cultura de los cuidados.

Sin embargo, por la temporalidad del fenómeno, no podemos adentrarnos a estudiarlo *per se*; por este motivo, nuestro foco de observación son los documentos por los cuales se manifiesta.

Esto nos llevó a cierto diacronismo entre lo anterior a la reforma enfermera llevada a cabo en la figura de Juan de Dios y el movimiento posterior, y de ahí al

presente, observando el transcurso del tiempo. Es la comunidad enfermera la que recibe nuestra atención investigadora, siendo nuestro protagonista un mecanismo adaptativo del tiempo y un referente en el hoy con el cual buscar la identidad profesional. Decía Collière (1999) que, ante el cambio de milenio, *“la profesión de Enfermería continúa haciendo notar su malestar por no sentirse reconocida, cuestionándose su identidad”*, instando a una búsqueda ontológica profesional. Hoy se ha alcanzado el reconocimiento social, por lo que es hora de retornar al mundo interno de la disciplina para, esencialmente, volver al *ser* (Hall, 1976), siendo la espiritualidad individual y profesional una de sus máximas características apreciables.

Ciertamente, estamos en épocas diferentes donde los constructos sociales profesionales no son comparables; sin embargo, esto no es un impedimento a nivel ontológico al reconocer que la vocación enfermera se ha perpetuado en el tiempo, diferenciándose por los conocimientos, prácticas, y las personas que la articulan, pero no en su naturaleza.

#### 8.1. FUENTES DOCUMENTALES.

Según los objetivos de nuestro estudio, pretendemos estudiar un fenómeno concreto de la vida de Juan de Dios influenciado por Juan de Ávila y el contexto socio-cultural. Y para ello, debemos remitirnos a los lugares privilegiados para estudiar el pasado: las fuentes. Estas se describen como:

*“todo aquel objeto material, instrumento o herramienta, símbolo o discurso intelectual, que procede de la creatividad humana, a cuyo través puede inferirse algo acerca de una determinada situación social en el tiempo”* (Aróstegui, 1995, pág. 189)

Nosotros definimos nuestras fuentes como el conjunto de textos donde podremos observar la espiritualidad y sus cuidados en San Juan de Dios y San Juan de Ávila. Debido al gran tamaño de la población que es posible identificar, es necesario acotar el campo, de lo contrario no sería factible la recolección ni su comprensión. La muestra se formó según las manifestaciones del fenómeno a estudio para conseguir los objetivos, siendo estos caracterizados por la espiritualidad y los cuidados acerca del sufrimiento espiritual.

Para la selección de los textos a analizar seguimos la regla de pertinencia, es decir, escogimos los textos adecuados que se ajusten al interés del presente estudio para la consecución de los objetivos. Además, debemos tener en cuenta que sólo contamos con un número determinado de textos procedentes del pasado. Para acotar la población seguiremos los siguientes criterios:

Criterios de inclusión:

- Documentos escritos de Juan de Dios.
- Documentos escritos por Juan de Ávila.
- Documentos escritos acerca de Juan de Dios.

Criterios de exclusión:

- Documentos biográficos de carácter barroco con intención de ensalzar lo sobrenatural
- Textos no espirituales
- Textos sin referencia a los cuidados

El tamaño muestral, aunque anteriormente abordado a priori, no pudimos acotarlo de forma rígida, sino de forma flexible y abierta pudiendo ser ampliado según fue avanzando el estudio refinando los criterios para alcanzar una representatividad teórica y alcanzar la saturación. Lo que adquiere relevancia a la hora de hacer el muestreo viene dado por la representatividad del mensaje, no por la cantidad de datos, sino la calidad del contenido (Glasser y Strauss, 1967).

Los textos históricos son documentos escritos lo más aproximados en el tiempo y en el espacio al fenómeno a estudiar. Con respecto a Juan de Dios, tomamos como biografía y fuente para conocer sus hechos respecto a los objetivos, la redactada por F. de Castro (1995), rector del Hospital de San Juan de Dios, siendo editada en 1584 e impresa en 1585. Esta obra se escoge de entre las diversas biografías existentes por el rigor con el que fue escrita y el objetivo de su publicación, siendo de carácter humanista. Después de la muerte de Juan de Dios coexistieron una gran diversidad de datos sobre él; Castro, tras realizar una investigación al no ser testigo presencial de la vida de Juan de Dios, resolvió poner por escrito lo siguiente en su prólogo donde podemos leer tanto su intención de veracidad como el motivo de redacción:

*“Habiendo determinado de sacar a luz Ilustrísimo y Reverendísimo Señor, la vida y maravillosos ejemplos de Juan de Dios, para la común utilidad y aprovechamiento de los fieles, claro dechado y ejemplo de sus compañeros, y que sucedieron en su oficio. [...] Y así lo que aquí pusiere, es lo que con muy cierta averiguación y verdad se ha sabido. De lo que principalmente nos hemos aprovechado es de un borrador que dejó un compañero suyo en todas sus peregrinaciones, hombre muy semejante a él en el espíritu y que son estilo llano escribió lo que se acordaba, como testigo de vista y de otros dichos de personas de crédito, que lo trataron y conocieron y hemos dejado lo que no esta tan averiguado, para que el prudente lector por lo escrito saque lo demás. Porque más conviene que quede mucho por decir, que no decir lo que tenemos por muy cierto” (pág. Al cristiano lector).*

Otros documentos a analizar serán las cartas redactadas por Juan de Dios. De entre ellas, sólo han llegado hasta nosotros 6, siendo 4 de ellas originales. Estas cartas iban destinadas a Luis Bautista, la Duquesa de Sesa y Gutierre Laso (Martínez-Gil, 2002). Lo interesante de lo epistolar es poder observar el ámbito privado de Juan de Dios; conocerle por sí mismo, al no ser redactadas para ser leídas fuera del interlocutor o por interpretaciones externas a él.

En cuanto a la carta destinada al joven jienense Luis Bautista (Martínez-Gil, 2002), hemos de indicar que fue escrita en tiempos de su primer hospital en la calle Lucena, cerca de la Pescadería. En ella, traza un pequeño compendio de vida cristiana personalizada, pudiendo observar la espiritualidad elemental de Juan de Dios. A su vez, acompaña a Luis a través de su búsqueda vocacional, ayudándole en el discernimiento de su vida (Fernández, Mina, Plumed y Torre, 2006).

A la Duquesa de Sesa fueron enviadas 3 de sus cartas, las cuales son de gran importancia por su estrecha relación con Juan de Dios. Doña María Sarmiento de los Cobos y Mendoza era hija de D. Francisco de los Cobos, Secretario de Estado del rey Carlos I, y D<sup>a</sup> María de Mendoza y Sarmiento, los cuales contaban con un amplio patrimonio. D<sup>a</sup> María Sarmiento, tercera Duquesa de Sesa, se casó con D. Gonzalo de Córdoba, quinto conde de Cabra y primer duque de Baena. Fueron grandes benefactores de Juan de Dios, e incluso la Duquesa promovió el encuentro entre él y el futuro rey Felipe II (Martínez-Gil, 2002). En las cartas se aprecia dos problemas relacionados con la familia de su esposo por el patrimonio y su no descendencia, y la soledad de la Duquesa ante las contiendas bélicas de su marido,

por lo que se dedicaba a gobernar el patrimonio (Fernández y col., 2006). En ellas se puede observar la estrecha amistad entre ambos, por lo que se observa el acompañamiento recíproco y el pensamiento en torno a los problemas que les suceden. A su vez, como colofón, en la tercera carta podemos contemplar la despedida de Juan de Dios ante la inminencia de su muerte, siendo un momento privilegiado para conocer su interioridad.

Por último, contamos con dos cartas destinadas a Gutierre Lasso, siendo un gran bienhechor de Andalucía. La primera, fue escrita demandando las limosnas que se habían depositado en su poder de varios señores; en la segunda, le refiere todas las deudas contraídas y las necesidades de su Hospital, aunque lo más importante es la venta de una viña heredada por Juan de Dios para recabar fondos (Fernández y col., 2006).

También estudiamos el proceso judicial del pleito por la propiedad del Hospital fundado por él pero no terminado antes de su muerte entre los hermanos del hospital de Juan de Dios y los frailes y convento del monasterio de San Gerónimo (Sánchez, 2007). En este proceso se llevó a cabo un interrogatorio a coetáneos en el tiempo y en el espacio de Juan de Dios. Este documento, puede aportar datos de testigos visuales sobre la vida y obra de Juan de Dios, al igual que opiniones al respecto de los hermanos y su vivencia de la espiritualidad heredada de Juan de Dios.

Por último, el proceso de beatificación de San Juan de Dios (Martínez-Gil, 2006). El proceso de beatificación se llevó a cabo entre 1622 y 1623 y recoge casi 500 testigos. El proceso apostólico fue entre 1625 y 1626, concluyendo con la beatificación el 21 de Septiembre de 1630. Por último, el proceso terminará en 1690 con su canonización, siendo celebrada al año siguiente. Dicho proceso consta de 63 preguntas a ser respondidas por testigos, en su mayoría, de Granada. Su elección recae por ser un documento legal, por lo que garantiza su autenticidad, y por la información que nos proporciona de testigos presenciales de la obra de Juan de Dios. Por este motivo, de todos los informantes del proceso, seleccionamos sólo a los de primera generación, aquellos que fueron testigos presenciales, pues con el transcurso del tiempo, la información pudo desvirtuarse por la cultura barroca de la época, la cual pone el acento en lo sobrenatural frente a sus cuidados.

Por otra parte, seleccionamos la obra *Audi, Filia* de Juan de Ávila (2007) como compendio de su teología espiritual y reflejo de su propia vida. Ante las grandes demandas de dirección espiritual que recibía, comenzó a redactar esta obra para describir el camino de vida espiritual, camino de contemplación y perfección. Su principal destinataria es doña Sancha Carrillo, hermana de un discípulo del Maestro. Parece ser que ya existía la obra en 1536, siendo esbozado en su año de proceso inquisitorial. Finalmente, verá la luz de forma impresa tras el Concilio de Trento en 1556 aunque sin su permiso. Será en 1564, en su segunda edición, cuando el Maestro dé su aprobación con los retoques pertinentes tras lo acordado en Concilio.

También incluiremos en nuestra muestra el sermón que predicó el día de San Sebastián en Granada (Martínez-Gil, 2002), siendo predicado el 20 de Enero de 1534, y se cree que podría ser el sermón con el que Juan de Dios se convirtió.

Por último, debemos hablar del Epistolario del Maestro (de Ávila, 2003), siendo 3 de ellas destinadas a Juan de Dios (Martínez-Gil, 2002). En la actualidad, contamos con 263 cartas en las cuales se aprecia la relación de acompañamiento espiritual con aquellos que le solicitan atención en sus diferentes estados, siendo las cartas enviadas a personas enfermas o con sufrimientos de una gran riqueza para observar su pensamiento al respecto. De igual modo que ocurre con las cartas de Juan de Dios, a través de estos documentos, podemos apreciar la riqueza interior de Juan de Ávila, sus intenciones reales sin la presión social de su contexto, además de observar cómo realiza su atención espiritual directa.



*Figura 4.* Fuentes documentales.

A su vez, realizamos una búsqueda bibliográfica sistemática en las siguientes bases de datos, con el propósito de enmarcar los textos y realizar las inferencias necesarias para su consecuente interpretación, formando nuestro Marco Teórico, de modo que nos adentre en el espacio-tiempo del fenómeno y los documentos a analizar:

- Archivo-Museo San Juan de Dios, Casa de los Pisa
- Biblioteca de la Universidad Católica de Murcia
- Biblioteca de la Universidad de Murcia
- Biblioteca Regional de Murcia
- Google Académico
- Google Book
- Cuiden
- Hemeroteca Cantárida
- Metabuscador BUSCAM de la Universidad Católica de Murcia

Las palabras clave que utilizamos para ello fueron: Enfermería, cuidados, cuidados espirituales, Renacimiento, España, Humanismo, San Juan de Dios, San Juan de Ávila, espiritualidad, necesidades espirituales, persona, cuerpo, espíritu, salud, enfermedad, salud espiritual, orden, libertad, obediencia, responsabilidad, igualdad, jerarquía, honor, seguridad, propiedad privada, propiedad colectiva,



verdad, arraigo, seguridad, riesgo, sentido, perdón, sentido, gratuidad, soledad, silencio, símbolos, rituales, oración, sufrimiento espiritual, cuidados espirituales, acompañamiento espiritual, apoyo espiritual y facilitar el crecimiento espiritual.

## 8.2. INSTRUMENTO

Para llevar a cabo nuestro estudio, confeccionamos una parrilla o tabla de categorías de análisis que se aplicaron sobre los textos a analizar. Las categorías que propusimos fueron de lo general a lo específico, del objeto general del cuidado como ser personal, a la dimensión espiritual, pasando por sus necesidades, por las cuales la persona al no tener cubiertas sufre; y de ahí, a los cuidados espirituales para alcanzar la salud espiritual e integral. De este modo, podemos estructurar las categorías de análisis en dos principales:

1. Espiritualidad: aspectos de la vida del hombre en relación al mundo trascendente y al misterio.
2. Cuidados: actuación hacia el hombre para mejorar su estado de salud en su dimensión y necesidades espirituales cuya enfermedad es el sufrimiento.

A su vez, la categoría espiritualidad se dividirá en las siguientes a través de las necesidades espirituales de Weil (1996) y Torralba (2003), de acuerdo a la Pastoral de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la actualidad (2012). Ciertamente hay otras sistematizaciones de necesidades espirituales; nosotros optamos por estas debido a que parten de la salud y no de la enfermedad, como encontramos en cuidados paliativos, y su carácter laico y filosófico, siendo una estructura para todo hombre en cualquiera de sus estados:

- |                         |                           |
|-------------------------|---------------------------|
| 1.1. Orden              | 1.11. Propiedad colectiva |
| 1.2. Libertad           | 1.12. Verdad              |
| 1.3. Obediencia         | 1.13. Arraigo             |
| 1.4. Responsabilidad    | 1.14. Sentido             |
| 1.5. Igualdad           | 1.15. Perdonar            |
| 1.6. Jerarquía          | 1.16. Ser perdonado       |
| 1.7. Honor              | 1.17. Orar                |
| 1.8. Seguridad          | 1.18. Simbólico-ritual    |
| 1.9. Riesgo             | 1.19. Soledad-silencio    |
| 1.10. Propiedad privada | 1.20. Gratuidad           |

La categoría cuidados se dividió en generales y espirituales, siguiendo esta última la siguiente clasificación:

- 2.1. Persona
  - 2.1.1. Cuerpo
  - 2.1.2. Espíritu
- 2.2. Cuidados
  - 2.2.1. Enfermedad
  - 2.2.2. Salud
  - 2.2.3. Atención
- 2.3. Cuidados espirituales
  - 2.3.1. Sufrimiento espiritual
    - 2.3.1.1. Causas
    - 2.3.1.2. Manifestaciones
  - 2.3.2. NIC Facilitar el crecimiento espiritual
  - 2.3.3. NIC Apoyo espiritual
  - 2.3.4. Otros
- 2.4. Salud espiritual

Una vez organizados los datos por unidades de registro y su codificación según las anteriores categorías, se inició el análisis en profundidad.

### 8.3. TÉCNICA DE ANÁLISIS

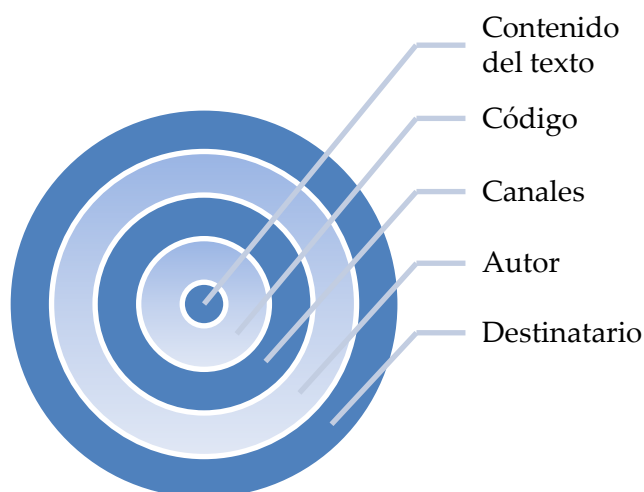
Para llevar a cabo este trabajo, la técnica empleada fue el análisis de contenidos. Según Mayring (2002), consiste en:

*“una aproximación empírica, de análisis metodológicamente controlado de textos al interior de sus contextos de comunicación, siguiendo reglas analíticas de contenido y modelos paso a paso, sin cuantificación de por medio”*

Por lo tanto, es una lectura e interpretación del contenido de un documento escrito. Esta lectura es un modo de organizar y analizar información para posteriormente interpretarla de modo científico, es decir, de forma sistemática, objetiva, replicable y válida. Al ser el sujeto a estudiar de carácter escrito, nos permite tomar distancia en el tiempo y en el espacio del autor sin los beneficios del

comentario del autor, por lo que debemos hacer una lectura étic más que émic para llegar a su interpretación. Para llegar a esta lectura fiel tuvimos en cuenta los siguientes aspectos (Ruiz, 2003):

- Lo que se refiere al contenido mismo
- Lo que se refiere al autor del texto
- Lo que se refiere al destinatario del texto
- Lo que se refiere al código utilizado
- Lo que se refiere a los canales del texto



*Figura 5.* Elementos para una lectura fiel (adaptado de Ruiz, 2003).

Del contenido de un mismo texto podemos obtener tanto información manifiesta como información latente, es decir, podemos inferir información acerca de características personales o sociales, e incluso del contexto. Aquí entra en juego el carácter simbólico que adquiere el texto que expresa a su vez los significados que quiere transmitir el autor en relación a su interpretación de la realidad. E incluso, el texto llega a poner de manifiesto mensajes sin la intencionalidad del mismo autor.

Para realizar el análisis de contenido, partimos de los textos tal como los encontramos. Para entenderlos, los tratamos como el escenario de observación del que obtenemos la información que se sometió a análisis e interpretación. Nos movimos entre el contexto, el texto y el mismo lector. En este proceso fuimos del

texto tomado como campo al texto de investigación a través de la codificación y categorización del mismo hasta obtener la saturación.

Para el análisis de contenido procedimos según el proceso de lanzadera, es decir, de forma cíclica y circular. Con frecuencia, después de procesar el texto en un primer momento, volvimos a releer los textos para enriquecer con la información adquirida.

Una vez seleccionados los textos y el problema a estudiar, comenzamos con la selección de los datos. Cada dato fue estudiado como unidad de registro pudiendo ser:

- Palabras
- Temas
- Caracteres
- Párrafos
- Ítems
- Conceptos
- Símbolos semánticos

Todo dato que guarde relación con el fenómeno a estudio fue considerado como dato a analizar siendo Texto de Campo. A partir de este Texto de Campo comenzamos la categorización de las unidades de registro.

La categorización consiste en simplificar el número de unidades de registro a través de clases o categorías, es decir, varias unidades de registro son clasificadas dentro de una misma categoría por ser esta común por algún criterio predeterminado. Mediante el proceso de categorización aplicamos unas reglas de forma sistemática para comprender mejor el Texto de Campo. Estas categorías, siguiendo a Bardin, deben presentar las siguientes características (Bardin, 1996):

- Exclusión mutua
- Homogeneidad
- Pertinencia
- Objetividad y fidelidad
- Productividad

A la hora de escoger nuestras categorías, debimos tener presente, según lo anteriormente expuesto, su flexible, pues conforme avanzamos en nuestro estudio

las categorías se fueron definiendo y completando hacia un sistema categorial cerrado, es decir, reafirmamos la flexibilidad del estudio cualitativo.

El proceso de categorización finalizó con la saturación teórica, lo cual se alcanzó cuando una categoría presentaba el número de datos necesarios para su descripción, es decir, aunque se añadiese un nuevo dato no aportaría nada nuevo (Glasser y Strauss, 1967).

#### 8.4. CUESTIONES DE VALIDEZ

En nuestro estudio, cuya muestra son textos escritos, podemos afirmar que durante todo el proceso, especialmente durante la observación, mantuvimos la objetividad sin realizar modificación alguna de los textos que sometimos a análisis. Esta fidelidad a los textos a los cuales nos acercamos, garantiza la objetividad de nuestro estudio. A su vez, en la etapa de categorización, nos guiamos por el diseño establecido en base a nuestras categorías de análisis, previamente definidas. Por lo tanto, no haremos manipulación de los resultados. Simplemente, fragmentaremos los textos en unidades de registro para poder comprender, desde las partes categorizadas, el todo.

La validez radica en nuestra recogida de información y análisis, observándolos, comparándolos y analizándolos de manera continua a través de las categorías en sus medios concretos. Y a su vez, este proceso se verá realimentado y reevaluado.

No pretendemos hacer una interpretación del fenómeno en base a una teoría, sino analizar el fenómeno, comprenderlo, para realizar la descripción. También, añadir que no pretendemos generalizar una teoría, sólo conocer ese fenómeno concreto. De tal forma que garantizamos la validez interna. Por último, en cuanto a las teorías revisadas en la bibliografía, responde a la necesidad de conocer en profundidad lo ya estudiado por anteriores investigadores que nos ayuden en la observación y la categorización de las unidades de registro. Esta revisión, se ha realizado de forma rigurosa según nuestros objetivos.

Por lo tanto, evitaremos en todo momento distorsionar la objetividad mediante la subjetividad del investigador y el sesgo. El punto de vista del investigador no afectará a los resultados del estudio, en todo caso, los enriquecerá.

Tuvimos en cuenta la totalidad de datos, considerandos todos en igualdad de importancia.

Será fiable en cuanto los textos no varían y no existen otros documentos conocidos en la actualidad, por lo que respecta a Juan de Dios y Juan de Ávila. A colación de la taxonomía enfermera, cuenta con la fiabilidad de que tanto NOC como NIC y diagnósticos enfermeros se presentan totalmente fiables por la evidencia científica que la avala. Podría variar en cuanto que la taxonomía es revisada cada dos o cuatro años, pero sustancialmente no varía. Para conseguir mantener la fiabilidad, mantendremos intacto el método creado a priori.

Además, las conclusiones serán avaladas por la triangulación de datos que realizaremos. Podemos concluir que nuestra triangulación se basará en los textos, las teorías de otros autores, y el propio investigador. La importancia de ésta reside en el propio tamaño muestral. La muestra de Juan de Dios queda abalada por los diferentes autores que la han puesto por escrito y en cuanto que, tanto en el proceso del hospital como en el proceso de beatificación, participan gran número de testigos diferentes que testimonian diferentes cuestiones a su vez estandarizadas.

#### 8.5. FUNDAMENTACIÓN Y DESCRIPCIÓN DETALLADA DEL PLAN DE ANÁLISIS

Al empezar el análisis, partimos de nuestra hipótesis inicial; según esta, el hombre de ayer y hoy sufre, por lo que Juan de Dios tuvo que cuidarlo en su dimensión espiritual. Así, comenzamos con un preanálisis donde intuimos que los textos sujetos a estudio mostrarían tanto la experiencia de sufrimiento espiritual en Juan de Dios, los cuidados que él recibió, y el cuidado del mismo en su reforma hospitalaria, siendo este cuidado prioritario para la Enfermería de ayer, por lo que se podría hacer extensible al hoy. Por ello, comenzamos por crear un esquema inicial desde nuestra primera impresión del objeto de estudio.

Tras esto, comenzamos la exploración del material a través de la codificación sistemática de los textos. El primer paso para explorar el material fue la segmentación de los documentos por medio de unidades de registro. Nuestras unidades de análisis se establecieron por categorías, subcategorías, y categorías específicas. Cada unidad de análisis fue compuesta por frases o párrafos siguiendo el principio de flexibilidad. Nuestra muestra, al estar compuesta por documentos

completos, llevamos a cabo una segmentación de los mismos para clasificarla por temáticas siguiendo las categorías establecidas a priori. Estos ítems los creamos siguiendo el interés simbólico de la totalidad de todo el documento pero para facilitar nuestro análisis establecimos unidades más pequeñas siguiendo el índice categorial. Hemos de señalar que nuestros temas son a su vez nuestras categorías, pues, como dice Bardin (1996), *“el tema es la unidad de significación de un texto analizado según ciertos criterios relativos a la teoría que guía la lectura”*. Es decir, la fragmentación de nuestros documentos muestrales depende de la intención misma de nuestro análisis y no de reglar formas gramaticales.

Para llevar a cabo el análisis de contenido usamos el programa informático MAXqda 10. Este programa, a semejanza de otros, ayudan a los investigadores en la parte mecánica del análisis, especialmente para identificar similitudes, diferencias y relaciones entre los diferentes datos. Es una herramienta para el investigador, el cual es irremplazable, pues el programa no realiza en sí el análisis, sino que facilita la tarea de organización del documento por categorías y su posterior búsqueda.

Dicho programa nos permitió la estructuración del texto por unidades y codificar el texto. Así, nos facilitó la búsqueda de los textos según la categoría asignada. También nos permitirá el indicar comentarios o anotaciones propias del investigador y la realización del informe de resultados.

Una vez llevada a cabo la codificación y categorización de las unidades de registro que nos permite clasificar los datos permitiéndonos llevar a cabo una descripción del fenómeno, al tener tanto categorías, subcategorías e ítems, podemos proceder de forma inductiva una interpretación mediante la inferencia. Hasta el momento sólo categorizamos mediante el sentido manifiesto del texto, aun así el texto no se agota en estos significados. Al contrario, el texto encierra un carácter simbólico que nos llevó a la interpretación de lo latente, oculto en él. Para este proceso se requiere de la inferencia. Este proceso se llevó a cabo mediante *“la integración de contenidos sugerida a tenor de la codificación, las reglas de análisis, los objetivos del estudio y los supuestos del investigador”* (Cáceres, 2003). Y además, aquí integramos un factor de gran relevancia, el contexto. Este contexto teorizado en el Marco teórico a través de la búsqueda bibliográfica sistemática es un referente para dicha inferencia, para establecer significados a lo categorizado, pudiendo llegar a

obtener mediante dicho contexto una información latente en la muestra. Así llegamos a la última parte del proceso mediante la cual realizamos una síntesis de las relaciones establecidas para su interpretación integral permitiéndonos hacer una descripción del fenómeno sometido a estudio de forma completa.

#### 8.6. LIMITACIONES DEL ESTUDIO

Una de las limitaciones del presente estudio, es la gran obra del Maestro Ávila, debiendo acotarla a los escritos presentados. Siguiendo nuestros objetivos, Juan de Ávila se presenta como una influencia privilegiada en la vida de Juan de Dios, al ser su director espiritual. Por ello, a través de su compendio espiritual *Audi, Filia* y todo su epistolario, podríamos apreciar su relación directa y su estilo de cuidador espiritual sin tener que recurrir a un análisis completo de su obra por la pertinencia de este estudio. A su vez, el resto de la obra del autor, presenta diversos fines, siendo los más importantes el desarrollo de la teología católica y la predicación pública, siendo esta de carácter institucional, por lo que no era representativo en los cuidados espirituales directos, aunque pueden ser una futura línea de investigación.



**TERCERA PARTE**  
**ANÁLISIS DOCUMENTAL**



## CAPÍTULO IX. ANTROPOLOGÍA, CONCEPCIÓN DE LA PERSONA.

*“Tal vez, lo que te hace grande  
no entienda de cómo y por qué.  
Tal vez, lo insignificante  
se ha visto en un barco de nuez”*

(Vetusta Morla, 2011)

La Historia de la Enfermería reciente nos ha legado un gran número de teorías mediante las cuales se definen las diversas formas de concepción de la profesión, su ser, saber y saber hacer, dentro de las cuales encontramos la definición que hace cada una de ellas de los cuatro conceptos del metaparadigma enfermero. Esta fundamentación teórica es la que enmarca las diversas formas que tiene Enfermería a lo largo y ancho del mundo de comportarse profesionalmente (Raile y Marriner, 2011).

Si lo trasladamos a nuestro objeto de estudio, debemos comenzar por aproximarnos a estos conceptos para comprender la visión subyacente de los conceptos del metaparadigma en Juan de Dios y Juan de Ávila para hacer una descripción analítica de los cuidados espirituales. De esto depende el enfoque que dieron a los cuidados, y más concretamente a los cuidados espirituales. El concepto de persona será el primero en describir puesto que según se conciba variará la comprensión o intervención sobre ella.

Si nos trasladamos al S. XVI, época marco de nuestro estudio, podemos observar una sociedad profundamente religiosa pero redescubriéndose a sí misma. La antropología, frente a la reforma protestante, tuvo que replantear sus bases y desarrollar su pensamiento para dar respuestas de manera clara, no escolástica. Esta antropología se desarrolla a través de la teología, por lo que el hombre se busca en Dios, y cuanto más se encuentra en Él, más se conoce a sí mismo.

La doctrina escolástica se encontraba encerrada en sí misma, investigando sobre asuntos de poca relevancia para la vida espiritual del hombre y cuyas fuentes

eran otras reflexiones teológicas sin recurrir a las fuentes primarias. La vida espiritual se reducía a cuestiones doctrinales, no existenciales, abandonando al hombre a meros rituales externos. Sin embargo, esto no eliminó la necesidad del hombre de encontrarse consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y las artes, y por último con Dios. Al contrario, esta ausencia creó en el hombre un ansia de redescubrir el mundo interior, sintetizar las palabras para más vivir; en resumen, volver a la fuente de esa vida que la encontraban en Dios, y este Dios dentro de cada hombre. Así, la mística comenzó en España a andar, a tientas al principio del siglo, pero con alas de águila en su madurez (Andres, 1994).

Juan de Ávila ciertamente fue un gran teólogo con un gran discurso doctrinal donde se puede apreciar sus altos conocimientos y su gran sabiduría de la teología precedente escolástica y patristica, pero haciendo una lectura transversal de sus escritos se aprecia un desinterés por la letra; al contrario, todo tiene un carácter existencial. Usa las fuentes teológicas para descubrir a Dios y experimentarlo, y de ahí unirse a él. Esto es la mística del Maestro, no hay un interés por explicar qué es el hombre sino experimentar al hombre, volver a él, renacer, para, mientras tanto, encontrar en él a Dios y que este crezca para que el hombre sea más humano y más divino. Mientras los escolásticos hacían largos discursos filosóficos, los místicos lo sintetizan todo abandonándose en el Misterio en el centro del hombre. Ciertamente, como teólogo de la época, sigue la doctrina tomista, pero como místico y buen conocedor de la Sagrada Escritura, utiliza a menudo los escritos paulinos para hacer una interpretación cristológica del hombre (Aranda, 2006).

Ávila (2007) descubre el origen de cada hombre en Dios “*como Criador nuestro*” (pág. 558), creado a su imagen y semejanza, pero que tras el pecado original su impronta quedó distorsionada; fue la Redención de Cristo como Mesías quien la restauró de su triste miseria esclava de las pasiones elevándolo no sólo a su dignidad primigenia, sino que lo diviniza a la altura de hijo de Dios por adopción.

Juan de Dios también concibe al hombre en esta misma tónica, como imagen de Dios e hijo del Mismo, llamado a entrar en comunión con Dios, con la humanidad y con toda la Creación. Lo podemos comprobar en palabras suyas cuando escribe una carta a la Duquesa de Sesa:

*“dando gracias a Jesucristo, luego que os levantéis por la mañana, por los bienes y mercedes que siempre os hace, por haberos criado a su imagen y semejanza y porque nos dio la gracia de ser cristianos; pidiendo después misericordia a Jesucristo para que nos perdone y rogando, en fin, a Dios por todo el mundo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589).

Pero antes de la existencia de la vida, como causa primera de toda existencia, el Maestro descubre que es Dios quien da el ser:

*“habéis de pensar quién érades antes que Dios os criase, y hallaréis ser un abismo de nada, y privación de todos los bienes. Estaos un buen rato sintiendo este no ser, hasta que veáis y palpéis vuestra nada y no ser”* (de Ávila, 2007, pág. 672).

Es decir, el hombre sin Dios es nada, su existencia depende de Él como su causa primera, centro de su esencia. Así mismo lo concibe Ray en su teoría de la atención burocrática como un ser creado por Dios, como Misterio del Ser (Raile y Marriner, 2011). Nosotros mismos no podemos escoger venir a la vida o no; según el Maestro es Dios quien en su esencia de amar nos creó para darnos la existencia con Él (Díaz, 2007). De tal forma, de esta nada Dios sacó la vida como un acto propio de su naturaleza de amor dando origen a cada hombre, a toda la humanidad.

*“Y después considerad cómo aquella poderosa y dulce mano de dios os sacó de aquel abismo profundo, y os puso en el número de sus criaturas, dándoos verdadero y real ser. Y miraos a vos, no como hechura vuestra, sino como a una dádiva, de la cual Dios hizo merced a vos. Y por tan ajeno de vuestras fuerzas mirad vuestro ser, como miráis al ajeno, creyendo que tampoco os pudisteis vos criar a vos, como criar a otro. Tampoco podíades salir de aquellas tinieblas del no ser, como los que quedaron en ellas”* (de Ávila, 2007, pág. 672).

Dios, como esencia y existencia pura, es el único ser que es por sí mismo, el resto como criaturas son dependientes de Él. Es cierto que el hombre es un ser substancial e individual, pero subsiste en sí como don gratuito y amado por Dios (Torralba, 2005):

*“Y mirad que, después de criada, no penséis que ya os tenéis en vos misma, porque no menor necesidad tenéis de Dios a cada momento de vuestra vida para no perder el ser*

*que tenéis, que la tuvisteis para, siendo nada, alcanzar el ser que tenéis. Preguntaos, ¿esta criatura está arrimada a sí, o a otro? ¿Susténtase en sí, o ha menester mano ajena? Y responderos ha el Apóstol san Pablo, que no está lejos Dios de nosotros, mas que en Él vivimos, y nos movemos, y tenemos el ser. Y considerad a Dios, que es el ser de todo lo que es, y sin Él hay nada; y que es vida de todo lo que vive, y sin Él hay muerte [...] Y pensad que estáis tan colgada de esta virtud de dios, que si ella faltase, en aquel momento vos faltaríades [...] Adorad, pues a este Señor con reverencia profunda como a principio de vuestro ser, y amadle como a continuo bienhechor vuestro y conservador de él [...] No tengo, Señor, qué buscar fuera de mí, pues estáis Vos más íntimo a mí, que yo a mí mismo, y que he de pasar por mí para entrar a Vos. [...] Y de ahí en adelante sabed hacer presencia a Dios dentro de vos con toda reverencia, pues Él está presentísimo a vos” (de Ávila, 2007, págs. 672-673).*

Podemos observar como el Maestro no concibe al hombre como un ser abstracto, abandonado en la nada formando parte de una totalidad sin identidad propia; Ávila lo concibe como un ser individual, personal, con existencia propia e interiorista, donde lo más esencial está dentro de cada hombre, como lugar de encuentro con lo Trascendente en el Amor (Andres, 1994). Así mismo lo concibe Eriksson en su teoría del cuidado caritativo, como un ser que se hace a sí mismo pero en relación con Dios, pues según esta autora es el dar y recibir amor lo que da un significado (Raile y Marriner, 2011).

Y si el hombre es imagen de Dios, ¿cuál es esta? Según la teología católica, Dios creó al hombre en un estado perfecto significado con la imagen del Paraíso, pues “*El fin de criarlle dios fue dalle una bienaventuranza para que estuviese eternamente glorificándole*” (de Ávila, 2003, pág. 753); Dios le concedió una serie de dones, dones sobrenaturales (santidad y gracia) y dones preternaturales (inmortalidad, integridad e impassibilidad) por los que se encontraba en total armonía consigo mismo, con los otros, con la naturaleza y con Dios (García, 1985); un estado de perfecta comunión donde caminase en la unidad del *ser* (Raile y Marriner, 2011). Si el Dios trinitario es una comunión perfecta de personas y creó al hombre a su imagen y semejanza, debemos decir que el hombre fue creado en esa comunión perfecta y con las capacidades necesarias para ello. El doctor desarrolla esta idea haciendo alusión al relato del Génesis:

*“Adán y Eva, cuando fueron criados, un solo lenguaje hablaban [...] un solo lenguaje espiritual hablaban en su ánima, el cual era una perfecta concordia que tenía uno con otro, y cada uno consigo mismo y con Dios; viviendo en el quieto estado de la inocencia, obedeciendo la parte sensitiva a la racional, y la racional a Dios; y así estaban en paz con Él y se entendían muy bien a sí mismos, y tenían paz uno con otro”* (de Ávila, 2007, págs. 539-540).

Sin embargo, aunque el hombre era feliz, el *ego* desestructuraste creció en el interior del hombre replegándolo hacia sí mismo separándolo de la vida; es lo que se denomina como pecado original (García, 1985). De este modo, iniciado el desorden interno, perdió esos dones apartándose de lo Trascendente, de la Naturaleza, del Otro y de sí mismo (de Ávila, 2007); fruto de ello es el mal, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte, el caos interno, etc. (O'Callaghan, 2014)

Es la paradoja del ser humano, siendo lo más elevado de toda la creación en cuanto a imagen y semejanza de Dios, a su vez se halla inclinado a la maldad creando una tensión interna entre el bien y el mal (Alonso, 2006). Según la teoría enfermera del cuidado caritativo, Eriksson indica que el hombre presenta tendencias duales, una tensión entre el ser y el no ser, tendencia entre la individualidad y la comunión de amor con los otros y el Otro, siendo este el principal cuidado, el retorno a la integridad (Raile y Marriner, 2011).

De tal forma el hombre se encuentra alienado, incluso puede llegar a no discernir el bien, incapacitado para trascenderse y siempre tomar el bien por elección (García, 1985). Podemos compararlo a un estado de esclavitud permanente a buscarse el hombre a sí mismo en todo (Díaz, 2007), por lo que el Maestro compara la condición humana con el orden animal llamando al hombre que vive según estas inclinaciones *“bestia”* (de Ávila, 2007, págs. 80-82; 558; 561). Se descubre en el hombre una incoherencia entre el bien que quiere para sí y el mal que realiza.

Según la antropología teológica, sólo por medio de una intervención divina que transformase al hombre lo podría llevar a vivir según la ley natural y divina (de Aquino, 2001), siendo Cristo quien lo restableciera de su caos interno (O'Callaghan, 2014).

En su vida terrena, muestra al hombre el amor sobrenatural, especialmente con su Pasión y Muerte, culmen de la Historia de la Salvación; Dios mismo se

ofrecería en rescate del hombre, y con su Resurrección divinizaría la naturaleza humana recuperando esta ciertas capacidades (Díaz, 2007). No quiere decir esto que el hombre dejase su debilidad, lo que quiere decir es que puede trascenderse (de Ávila, 2007). Esta posibilidad de tornar al equilibrio integral del hombre, según la teología católica y Juan de Ávila, se inicia con el ritual del bautismo, mediante el cual el hombre, por la fe, es elevado a la categoría de hijo adoptivo de Dios por la inhabitación del espíritu de Dios en el hombre, capacitando a este a entrar en comunicación recíproca con Dios (García, 1985; de Ávila, 2007; O'Callaghan, 2014). En esto es donde el Maestro encuentra la dignidad de la persona, en que Dios se hizo hombre y en que puede divinizarse:

*“Inefable merced es que adopte Dios por hijos los hijos de los hombres, gusanillos de la tierra. Mas para que no dudásemos de esta merced, pone San Juan otra mayor, diciendo: La Palabra de Dios es hecha carne. Como quien dice: No dejéis de creer que los hombres nacen de Dios por espiritual adopción, mas tomad, en prendas de esta maravilla otra mayor que es el hijo de Dios ser hecho hombre, e hijo de una mujer” (de Ávila, 2007, pág. 579)*

*“La estima en que Dios os tiene, no es por vuestro linaje, mas por ser cristiana; no por nacer en la sala entoldada, mas por tornar a nacer en el santo Bautismo. El primer nacimiento es de deshonra; el segundo es de honra. El primero de vileza; el segundo de nobleza; El primero de pecado; el segundo de justificación de pecados. El primero de carne que mata; el segundo de espíritu que aviva. Por el primero somos hijos de hombres; por el segundo hijos de dios. Por el primero, aunque somos herederos de nuestros padres cuanto a su hacienda, somos herederos cuanto a ser pecadores, y llenos de muchos trabajos; mas por el segundo somos hechos hermanos de Cristo, y juntamente herederos del cielo con Él; de presente recibimos el Espíritu Santo, y esperamos ver a Dios faz a faz” (de Ávila, 2007, pág. 753)*

En la teoría de la justificación, en desarrollo en esta época por la aparición del protestantismo, se hace hincapié en que esta Redención de la naturaleza humana es obra de Dios, y sin Él no se podría restaurar, como inicio y mantenedor del ser del hombre, pero también es obra del hombre, sin el cual no se podría realizar; es él quien acepta el rescate y participa en esta obra divina consintiéndola cooperando en esta Salvación, no sólo por el hombre individual sino la de toda la Creación



(Díaz, 2007). Por tanto, es obra tanto de Dios como del hombre, aunque el principio esté en Dios:

*“Tiene la Escritura este modo de hablar, para dar a entender que ni tenemos el bien en nosotros, ni le podemos conservar en nosotros; y algunas veces dice que los tales bienes no son nuestros, ni los obramos nosotros [...] Y porque no entendiase nadie que por esto el hombre no obra bien y con libertad, dice en otras partes que hace el hombre aquel tal bien, sin hacer mención de que lo hace Dios [...] Y así en otras muchas partes, para dar a entender que el bien que tienen lo tienen de Dios, y que en la buena obra concurren Dios y el hombre, mas que la gloria del uno y del otro se debe a Dios, pues todo el bien viene de Él [...] Y de esta manera se concuerda lo que el Concilio Tridentino dice, que la justicia es nuestra, porque por ella sujeta en nosotros, somos justificados; y lo que el Señor aquí dice, y en otra parte: La palabra que oísteis no es mía. Porque aunque esté en nosotros, no la tenemos de nosotros, sino dada de la mano de Dios; y por eso se dice ser justicia de Dios” (de Ávila, 2007, págs. 736-737).*

En contraposición del incipiente protestantismo que afirma la incapacidad del hombre por hacer el bien, la mística española reafirma y vive en la bondad del hombre aunque estén sus potencias debilitadas. Sólo es necesaria la experiencia del amor que transforma al hombre y restablece el equilibrio, pudiendo incluso colaborar con lo trascendental en su extensión en el mundo (Andres, 1994). Por ende, mientras las obras de misericordia en el mundo protestante caerán en desuso, y en consecuencia la Enfermería, en el mundo católico crecerán exponencialmente.

#### 9.1. MULTIDIMENSIONAL EN LA UNIDAD

Prosiguiendo con lo anterior, el hombre como ser en el mundo, según Juan de Ávila (2007), está compuesto por dos dimensiones creadas por Dios “*cuerpo y alma*” (pág. 725), nuestro ser exterior e interior, formando un único ser:

*“Pensad cómo os dio cuerpo y ánima, para que con lo uno y con lo otro trabajádes de le servir” (de Ávila, 2007, pág. 665).*

En los escritos avilinos se vislumbra al ser humano como un alma encarnada o un cuerpo espiritualizado, primando el alma por encima de la dimensión corporal de la persona. El alma del hombre es la forma de la persona, en cuanto el cuerpo es

la materia, según la concepción aristotélico-tomista; son indivisibles, pues toda existencia substancial requiere de materia y forma, por separado no pueden existir (Ruíz de la Peña, 1988). Pero aunque la persona es un ser con dos principios inseparables, el espíritu por su capacidad trascendente prima sobre las demás:

*“Y cuando algún hombre o mujer viéredes, no miréis mucho su faz ni su cuerpo; y si lo mirádes, sea para haber asco de él; mas enderezad vuestros ojos interiores al ánima que está encerrada y escondida en el cuerpo, en las cuales no hay diferencia de hombre a mujer; y aquella ánima engrandeced, como cosa criada de Dios, cuyo valor de una sola es mayor que todos los cuerpos criados y por criar.*

*Y así, despedida de la bajeza de los cuerpos, buscad grandes bienes y emprended nobles empresas, y no menores que aposentar a Dios en vuestro cuerpo y vuestra ánima, con entrañable limpieza de corazón”* (de Ávila, 2007, pág. 562)

Es ahí, en lo profundo del hombre donde se encuentra la sacralidad de la persona, su capacidad de trascendencia, y en ella Dios mismo (Vidal, 2011). Aun así, aunque la dignidad se encuentra allí, al entrar el alma perfecta e inmortal creada por Dios en contacto con la corporeidad, ésta queda inclinada al mal.

*“infundiéndose el ánima cuando es criada, queda manchada con el pecado original, habiéndola Dios criado sin él”* (de Ávila, 2007, págs. 752-753).

Pero su dignidad sigue intacta en lo profundo del hombre, en su centro, donde cuerpo y alma se unen (de Jesús, 1984). Es ahí en el centro donde el hombre se trasciende y puede entrar en contacto con lo sobrenatural exteriorizándose en el alma y en lo corporal. En lo anteriormente expuesto, podemos observar que el Maestro identifica en sus escritos la dimensión espiritual con el centro de la persona que Juan de Ávila a veces identifica con el corazón, lugar donde reside la voluntad y, por lo tanto, el amor. Ahí es donde se realiza la unión de voluntades entre Dios y el hombre, la inclinación hacia lo trascendente, la dimensión espiritual del hombre donde se entra en comunión con lo sagrado, con nosotros mismo, con el otro y con la creación (Ruíz de la Peña, 1971; Andres, 1994).

En el Antiguo Testamento se habla que el hombre es Nefes, un ser necesitado; es Basar, un ser que se relaciona con el cosmos mediante su corporeidad; es Leb, un ser racional; y es Ruaj, un ser trascendente abierto a Dios (Martínez 2002). En ello

podemos observar cierta semejanza con la definición de persona que hace la OMS como ser bio-psio-socio-espiritual siendo la dimensión biológica donde hoy en día recae la centralidad del hombre, al contrario de lo que ocurre en el Renacimiento español (Torralba, 2005). La filosofía de Scheler (2005) está en esta sintonía renacentista intentando conjugar la unicidad de la persona a través del ser espiritual, manifestando que la persona es un ser espiritual en su corporeidad, siendo esta dimensión espiritual la capacidad de trascendencia, la apertura al mundo. Frente a las ataduras que nos propone el organismo, la persona por esta dimensión puede superarla mediante su libertad pudiendo anteponerse a la misma. La libertad y responsabilidad del hombre frente a las circunstancias es lo que hace de la persona un ser espiritual. De igual modo, Frankl (1996) también enfatiza esta visión, pues es el espíritu quien encuentra un sentido a la existencia de la persona, y aunque el hombre sea esclavo, sigue siendo libre para dejar de sufrir y decidir el cómo experimentar un acontecimiento.

Pero, ¿por qué el Maestro ve al alma tan importante?, ¿por qué concibe a la persona como un cuerpo espiritualizado? Ávila descubre que es la interioridad lo que hace al hombre ser persona, su diferencia al resto de seres. Es el alma que por ser principio racional puede conocer el bien para su yo y buscarlo por la voluntad, pues como bien dirá él, un requisito indispensable es amarse a uno mismo; y esto es gracias a la libertad (Torralba, 2005):

*“es el señor con el pueblo como el ánima con el cuerpo: halo de consolar, avivar, calentar, substentar, y entrañablemente amar, y sentir mucho lo que al pueblo acaece, como siente el ánima lo que al cuerpo se hace: para que siendo semejable al Señor Jesu Cristo, que buscó el bien de los suyos, aunque con trabajo y pérdida propia, vaya a reinar con él para siempre adonde dé por bien empleados los trabajos que acá uviere pasado” (de Ávila, 2003, pág. 102)*

Por ello el alma es superior al cuerpo, por sus diferencias esenciales (Seifert, 1995):

*“Cuanto es mayor el alma que el cuerpo, y mucho mayor sin comparación, porque difiere cuanto difiere Dios de los criados, la diferencia de la enfermedad del cuerpo y la del ánima, sin pecado, cual es la ignorancia, el error, etc. Esa hay diferencia: la que hay del cuerpo al alma” (de Ávila, 2003, pág. 998)*

Y no sólo eso, sino porque la divinidad está en ella como también lo afirmará Juan de la Cruz (2010) en su mística, pues ni el peor mal puede echar a Dios del centro del hombre. En palabras de Juan de Ávila (2003):

*“pensando en Dios, que está muy cerca de sí, en la misma esencia de su ánima y en sus mismas entrañas”* (pág. 236)

Por ello siempre mirará por el bien del alma por encima de lo que acontezca en el cuerpo, pues lo trascendental se realiza en ella, aunque a través del cuerpo como medio de relación y materia del alma:

*“Sabido he que está Vuestra Señoría mal dispuesto, y no sé si me pene o si me goze, porque me parece aver causa para lo uno y para lo otro. Si a su cuerpo miro, compasión le tengo, porque es grave género de padecer el estar enfermo; si a su ánima, no puedo sino gozarme, porque confío de nuestro Señor que esta corporal molestia es para mucho bien de ella. Restas, que por una parte me pena su pena, y por otra me alegro de su ganancia: y cuanto más vale ánima que cuerpo, tanto es mayor el gozo de su bien que la pena de la enfermedad del cuerpo”* (de Ávila, 2003, pág. 103)

Siguiendo a Aquino, el Maestro identifica la razón con el alma, y de ahí su importancia sobre el cuerpo, pues rige la parte sensitiva y le ayuda a discernir el bien, llevando a la persona a su plenitud armónica a través de las mociones de su centro espiritual. Este mismo pensamiento lo encontramos en otros autores contemporáneos de Juan de Ávila como su amigo Fray Luis de León que siguiendo el mito del auriga platónica describe el gobierno del alma sobre los instintos de los sentidos por su entendimiento y voluntad (Martín M, 2012). Así, cuerpo y alma, en esa unidad indisoluble de naturalezas, ayudadas por lo espiritual, puedan alcanzar la perfección (Mouroux, 2001; de Ávila, 2003).

Así lo expresa Francisco de Osuna en su *Tercer Abecedario* tratando acerca de la integración de cuerpo y alma en la unidad de la persona. Es la razón quien debe guiar a la sensualidad, de tal forma que la razón sea obedecida por todas las potencias y apetitos; especialmente es quien debe domar los sentidos corporales para no ser engañada la persona y movida a la imperfección. No incurre en la condenación de esta sensualidad; al contrario, invita a educarla por la racionalidad amándola, pues quien ama sólo desea el bien, siendo este bien la consecución de lo

eterno (Andrés, 1973). Al contrario, como bien decía, se entristece por el mal que le puede acontecer al cuerpo como una enfermedad biológica, pero al ser un todo, prima la totalidad frente a las partes, aunque mire por cada dimensión; en este caso concreto, se puede observar el *yo soy mi cuerpo* por encima del utilitarismo materialista de la biología humana ya que el cuerpo es teomórfico y expresión de la interioridad de la personalidad individual (Torralba, 2005).

## 9.2. DIMENSIÓN CORPÓREA

Según Aquino (2001), el cuerpo es la materia de la persona, siendo esta mortal, en cuanto el alma es su forma e inmortal. Así el cuerpo sería la exterioridad del alma y el lugar donde se desarrolla, se expresa y se relaciona a nivel tanto horizontal como vertical. Decía Mounier (1997) que el hombre es su cuerpo, puesto que en él la persona piensa, siente, se relaciona y se trasciende, es el mediador del espíritu. Aunque la persona tiene una dimensión corpórea, hay algo en ella que trasciende al propio cuerpo; no disponemos de un cuerpo cual objeto, pues dejaríamos de existir al separarnos de él. La persona es su cuerpo, siendo la unidad de todas las dimensiones lo que configura el ser personal (Gordillo, 2011).

Juan de Dios, en esta sintonía, comprendió que sin cuerpo no hay persona, y que sin amar y cuidar el mismo, el hombre no se puede desarrollar ni ser; fue este el imperativo que le lleva a cuidar la salud integral de las personas para que, comenzando por el equilibrio biológico, puedan descubrir su ser trascendente:

*“así como un arriero cura y mantiene un animal para servirse de él, así conviene que le demos a nuestro cuerpo lo que necesita y de esta manera tengamos fuerzas para servir a Jesucristo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

No es un dualismo platónico donde el alma está exiliada en un cuerpo malo del cual hay que escapar; Juan de Dios entiende que somos cuerpo y así es nuestra forma de ser en el mundo, pero hay que educar al cuerpo como más tarde veremos cuando hablemos de sus inclinaciones. El hombre es *Homo viator*, por lo que se va haciendo, educando, en cuanto que es libre y responsable de sí mismo y de lo externo a él (Ruíz de la Peña, 1988). Podríamos afirmar que consiste en poner lo interno y externo en coherencia hacia la virtud que invita el espíritu.

El hombre, mediante su razón, debe guiar las potencias y apetitos del cuerpo para que sigan el camino del espíritu y la persona en su integridad, puesto que la carne tiende hacia el placer y el descanso pudiendo impedir el desarrollo personal, considerando estas inclinaciones como un enemigo del alma (de Aquino, 2001); ejemplo de esto es Juan de Dios que *“con obras de mucha penitencia mortificaba su carne, y la hacía servir al espíritu”* (Catro, 1995, pág. 58). La mortificación no era un fin en sí mismo sino sólo un medio al que había que atender, porque muchos que se iniciaban en estas prácticas se quedaban con la parte negativa enfermiza sado-masoquista; Juan de Ávila siempre remite a un experto para que guíe a la persona en la educación corporal, pues la templanza y la medida también son para estas prácticas. Así le vemos a él mismo aconsejar a un dirigido:

*“Dizenme que Vuestra Merced trabaja mucho: querría que se templasse, á lo menos en las confesiones, porque cierto somos de carne, la qual es flaca aunque el espíritu sea fuerte: y no querría verle como yo estoy de indiscretos trabajos, que á cada sermón me da una calentura. Esto es en quanto á lo del cuerpo, en lo qual encomiendo que ni sea regalado ni demasiadamente lo trabaje”* (de Ávila, 2003, pág. 30).

Una de las maneras de motivar la educación de las pasiones del cuerpo era tener la muerte siempre presente, por lo que Juan de Ávila (2003) insiste reiteradamente en la necesidad de tener la muerte y la sepultura del cuerpo siempre en la memoria para no olvidarnos de lo que es importante, pues *“el mal del cuerpo se passará, el bien del ánima no”* (pág. 104); tal y como decía Heidegger, el hombre es un *ser-para-la-muerte* (Ruíz de la Peña, 1971):

*“sabréis cómo lo habéis de regir, mirando el fin en que ha de parar; como quien se pone al fin de la nao, para desde allí regirla mejor”* (de Ávila, 2007, pág. 666)

*“También aprovecha dar con el cuerpo en la sepultura, según vuestro pensamiento, y mirar muy despacio cuan hediondos y cuáles están allí los cuerpos de hombres y mujeres”* (de Ávila, 2007, pág. 559).

*“Despreciadlo de corazón con todos sus deleites, atavíos y flor, y haced cuenta que ya está en la sepultura, convertido en una poca de tierra”* (de Ávila, 2007, pág. 562).

Tras la muerte, se creía y se cree que el alma irá delante de Dios para ser juzgada y el cuerpo irá al sepulcro a espera de la resurrección de la carne. El alma, por ser el capitán del barco, será quien rinda cuentas de qué ha hecho con su vida:

*“En esto que habéis oído ha de parar vuestro cuerpo; resta que oigáis lo que ha de acaecer a vuestra ánima, la cual será en aquella hora llena de angustias, acordándose de las ofensas que en esta vida hizo a nuestro Señor, y pareciéndose entonces muy grave lo que antes le parecía muy liviano. Será desamparada de sus sentidos, no podrá servirse de la lengua para pedir socorro a nuestro Señor, y entenebrecérsele ha el entendimiento, que aun pensar en Dios no podrá; y, en fin, poco a poco acercarse ha la hora en que por mandamiento de Dios salga del cuerpo, y se determine de ella o perdición para siempre, o salud para siempre”* (de Ávila, 2007, pág. 666)

*“Pensad cómo caeréis en la cama, y cómo habéis de sudar el sudor de la muerte; levantarse ha el pecho, quebrantarse han los ojos, perderse ha el color de la cara, y con grandes dolores se apartará esta junta tan amigable del cuerpo y del ánima. Amortajarán después vuestro cuerpo, y ponerlos han en unas andas, y llevarlos han a enterrar, llorando unos y cantando otros. Echarlos han en una sepultura chica, cobijarlos han con tierra, y después de haberos pisado, quedaros heis sola, y seréis presto olvidada.*

*Pensad, pues, todo esto que por vos ha de pasar. ¿Qué tal estará vuestro cuerpo debajo de la tierra? Y cuan presto se parará tal, que cualquiera persona, por mucho que os quiera, no os pueda ver, ni oler, ni estar cerca de vos. Mirad allí con atención en qué paran la carne y su gloria”* (de Ávila, 2007, pág. 665)

Juan de Dios en una de sus cartas invita a *“pensad cómo la muerte acaba y desaparece todo lo que este mundo miserable nos da”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590) pues solo el alma va delante de Dios a ser juzgada. Es un estilo pedagógico por el cual hablando en clave escatológica se insta a caminar hacia lo verdaderamente eterno. Con ello no queremos decir que se olvide lo terreno por la espera del cielo; al contrario, al descubrir lo importante de aquello, se revaloriza el tiempo imprimiéndole conciencia a la vida, su responsabilidad (Ruíz de la Peña, 2007). Por esto, ante tal meta que se quiere alcanzar, el Maestro Ávila propone imitar también mediante el cuerpo la vida de Cristo, pues es la corporeidad la expresión en el espacio-tiempo:

*“Y lo primero, y principio de cosas mayores, en que le habéis de imitar, sea en la exterior aspereza y mortificación de vuestro cuerpo, para que tengáis alguna semejanza con el suyo divino, tan lleno de trabajos y tormentos, mayores que se pueden decir. Miradle con mucha atención, cómo gusta hiél y vinagre; miradle en cuan estrecha cama está acostado; cuan desnudo está de ropa, y cuan vestido de tormentos de pies a cabeza; y cobrad vos esfuerzo para huir los regalos de vuestro cuerpo en vestidos y cama y comida. Y en esto, y en todo lo que buenamente pudiéredes, trabajad vuestro cuerpo, y hacedlo vivir en cruz (de Ávila, 2007, págs. 699-701)*

Sin embargo, recomienda la templanza como medida que rijan los cuerpos y su dominio, puesto que nos debe acompañar en buen estado durante nuestra vida (de Aquino, 2001). De ahí que no sea un desprecio ni algo negativo, sino algo bueno que hay que educar.

El cuerpo, como casa del espíritu, debe ser cuidado y atendido pues sin él no hay vida, no hay persona, por eso Juan de Dios recomienda a la duquesa de Sesa dedicar su tiempo en tres cosas, siendo una *“el mantenimiento para el cuerpo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590). Y en una época donde había tanta necesidad de cuidar los cuerpos, hubo la necesidad de personas encargadas de cuidar a aquellos que no tenían los medios necesarios, pues sin ellos su alma tampoco podría salvarse. Por ello indica Castro (1995) a este respecto:

*“Y así como tenía nuestro Señor tan liberalmente proveído de patriarcas y cabezas para todas las ordenes que en su Iglesia ha levantado, las cuales habían de ayudar a las almas en lo espiritual, desarraigando vicios y plantando virtudes por medio de la predicación y sacramentos, parece que faltaba orden particularmente se ocupase y fuese su instituto la hospitalidad, cura y sustento de los pobres que tanto nuestro Señor encargo, por falta de la cual no se curaban con aquella caridad y cuidado que convenía, ni se procuraba buscarlos con la diligencia que era menester de amonestaciones y sanctos exemplos, para que juntamente fuesen curados de las almas y de los cuerpos, como nuestro Redemptor hacía” (págs. 2-3).*

En Juan de Dios vemos tanto lo espiritual como lo corporal a la altura, se cuida el cuerpo para cuidar el alma, y a la inversa. Esta es la relación entre la interioridad y la exterioridad del hombre; la interioridad se expresa mediante el cuerpo, en cuanto lo sensible aportado por los sentidos del cuerpo es integrado,



mediante la razón, en el espíritu. De dicho equilibrio depende el desarrollo integral de la persona, por lo que a la hora de cuidar no se cuidan de forma independiente sino conjunta. No se contempla en Juan de Dios una objetivación de los cuerpos, sino una subjetivación de los mismos en la personalización de los atendidos (Torralba, 1998; Csordas, 1990):

*“Hermanos, dad gracias a Dios muchas, que os ha esperado tanto tiempo a penitencia; pensad en lo que habéis ofendido, que yo os quiero traer un medico espiritual que os cure las almas, que después para el cuerpo no faltara remedio; confiad en el Señor, que él lo proveerá todo (como suele a los que hacen de su parte lo que pueden)”* (Catro, 1995, pág. 33).

*“de suerte que la cura del cuerpo fuese medio para la del alma. Y jamás administró lo temporal a alguno, que con ello no procurase juntamente remediar el alma, si dello tenía necesidad”* (Catro, 1995, pág. 67)

Pero si hay un lugar donde el cuerpo es revalorizado es a través de la creencia en la resurrección de la carne, en el juicio universal del último día. En él, se creía que alma y cuerpo volverán a juntarse aunque este último ya no sea como lo conocemos, sino transformado. En ese momento materia y forma volverán a su unidad (Ruíz de la Peña, 2007; de Aquino, 2001):

*“Y después darle han un cuerpo, que, aunque sea el mismo en substancia que acá tenía, mas será tan diferente en la salud, vida y otras cosas, que se alegrará con él mucho más que acá le da pena. Toda entera, señora, toda entera, cuerpo y alma, ha de estar bienaventurada y hermoçada”* (de Ávila, 2003, pág. 391)

Muestra de ello es la forma en la que quedó el cuerpo en su muerte, cuya interpretación que le dieron hace alarde de su santidad al poner su cuerpo al servicio de Dios (Tanqueray, 1930).

*“Y sucedió una cosa harto digna de admiración, y que no sabemos que se lea de otro ningún santo, sino de S. Pablo el primer ermitaño: Que después de muerto quedó su cuerpo fixo de rodillas sin caerse por espacio de un cuarto de hora, y quedara así hasta hoy con aquella forma, si no fuera por la simpleza de los que están presentes, que como lo vieron así, les pareció inconveniente, si se helaba, para podello amortajar. Y así lo*

*quitaron, y con dificultad lo estiraron para amortajallo, y le hicieron perder aquella forma de estar de rodillas.” (Catro, 1995, págs. 82-83)*

### 9.3. DIMENSIÓN ESPIRITUAL

El alma es aquella capacidad de raciocinio del hombre, lo que le permite conocer qué es lo bueno para la persona, lo moral o ético (de Aquino, 2001). Esta cuenta con unas potencias, memoria, entendimiento y voluntad, siguiendo la doctrina tomista, y cuya finalidad es ayudar al hombre descubrir la verdad y trascender a toda la persona (Vidal, 2011). Y es que según Aquino, el alma es lo creado a imagen y semejanza de Dios; no es que el cuerpo no sea imagen de Dios, pero sólo presenta vestigios de ella, ya que Dios no es de naturaleza corpórea (Ladaría, 1992). Por ello, Ávila siempre hace primar al alma pues es con ella como se sirve a Dios, a diferencia de Kant que prima la racionalidad como fuente de descubrimiento único de la verdad. Ávila (2007) indica que con el alma, no sólo se conoce la verdad, sino que descubre en ella a Dios aunque la vida sea un Misterio para el hombre (de Aquino, 2001).

El hombre presenta un deseo de conocer la verdad, como se puede observar en los momentos de dificultad; preguntas fundamentales como *quién soy o por qué a mí* nos remiten a este deseo de conocer, de descubrir una causa de los problemas que la teología mística y escolástica descubren en Dios, siendo Este quien da plenitud, perfección, y plenitud al hombre que busca (de Aquino, 2001; Díaz, 2007; Suarez, 1591; Galván, 2006).

El tema de los deseos es muy recurrente y podríamos decir que hasta central en sus enseñanzas. Sin ellos la voluntad no consiente y sin deseos no hay libertad, pero estos deseos se resumen en uno para la espiritualidad renacentista: Dios mismo como causa primera de toda la vida del hombre (Andres, 1994).

*“Busquemos a Dios, y bástanos. Él nos enseñará, consolará y hartará, sin haber más menester, porque a ninguno va mal sino porque huye de él” (de Ávila, 2003, pág. 267)*

El Maestro entiende que, mediante esta búsqueda y conocimiento racional, el hombre puede (de Aquino, 2001), ayudado por Dios, consentir en su voluntad

hacer la voluntad de otro, incluso sin entender del todo su propósito, ya que Dios es Misterio ante todo y es incomprensible para el hombre; pero no deja de ser un ejercicio de nuestra voluntad el aceptar lo incomprensible (Alonso, 2006). Cuando alguien ama y es amado, sólo desea el bien de aquel y confía en que se quiere el bien para sí, de ahí que no se tarde en obedecer y servir, pues Ávila (2007), en su mística, descubre en todos los acontecimientos de la vida actos del amor de Dios, incluso en los que aparentemente son dolorosos; y así, por amor a quien le ha amado, le sirve en todo. Esta alma sería bella para el Maestro, mientras que un alma inclinada al mal estaría enferma como también indicaría Teresa de Jesús (1984).

Y es que el hombre, según la teología católica, se halla inmerso en una batalla contra tres impedimentos de la perfección, que son tres lenguajes: el mundo, el demonio y la carne. Estos tres acechan a nuestras potencias para que no actúen según el bien, sino sólo según sus apetitos naturales (O'Callaghan, 2014); las tendencias de la dualidad del hombre, del ser y del no ser (Raile y Marriner, 2011).

*“Y aunque estos lenguajes no tengan orden en sí, pues son el mismo desorden, mas para hablar de ellos, reduzcámoslos al orden y numero de tres, que son: lenguaje de mundo, carne y diablo; cuyos oficios, como San Bernardo dice, son: del primero, hablar cosas varias; del segundo, cosas regaladas; del tercero, cosas malas y amargas” (de Ávila, 2007, pág. 540).*

De ahí que Ávila (2007) llame al hombre a entrar en este combate espiritual y siga la ley natural y divina pues *“el propósito del cristiano ha de ser morir o vencer, con la gracia de Aquel que ayuda a los que por su honra pelean”* (pág. 561). El hombre no se encuentra perfeccionado en sus potencias sino que puede usar mal su libertad y responsabilidad siguiendo sus instintos (Alonso, 2006). Fray Luis de León afirmaba que el hombre nuevo que está en potencia en el cristiano debe ir desplazando al hombre viejo, dándole muerte (Martín, 2012), pero no es cosa sencilla iniciarse en esta guerra, pues en su época, como el Maestro bien dirá, es una sociedad secularizada y poco entrenada en ello.

*“Y hay tantos de éstos, regidos por el freno de apetitos bestiales, bajos y altos, que no sé si por ser muchos, no hay quien eche de ver en ello. O, lo que más creo, es porque hay pocos que tengan lumbre para mirar qué miserable está un ánima muerta con*

*deleites carnales, debajo de un cuerpo especialmente hermoso y de fresca edad” (de Ávila, 2007, pág. 562)*

Y aunque cueste, el Maestro anima a entrar en esta batalla espiritual, pues aunque parezca recia y costosa, el premio de consentir las concupiscencias nos trae peor mal que las heridas que podríamos ganarnos con la batalla. En momentos de enfermedad, a modo de ejemplo, la persona entra en una batalla espiritual entre lo que es y lo que quisiera que fuese, el mal que le aflige y la felicidad a la cual está llamado. ¿Se puede ser feliz en estos momentos? ¿En la vejez?... El cuerpo puede dar problemas a la persona obstaculizando la vida del hombre, sin embargo por medio del espíritu puede redescubrirse, conocerse a sí mismo, comprender mejor al otro... obteniendo más que una mera estabilidad biológica. Para Juan de Ávila el fruto de esta batalla es el Reino de Dios, un estado de vida interior de amor, de justicia y de paz:

*“piense que se saca desta pelea mayor honra y riqueza que de otro qualquier vencimiento: la joya de aquello es una ciudad, o reino, o reinos; mas en fin, son de tierra y polvo: la de acá es el perdón de los peccados, los quales está fuerte; es la amistad de Cristo, el qual particularmente ama a los trabajados, porque Él lo fue, y vee en ellos imagen de él; es el fin la joya Dios, el qual se da a trueco de trabajos: y por esso se deve Vuestra Señoría animar a salir victorioso de aquesta pelea; y quando flaco se viere, mire a Jesu Cristo sudando y angustiado en la suya; y viendo a su Rey tan fatigado, haya vergüenza el caballero de tornar atrás por más trabajos que vengán: y pida esfuerço al mismo Cristo, que si Él no esfuerça, no ay fuerça” (de Ávila, 2003, pág. 105)*

Juan de Dios, en una de sus cartas, hablando de este combate, invita a la lucha espiritual, pues el cuerpo y el mundo pasan y con la muerte no podremos *“llevar con nosotros sino un pedazo de lienzo roto y mal cosido”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590).

En síntesis, podríamos decir que el espíritu es aquella parte de la persona que tiende a trascender el mundo, es un *ser-en-el-mundo* pero tiene la capacidad de ser frente al mundo. El hombre no se contenta con lo externo, quiere más, es el eterno insatisfecho. Y esto viene dado por la inclinación a la verdad y el bien; lo quiere aunque tenga dificultades para tender a ello. Por esta tensión el hombre experimenta la esperanza escatológica, la realización plena de estos anhelos de perfección en cuanto bien y verdad absolutos. Pero no sólo trasciende la

mundanidad, sino que también trasciende el tiempo, pues siendo un ser caduco, mortal, se niega a aceptar la muerte como fin, presentando la esperanza de dicha eternidad. Por lo que por esta tensión entre lo que es y lo que podría ser, el hombre, siendo consciente de dichos anhelos, podría comenzar una batalla contra aquello que le impide caminar hacia aquellos valores estéticos y trascenderse a sí mismo en el mundo y en el tiempo (Ruíz de la Peña, 1988).

#### 9.4. FACTORES ESTRESANTES DE LA ESPIRITUALIDAD HUMANA

##### 9.4.1. La carne

Por carne entendemos aquella tendencia del cuerpo al descanso y a los placeres desordenados. Son los impulsos hacia el placer que experimenta la parte sensitiva de nuestra alma frente a lo que es bueno para sí. Son las concupiscencias, las cuales siempre van con nosotros a través del cuerpo, y son excitadas por el mundo y el demonio.

*“La carne habla regalos y deleites; unas veces claramente, y otras debajo de título de necesidad. Y la guerra de esta enemiga, allende de ser muy enojosa, es más peligrosa, porque combate con deleites, que son armas más fuertes que otras. Lo cual parece en que muchos han sido de los deleites vencidos, que no lo fueron por dineros, ni honras, ni recios tormentos. Y no es maravilla, pues es su guerra tan escondida y tan a traición, que es menester mucho aviso para se guardar de ella. ¿Quién creerá que debajo de blandos deleites viene escondida la muerte, y muerte eterna, siendo la muerte lo más amargo que hay, y los deleites el mismo sabor? Copa de oro y ponzoña de dentro, es el falso deleite, con el cual son embriagados los hombres que no miran sino a la apariencia de fuera” (de Ávila, 2007, págs. 547-548).*

Estos deseos de placer de los sentidos como son la inclinación a vivir para comer o para el disfrute sexual es lo que se llama concupiscencia de la carne; además, encontramos la concupiscencia de los ojos que es la curiosidad y la avaricia, y por último la soberbia de la vida que es un amor propio en exceso, y según el Maestro, este enemigo suele atacar *“a los mozos y a los que tienen buena salud y regalada su carne”* (de Ávila, 2007, pág. 550). Para vencer dichas tendencias, el hombre debe privar a la carne de placer como el sueño y la comida para educarla

y ponerla al servicio de la integridad de la persona, y no vivir a la inversa (Tanquerey, 1930).

Así vemos a Juan de Dios animando a los custodios del Hospital Real de Granada a darle las palizas que creían terapéuticas aprovechándolas para mortificar su carne:

*“Dadle, hermanos, a esta carne traidora, enemiga de lo bueno, que ella ha sido causa de todo mi mal; y pues yo la obedecí, razón es que paguemos los dos, pues los dos pecamos”* (Catro, 1995, pág. 26).

Juan de Dios, que antes había sido regido por la carne, comenzó su combate espiritual quiere poner la carne al servicio del alma. Por esto indica que estas dos dimensiones, cuerpo y alma, deben mortificarse para servir a Dios. Así fue el resto de su vida, *“con obras de mucha penitencia mortificaba su carne, y la hacía servir al espíritu, no concediéndole aún lo muy necesario”* (Catro, 1995, pág. 58).

Pero para regir estos deseos Juan de Ávila (2007) indica que no se puede generalizar, *“no se puede dar una general regla que cuadre a todos; pues unos se hallan bien con unos medios, y otros no; y lo que daña a uno en su salud, a otro no”* (pág. 549). Cada persona debe estudiar cuales son los medios necesarios para templar sus tendencias y a la vez cuidar el cuerpo (de Ávila, 2007). Por una parte, el hombre en su entendimiento conoce lo que es bueno para sí, sin embargo, descubre que hacer frente a sus deseos le es costoso, siendo preferible no combatir contra estas tendencias por la dificultad de las mismas:

*“Muy mal se guarda la humildad entre honras, y templanza entre abundancia, y castidad entre los regalos [...] por una parte desea la castidad, y por otra hinche de manjares y de regalo su carne, y se da a la ociosidad; porque estas cosas no sólo no apagan el fuego encendido, mas bastan a encenderlo á quien muy apagado lo tuviere”* (de Ávila, 2007, pág. 549)

*“Un cuerpo que pluguiera a Dios que no hubiera más en él que ser trabajoso y vergonzoso. Mas esto es lo menos; porque es el mayor enemigo que tenemos, y el mayor traidor que nunca se vio, que anda buscando la muerte, y muerte eterna, a quien le da de comer y todo lo que ha menester. Un cuerpo, que por haber él un poco de placer, no tiene en nada dar enojos a Dios, y echar el ánima en el infierno. Un cuerpo perezoso*

*como asno, y malicioso más que mula; y si no, probad a dejarla sin freno, que ande él como quisiere, y descuidaos un poco de guardaros de él, y entonces veréis lo que tiene”* (de Ávila, 2007, pág. 549)

De tal forma, el hombre enseña a estas pasiones de la carne a vivir según la razón, estando al servicio del alma, sólo demandando lo necesario para vivir, aunque no se ha de perder la vigilancia:

*“Pues cuando la carne así estuviere obediente y templada, entonces estamos bien lejos de oír su lenguaje, y seguros de caer en la terrible maldición que echó Dios a Adán nuestro padre porque oyó la voz de su mujer. Antes nosotros hacemos a ella que nos sirva y oiga nuestra voz; y como a pájaro encerrado en jaula, le enseñamos a hablar nuestro lenguaje, y ella lo aprende, pues con presteza nos obedece. De la cual larga obediencia que a la razón tiene, queda tan bien acostumbrada, que si algo pide, no son deleites, sino necesidad, y entonces bien la podemos oír, según Dios mandó a Abraham que oyese la voz de su mujer Sara, que era ya muy vieja, y su carne tan enflaquecida y mortificada que no tenía las superfluidades de otras mujeres de menos edad; y de esta tal carne algo más podemos fiar oyendo lo que nos dice. Aunque no debemos tanto creerla, que su dicho nos baste; mas debemos examinarla por la prudencia del espíritu, porque la que pensábamos estar muerta no se haga engañosamente mortecina, y tanto más peligrosamente nos derribe, cuando por más fiel la teníamos”* (de Ávila, 2007, pág. 572)

Pero el hombre necesita ayuda tanto a nivel interno como externo, y esta ayuda última proviene, según el Maestro, de Dios a través de la oración. Sin embargo, no es el dominio de las pasiones el fin del combate, si no la paz que procede de tener templados los apetitos integrándolos en la persona. Juan de Ávila (2007) no habla de un estoicismo, sino de combatir contra este enemigo para unirse a Dios a través de todo el hombre. Por eso, refiere que mejor combatir buscando a Dios que tener templadas las pasiones buscando la autosatisfacción; al contrario, lo convierten en más insatisfecho (Morodo, 2014).

Juan de Dios, ya desde joven, fue preparándose lo que más tarde le llegaría, pero especialmente se preparó para la guerra de estos enemigos mediante lo terreno:

*“y así parece que nuestro Señor le quiso exercitar en estos dos oficios [...] especialmente el de la guerra, a la vida espiritual; que es tan propia a ella, que bien echa de ver el hombre, en comenzándola, que no le conviene jamás dexar las armas de la mano, peleando a todas horas con demonio, mundo y carne, como bien lo hizo Ioan”* (Catro, 1995, pág. 8).

Esto le ocurrió en sentido figurado para preparar el camino que comenzaría tras su conversión por el Maestro Ávila. Contra estos tres enemigos del alma le aconsejará, animándolo al combate:

*“sabed que lo que pelean como buenos caballeros en la milicia de este Señor hasta la fin, se gozaran con él en la gloria, y los que volvieran las espaldas como cobardes caerán en manos de sus enemigos, y perecerán para siempre; y cuando os sintieredes desconsolado y afligido (que no puede ser menos) de algunos trabajos y tentaciones, que suelen suceder a los que nuevamente comienzan a pelear las batallas del Señor, veníos a mí, que sabiendo los golpes y heridas que mas os dan pena, y las asechanzas con que mas os combate el adversario, con la gracia y favor de nuestro Señor llevareis medicina saludable con que sea curada vuestra anima, y nuevas fuerzas para pelear contra vuestros enemigos [...] de nuevo cobró fuerzas para menospreciarse y mortificar su carne, y desear ser de todos tenido y estimado por loco y malo y digno de todo menosprecio y deshonorra, por mejor servir a JesuCristo, que solo en sus ojos vivía y mejor encubría con esta sancta cautela la gracia de su mano había recibido”* (Catro, 1995, págs. 20-21).

Y mientras estuvo en el Hospital Real le dirá:

*“Ensayaos, hermano Ioan, ahora que tenéis tiempo, para cuando salgáis a pelear contra los tres enemigos por el mundo”* (Catro, 1995, pág. 25)

#### **9.4.2. El mundo**

Decía Roy que el entorno son todos aquellos elementos externos a la persona que influyen en el desarrollo y comportamiento del sistema humano, especialmente el carácter relacionador entre este y el hábitat en el que se encuentra, siendo la consecuencia de esta relación un comportamiento adaptativo al medio. Esto viene determinado por la cultura, pues de ello dependen las creencias o



valores que se le atribuyan a los elementos del medio y el estímulo que ejerzan sobre el hombre aportándole un significado, siguiendo a Leininger (Raile y Marriner, 2011).

En este sentido, con mirada retrospectiva hacia el S. XVI, ¿cómo se relacionaba el ser humano con el entorno? ¿Qué significado le atribuye a los estímulos del entorno? Según la teología de la época, el medio se identifica con la Creación de Dios; todo fue creado para y por el hombre, pero este lo esclaviza según sus intereses perdiendo el carácter espiritual; en vez de ser un medio para perfeccionarse, la persona lo utiliza para su interés egoísta (Tanqueray, 1930), o en palabras de Juan de Ávila (2003) *“desagradecimiento y de mal uso de lo que Dios te da y hacer barro y lodo con que ciegas y quedas enlocado”* (págs. 127-133). Por lo que el hombre debe combatir este enemigo, esta visión egoísta del entorno, para retornar al equilibrio originario (de Aquino, 2001), para volver a la comunión con la Creación, con los otros, consigo mismo y con Dios, tal como indica Erikson, creando oportunidades para lo que no es la persona pero que están en unidad con ella (Raile y Marriner, 2011). El hombre, en vez de descubrir en el medio la belleza armónica de la vida y ser una fuente de inspiración para su crecimiento persona, queda atrapado en los beneficios que de ella suscita:

*“Bien veo yo, que si los ánimos de los que miran las cosas hermosas, y de las que son hermosas fuesen puros en buscar a Dios sólo en las criaturas, cuanto ellas fuesen más hermosas, tanto más claro espejo les serían de la hermosura de Dios. Mas ¿adónde está ahora quien no tenga por [qué] temer lo que la Escritura dice: Que las criaturas son hechas lazo y cebo para los pies de los necios, que son los que usan de ellas para ofensas de Dios, quedándose en ellas, siendo ellas criadas para que por ellas sirviesen a Dios y subiesen a Él como por una escalera? De estos tales era en un tiempo San Agustín; y por eso lloraba después, y decía: «Andaba yo, Señor, feo por las criaturas hermosas que tú criaste» (de Ávila, 2007, pág. 760).*

Como bien indica el Maestro, la Creación entera es un medio para que el hombre descubra lo trascendente, su ser necesario frente a la contingencia de la vida, y por lo tanto se adapte de una manera más ecológica a su entorno (Raile y Marriner, 2011). Pero ante el gran problema de la época, el sentido del honor como estímulo contextual siguiendo la teoría de Roy (Hernández y Ruíz, 2003), Juan de

Ávila critica los significados dados a este mundo donde el linaje y la belleza externa, signos de la limpieza de sangre tan valorada, son lo que prima frente a la interioridad, convirtiéndose la gente que sigue esta doctrina en posible obstáculo de los que quieren ser espirituales.

*“No querría que os cegase a vos la vanidad que a muchos ciega, presumiendo de su linaje carnal [...] ¡Oh vanidad para burlar de los que de linaje presumen! Pues que todas las ánimas Dios las cría, que no se heredan; y la carne que se hereda, es cosa para haber vergüenza y temor [...] Voces manda dar Dios, y aun no las oyen los sordos; los cuales más se quieren gloriar de la suciedad que de la carne trajeron, que en la alteza que por el Espíritu Santo les es concedida”* (de Ávila, 2007, págs. 752-753).

Es esta vanagloria de la que habla el Maestro una de las causas que lleva a la deshumanización. El dinero, el poder, la honra, el trabajo, el culto al cuerpo... ídolos que ofrece la sociedad a la persona pudiéndolo apartar del bien común y del resto de la sociedad; por lo que el mundo se convierte en un enemigo del alma individual, pero a la vez colectiva, incurriendo en injusticias sociales que afectan a la salud integral de las personas (Tanquerey, 1930).

*“Si te da Dios honra, que había de ser para te mover a amar y servir al que te la envía, etc. no sólo se lo agradeces, antes usas de ella como de espada contra Dios y contra tu alma porque con ella te ensoberbeces y vienes a oprimir, etc”* (de Ávila, 2003, pág. 1000)

Según los valores y las creencias, el significado atribuible a los elementos del entorno, el hombre tendrá una intencionalidad recta hacia el bien o hacia el mal, causando desequilibrio interno y externo al sistema humano. En el S. XVI español, la honra era uno de los principales valores que regían la vida individual y social, todo hombre quería llegar a lo más alto mediante la apariencia movido por una envidia de las clases altas, haciendo despreciable todo aquello que no fuese prestigioso; sin embargo, Juan de Ávila (2007) descubre la verdadera honra en el ser hijo de Dios y no en el linaje humano, una dignidad igualitaria entre toda persona, siendo el mismo Dios el que renuncia a su dignidad para inhabitar en el hombre, de tal forma que la sociedad de la época pudiera redescubrir esta creencia invirtiendo los valores negativos de la honra castellana. Conociendo Juan de Dios

como trata el mundo a todos los hombres, también invitaba a todas las personas a luchar:

*“con sanctas y fervientes amonestaciones, como él mejor podía, encaminando a todos a la carrera de la salud predicando mas con vivas obras que palabras el menosprecio del mundo y la burlería de sus engaños, y el tomar su cruz y seguir a Iesu-Cristo”* (Castro, 1995, pág. 67)

En la biografía de Castro (1995), tratando sobre las prostitutas, indica las consecuencias que este enemigo ha causado en estas pobres mujeres, los malos tratos que han recibido:

*“para que vieses el pago que daba el mundo [...] porque unas estaban podridas las cabezas, donde les sacaban gruesos, y otras en otras partes del cuerpo, donde con cauterios de fuego, con gravísimos dolores les cortaban parte del y quedaban feas y abominables”* (pág. 40)

#### 9.4.3. El demonio

Como último enemigo de la perfección, la doctrina católica siempre ha mantenido la existencia del demonio como ángel que decidió libremente separarse del bien e intenta que los hombres hagan lo mismo (de Aquino, 2001). Para el Maestro, este es el peor enemigo (de Ávila, 2007) ya que inspira una serie de pensamientos que no proceden del propio hombre para engañarle en torno al camino de perfección y causar sufrimiento (de Aquino, 2001). Esta guerra comienza *“con pensamientos y feas imaginaciones del ánima”*, tras los cuales *“resulta el sentimiento en la carne”* y el hombre descubre que *“la fuerza con que vienen, y cosas que oye interiormente [...] no nacen de él, sino que otro las dice y las hace”* (de Ávila, 2007, pág. 550). Así explica los procesos psicológicos de este enemigo:

*“El asechanza que tiene para engañar es aquesta: alzarnos con la vanidad y mentira, y después derribar con verdadera y miserable caída. Ensálzanos con pensamientos que nos inclinan a estimarnos en algo, haciéndonos caer en soberbia y como él sepa por experiencia ser este mal tan grande, que bastó a hacer en sí mismo de ángel demonio, trabaja con todas sus fuerzas de hacernos participantes en él, porque también lo seamos en los tormentos que él tiene. Sabe él muy bien cuanto desagrada la soberbia a Dios, y*

*cómo ella sola basta a hacer inútil todo lo demás que el hombre tuviere, por bueno que parezca. Y trabaja tanto por sembrar esta mala semilla en el ánimo, que muchas veces dice verdades, y da buenos consejos y sentimientos devotos, solamente para inducir a soberbia, teniendo en muy poco lo que pierden en que uno haga algún bien, con que le pueda ganar todo entero, con el pecado de soberbia, y con otros que tras él vienen. Porque así como un rey suele andar acompañado de gente, así la soberbia de otros pecados” (de Ávila, 2007, pág. 573)*

Esta soberbia, esta voluntad de ser individualizado separado de todo, “*es tan malo de conocer –y por eso mucho de temer-, que algunas veces lo tiene el hombre metido tan en lo secreto de su corazón que él mismo no lo entiende”* (de Ávila, 2007, pág. 564). Como se observa, la mentalidad renacentista no contempla al demonio como un ser mitológico de leyendas medievales ni de posesiones, sino como una fuerza externa al hombre que mediante el ejercicio de la soberbia de la persona la aparta, a través de los pensamientos, de sí mismo y de los demás. Es el significado que la persona en su entorno social atribuye a algo o alguien lo que se manifiesta a través del cuerpo de la persona, como bien decía Csordas (1990). Ciertamente es que, al igual que muestra este antropólogo en sus estudios, en el Renacimiento español hubieron fenómenos donde las personas achacaban a los espíritus malignos sus instintos más humanos para disminuir la responsabilidad de sus actos, o bien cuando habían comportamientos u emociones diferentes declaradas ante la Inquisición. ¿Qué era demonio, el miedo a lo desconocido o el comportamiento diferente? Para los místicos, el miedo provenía del mal y los comportamientos diferentes eran muy humanos, sólo atribuían al demonio el origen de los fenómenos cuando estaban firmemente convencidos de que en honestidad ante la fe y ante la naturaleza humana era imposible explicarlo en el más estricto sentido antropológico (Csordas, 1990). Esta explicación de Juan de Ávila u otros místicos españoles renacentistas fue la causa de ser observados e inquiridos por los tribunales, puesto que se salían de la ortodoxia de la fe tradicional medieval por su humanidad.

Juan de Dios tuvo que guerrear contra este enemigo que a través de sus conciudadanos, es decir, a través del mundo, y viendo la gran caridad de este hombre, le atacaba para que no llegase a término su obra:

*“Sathanas nunca duerme de hacer guerra, por sí y por medio de sus ministros, a los que ve que se le han salido de su dominio y van camino en el servicio de nuestro Señor; porque algunos destos le ladraban y murmuraban, diciendo que todo era ramo de locura, que le había quedado cuando andaba por las calles sin juicio, y que presto caería, pues no llevaba fundamento” (Catro, 1995, pág. 37)*

A modo de recopilatorio, la persona para Juan de Dios y Juan de Ávila está constituida por cuerpo y alma en unidad, siendo el cuerpo la materia y el alma la forma de la persona. Por ello, el alma tiene primacía sobre el cuerpo, al ser esta de carácter racional por cuyas potencias -memoria, entendimiento y voluntad- la persona goza de libertad y responsabilidad. Sin embargo, los sentidos y las potencias se hallan desordenadas causando un desequilibrio interno que impide a la persona tender hacia la perfección. A lo que hay que añadir los tres enemigos del alma que se lo impiden. Por una parte tenemos la carne que siempre tiende al descanso y el placer, el mundo que llama a la persona a la honra y a instrumentalizar lo visible, y el demonio que se identifica con la psicología humana que pervierte los pensamientos.

Aun así, aunque la persona se halla en un momento histórico de caos, su naturaleza no está corrompida sino que debilitada, pudiendo hacer el bien a través de un camino de búsqueda de lo trascendente a lo que ellos llaman Dios.



## CAPÍTULO X. LA ENFERMEDAD Y SU ATENCIÓN.

*“Conté hasta tres para escapar,  
busqué la estela hasta un altar.  
Vi discutir al ying y al yang,  
apuñalarse por detrás.  
Y oí gemir y vi llorar  
como las fieras sin domar.  
Y justo allí dormías tú,  
me susurraste que al despertar, siguiera allí...  
para escucharlo todo,  
sin confesarte el modo  
de ser testigo en tu festín”*  
(Vetusta Morla, 2011)

Enfermedad, vejez y muerte: tres pruebas inquebrantables de las que el hombre rara vez puede escapar tarde o temprano; momentos en los que la persona experimenta su vulnerabilidad, su finitud. Pero estos cambios vitales se han interpretado a lo largo de los siglos de maneras diversas, estructurando la sociedad cotidiana según el significado que se le ha ido otorgando.

Por enfermedad entendemos el desequilibrio de la dimensión biológica de la persona, el cuerpo humano pierde su orden natural. Ayer como hoy, concretamente en el siglo XVI, las personas enfermaban; claros ejemplos de ello son tanto Juan de Dios como Juan de Ávila. El mismo Juan de Dios relata *“me fui a Alcalá; aquí estuve muy enfermo durante cuatro días”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 578), *“me encuentro muy atribulado, incluso malo de los ojos, y con mucha necesidad”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 585), escribe en unas de sus cartas. Incluso *“al bendito padre de haberle el puerco molido estuvo muchos días enfermo”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 204), cuenta un testigo presencial. Incluso:

*“subieron al hermano Ioan de Dios a una enfermería, donde le tuvieron en un cama ocho días muy maltratado y molido de lo que había pasado, sin declarar nada de lo que había pasado”* (Castro, 1995, págs. 62-63).

Al final de sus días, Castro (1995) indica en su biografía que *“de meterse en el río en tal tiempo, cobro tanta frialdad sobre la enfermedad que tenía, que aquexandole mas gravemente el dolor que solía, cayó muy malo”* (págs. 70-71), motivo por el cual moriría. Y en su última carta, previendo su muerte, indica: *“es tan grande el dolor que me causa mi enfermedad, que no puedo hablar, y no sé si podré terminar de escribiros esta carta”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 588).

Estas vivencias de enfermedad le llevaron a comprender a aquellos que por diversos motivos la padecían, no cayendo en la indiferencia; en solidaridad hacia los enfermos y por la compasión que le despertaban salía a socorrerlos:

*“Tan pobres y mal cuidados los vi, que me despedazaron el corazón [...] Me han escrito una carta que me han hecho quebrar el corazón de lo que en ella me dicen”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 580)

Al factor empático hacia el mundo de los enfermos hay que añadir su conciencia social ante la desigualdad de la sociedad española. Mientras a las personas no se les reconocía su dignidad, los caballos tenían cuidados de nobles:

*“Y así decía él, que le daba gran dolor, cuando estando en casa del Conde de Oropesa via en la caballeriza los caballos gordos y lucios y bien encubertados, y los pobres flacos y desnudos y mal tratados; y el entre si decía: Y como, Ioan, ¿no será mejor que entiendas en curar y apacentar los pobres de Iesu-Cristo, que no bestias del campo? Y sospirando decía: Dios me traiga a tiempo que lo haga. Y con este vehemente deseo, y como por entonces no via el camino que nuestro Señor le había de dar para serville (aunque le habia dado la voluntad), andaba triste y no tenía sosiego ni reposo, ni le daba contento ya el guardar las ovejas”* (Castro, 1995, págs. 8-9)

Así podemos verle rodeado en la época de su misión como enfermero de *“tullidos, mancos, leprosos, mudos, locos, paralítico, tiñosos y otros muy viejos y muchos niños; y además de éstos, otros muchos peregrinos y viandantes”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 575), *“pobres llagados”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 573):



*“Y así, como le iban acudiendo todo género de pobres y necesidades a que les socorriese, viudas y huérfanos honrados, en secreto, pleiteantes, soldados perdidos y pobres labradores” (Castro, 1995, págs. 35-36).*

*“No se contentaba con emplearse en esto, sino que también comenzó a tener cuidado de buscar los pobres vergonzantes, doncellas recogidas, religiosas y beatas pobres, y casadas que padecían necesidades secretas” (Castro, 1995, pág. 36)*

*“se curaban pobres de todo género de enfermedades, hombres y mujeres, sin desechar a nadie (como hoy día se hace) de calenturas, de bubas, llagados, tullidos, incurables, heridos, desamparados, niños tiñosos, y que hacia criar muchos que le echaban a la puerta, locos y simples, sin los estudiantes que mantenía, y vergonzantes en sus casas, como queda dicho” (Castro, 1995, pág. 48)*

Todos estos signos y síntomas e incluso enfermedades, no eran más que un grito de sus cuerpos revolucionarios ante las estructuras injustas de la sociedad, ante su pobreza. Podrían ser curados, paliados o aliviados, sin embargo el cáncer continuaba a estar pues nadie se había detenido a descifrar bien el lenguaje de los pobres, un lenguaje que denunciaba el cáncer de una sociedad espiritualmente enferma (Scheper-Hughes, 1997). Pero el aspecto social de la enfermedad fue ignorado por la medicina española renacentista, la cual se hallaba buscando las causas de las enfermedades biológicas en la teoría hipocrático-galénica sin una sistematización de su saber (Foucault, 1997). Esto llevó a que ciertas enfermedades no tuvieran una respuesta por parte de los estamentos y tuvieran que crear sus propias estructuras para encontrar su salud, pero de manera informal (López-Piñero, 2002).

La teoría de los humores de Hipócrates y profundizada por Galeno, teoría higienista-ambientalista, afirmaba que el ser humano estaba formado por cuatro humores que, en un entorno favorable, permanecerían en equilibrio (Barona, 1993). No sólo entendían ese entorno por el lugar óptimo en el que se encontrasen, sino en las condiciones psico-espirituales que lo favorecían; todo exceso o defecto provoca desequilibrio (Carmona, 2005), siendo la moderación la salud (Lindemann, 2001).

La enfermedad provenía por causas naturales propias del orden creado por Dios siendo los médicos los exégetas de la naturaleza, conocedores de estas leyes

sobre las que podían actuar para restablecer su orden. Sin embargo, había una causa primera, el Creador de dichas leyes, el cual podía actuar sobre ellas para algún fin sobrenatural; eran los teólogos y clérigos de la Iglesia los encargados de discernir e interrogar el por qué ocurría dicha enfermedad o epidemia para poder dar una explicación racional y actuar en consecuencia (Beltrán, 2006).

Pero para acudir a un médico era necesario un alto nivel económico, era un sistema liberal; los estamentos públicos no contaban con médicos, solo eran reclamados para toda la sociedad en momentos de epidemias, como acabamos de decir, a lo que hay que añadir que sólo se encontraban en las grandes ciudades. En el ámbito rural, mayoritario entonces, sólo había curadores y cuidadores informales, gente que sabía por la experiencia, no por la observación empírica, aunque sabían hacer. Son esos que desde dentro de la comunidad, con los mismos padecimientos y esperanzas, con las mismas connotaciones culturales, sabían que era la salud-enfermedad-atención de las gentes que recurrían a ellos (Menéndez, 2005).

*“parece que faltaba orden que particularmente se ocupase y fuese su instituto la hospitalidad, cura y sustento de los pobres, que tanto nuestro Señor encargo, por falta de la cual no se curaban con aquella caridad y cuidado que convenía, ni se procuraba buscarlos con la diligencia que era menester de amonestaciones y sanctos exemplos, para que juntamente fuesen curados de las almas y de los cuerpos, como nuestro Redemptor hacia”* (Castro, 1995, págs. 2-3)

Como ya indicábamos, para Juan de Dios toda persona enferma o no enferma tiene una dignidad intrínseca como hijo de Dios, y por tanto hermanos, *“hermanos del Criador”*, dirá Ávila (2003, pág. 297). No es una interpretación filantrópica del hombre, sino sagrada, por lo que ante tanto maltrato e indiferencia de sus conciudadanos por los pobres y enfermeros, despertó en Juan de Dios su vocación de *“procurar de veras el consuelo y remedio de los pobres”* (Castro, 1995, pág. 32), *“como si fueran sus hermanos”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 702):

*“Y viendo castigar los enfermos que estaban locos con él decía: Iesu-Cristo me traiga a tiempo y me de gracia para que yo tenga un hospital, donde pueda recoger los pobres desamparados y faltos de juicio y servirles como yo deseo”* (Castro, 1995, pág. 26)

La cuestión era mucho más social que de atención, pues:

*“en Granada se curaban en el hospital Real de bubas y en el hospital de Santa Ana enfermedades agudas y en hospital del Corpus Cristi heridos y en el de la Caridad mujeres”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 322)

Pero para acceder debían pasar primero por el médico, el mayordomo y el rector, para saber si cumplía con la especialidad que solicitaba y, por supuesto, tener cama para hospedarlo. Una vez hecho el triaje, era necesario conocer la prioridad de la persona en su acceso, es decir, conocer su posición social. Por lo que los que más necesidad tenían, que eran los pobres, eran excluidos muriendo en la calle por el mero hecho de ser pobres (Sánchez-Martínez, 1573). A este respecto, una persona testifica:

*“se han muerto esperando las dilaciones y determinaciones para ser recibido. Y para unos hay cama y para otros nunca la hay. Y esto sabe este testigo por haberlo visto en esta ciudad, en los hospitales de la Caridad, Veracruz y Corpus Cristi, y en otro que no nombre”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 384).

Una novedad de la atención de Juan de Dios fue su universalidad, es decir, su hospital general:

*“siempre está abierta la puerta para todo género de pobres, que es su [profesión]. Y esto fue su intención del dicho Juan de Dios, maestro Ávila y las demás personas que entendieron en ello, por la necesidad que esta ciudad de ello tenía. Y esto sabe de esta pregunta por la noticia que de lo que ha dicho en ella ha tenido y tiene, como dicho tiene”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 384)

En Granada no había ningún hospital general, de ahí su gran necesidad y la fama y devoción que la gente le tenía. Y más cuando no se abren las puertas a las personas, sino que se busca a las personas para que entren a él y sean cuidadas (Castro, 1995). Mientras en las Constituciones de los Hospitales indicaban los criterios de inclusión y exclusión para atender a las personas (García, 2014), Juan de Dios sólo fijó la necesidad como criterio. No se requería *“ni cedula de nadie ni licencia”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 299) como en otros centros donde el proceso burocrático estaba por encima de la persona en sí, *“sin prolexidades y longuras de*

*licencias de muchos, como se usa en todos los otros hospitales*" (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 327). Como rasgo de universalidad total en la atención, se puede observar que no es un centro para cristianos, sino para todos, incluso moriscos. Sólo era necesario nombrar a Dios (Sánchez-Martínez, 1573), pues como bien dice en una carta:

*"Es cierto que debéis ayudar a vuestros vasallos antes que a los extraños, pero dar acá o dar allá, todo es ganar: a más moros, más ganancia"* (Martínez-Gil, 2002, pág. 581)

Lo importante era atender sin mirar a quien, motivo por el que todos sus centros hospitalarios se quedaban pequeños para tantas personas. Así mismo lo atestigua lo que Juan de Ávila decía de él en los sermones (Sánchez-Martínez, 1573); ante la difícil toma de decisiones en relación a quién conviene más dar la limosna, Juan de Ávila indica que los vasallos de señores necesitados son la prioridad pero siempre que dicha limosna esté bien empleada, pues solían incurrir en despilfarro. De ahí que recomiende dar, como Juan de Dios hacía, a cualquier persona que estuviese necesitada e hiciese un buen uso de dichos bienes donados (de Ávila, 2003).

Esta situación sobre el estado de los pobres en la España renacentista, especialmente en la Granada de la primera mitad del S. XVI viene conceptualizada por la idea de limpieza social. El intento de regulación de la sociedad por clases presenta la necesidad de organizar las nuevas urbes mediante la secesión, el etiquetado de quién es quién mediante su poder adquisitivo y el linaje al que pertenece. Y las calles de Granada, por lo que se aprecia en los textos, estaban repletas de gentes de *poco valor* para las clases dominantes que preferían una ciudad acorde a sus necesidades, para lo que necesitaban eliminar esta situación. Y, pues, estas personas eran fuente de enfermedades que amenazaban a dicho estamento, se requería su encerramiento en el conocido Hospital Real de la ciudad (Felez, 2012). Ciertamente es que, siguiendo a Vives (1997), lo que se pretendía era erradicar la pobreza como epidemia y mal social, algo que había que evitar como el dolor o el sufrimiento, por lo que los hospitales se convirtieron en casas de acogida y de potenciación de la ociosidad y la holgazanería en la España moderna ya que se optó por el pensamiento de Soto (1965) defendiendo los derechos individuales frente al Estado. Esto llevó a una dicotomía entre el pensamiento estatal y el pensamiento

social despectivo hacia el pobre; sólo faltaba el despertar la conciencia al respecto de esta epidemia.

Para Foucault (1997), el hospital nace por la necesidad de recoger enfermos pobres que no tengan una estructura donde ser cuidados; hasta el momento, los enfermos eran cuidados por la familia como estructura fundamental. Sin embargo, ¿quién cuida a los mendigos y transeúntes?; la atención surgirá entre los pobres formando una familia de autoatención. Sus recursos tanto materiales como económicos eran escasos, por no decir nulos; abandonados a su suerte. Por ello la sociedad era la responsable de estas personas a través de sus donaciones y limosnas; el problema venía de su anonimato, de su no ser. Ciertamente es que el Estado creará centros con sus respectivos medios pero no serían eficientes, salvo en casos de protección de salud pública en cuanto a enfermedades infecciosas, aunque cual prisiones preventivas. La enfermedad, desde un punto de vista social será utilizada como medio de aislamiento para estratificar la vida urbana y, a su vez, para erradicarla. La solución a todo este caos que comenzaba en las crisis de subsistencia, la baja educación, la mala alimentación, etc. debía ser desde dentro del grupo y para el grupo, por el bien común, cuya responsabilidad recae en la globalidad del Estado, desde los ciudadanos.

Sin embargo, donde más se aprecia esta urbanización, estructuración social, es en el fenómeno de la *locura*. Esta no se consideraba, como cuenta la leyenda, como una posesión demoníaca que había que erradicar en la hoguera; se consideraba un mal natural, un desorden orgánico por el cual la persona carece de razón. Es un tipo de pobre al cual hay que atender socialmente pues está impedido de realizar trabajos, era considerado un pobre verdadero y, por lo tanto, destinatario de la caridad.

Estos enfermos eran cuidados en sus propias casas, como ocurre hoy en día en la mayoría de los casos; sólo se recurría a los hospitales cuando el enfermo podía infringirse daño a sí mismo o a otra persona. Para estos cuidados el Estado había establecido estamentos propios siendo sus cuidados, más que atenciones, desatenciones (Ventosa, 2000). Claro ejemplo de ello es Juan de Dios que tras su radical conversión es considerado loco por la sociedad por su comportamiento extravagante; y el motivo por el cual lo llevan al Hospital Real, lugar donde

custodiaban a los *locos*, era el miedo a que se hiciera daño e incluso llegase a la muerte, o a otros.

*“a los principios procuraron de hacelle algún regalo para que volviese en sí y nos desfalleciese, como la principal cura que allí se hace a los tales sea con azotes, y metellos en ásperas prisiones y otras cosas semejantes, para que con el dolor y castigo pierdan la ferocidad y vuelvan en si, ataronle pies y manos, y desnudo, con un cordel doblado le dieron una buena vuelta de azotes. Mas como su enfermedad era estar herido del amor de Iesu-Cristo, porque por su amor le diesen mas azotes y le trataran peor [...] como los enfermeros oían esto, pareciendoles loco malicioso, y deseandole curar de lo uno y de lo otro, añadían a la disciplina recios azotes, mas que a los otros que solo estimaban por locos. Y el, no por eso dexaba, debaxo de aquel color, de reprehendelles de los descuidos en que entendía que caían, lo cual todo le libraban en doblalle la ración en azotes; y asi por este medio padeció mucho más de lo que se puede decir, ofreciéndolo todo en su corazón a aquel por cuyo amor lo padecía, y por quien había tomado aquella empresa” (Castro, 1995, págs. 23-24).*

El concepto de locura como enfermedad no viene previo a la medicina o a la sociedad. Al contrario, es la sociedad la que delimita la delgada línea de la normalidad según su concepción de la enfermedad. Ciertamente es que la consideraban como trastorno natural del cuerpo pero qué es locura y qué no. En caso de Juan de Dios fue la sociedad quien determinó qué era connatural, qué querían en su sociedad y qué no; en síntesis, utilizaban la salud como un mecanismo de control apoyado por los poderes gubernamentales del momento para así poder crear la sociedad que querían diseñar. Y más concretamente, el tipo de urbanización que se estaba diseñando para la ciudad de Granada. Ciertamente es que por ser un personaje conocido previamente lo llevaron al hospital por una supuesta compasión, como se aprecia en el texto, pero ¿por qué motivo? (Menéndez, 2005). A ello hay que añadir la desatención a los *locos* del hospital, por lo que, a semejanza de los pobres, deben cuidarse entre ellos para sobrevivir.

Pero podemos afirmar que Juan de Dios no estaba enfermo mental debido al diagnóstico que realiza Juan de Ávila y la relación que se entabla entre ambos (Castro, 1995). Además, estando este en el Hospital Real tenido por loco le visitaba para consolarle y le anima a proseguir con el papel que realizaba para aumentar su

ascetismo (Martínez-Gil, 2006). Es de resaltar a este respecto un fragmento del *Audi, Filia* donde el Maestro insta a no ser excesivo en los comportamientos externos aunque sean promovidos por una santa devoción. Posiblemente esta misma idea fue dada a Juan de Dios, pues estando interno, llegado a un punto, deja ese comportamiento por otro más relajado sin aparentar *locura* (Castro, 1995):

*“Mas si con vuestro pensar sosegado, el Señor os da lágrimas, compasión y otros sentimientos devotos, debéislos tomar, con condición que no sea tanto el exceso con que se enseñoreen de vos, que os dañen a la salud con daño notable, o que quedéis tan flaca en los resistir, que os hagan, con gritos y con otras exteriores señales dar muestra de lo que sentís: porque si a esto os acostumbráis, vendréis a hacer entre gente, y con grande nota, lo mismo que en vuestra celda, sin lo poder resistir; de lo cual es razón que huyáis. Y por esto habéis de tomar estos sentimientos o lágrimas de tal arte, que no os vayáis mucho tras ellas, porque no perdáis por seguir las aquel pensamiento o afección espiritual que las causó. Mas tened mucha cuenta con que aquello dure, y de esto otro exterior y sensual (sensible, sentimental) sea lo que fuere. Y de esta manera podráis durar mucho tiempo el sentimiento devoto espiritual. Lo cual no hace el de la parte sensitiva o corporal, ni aun deja durar al espiritual, sino lo tiene para que no se vaya tras él”* (de Ávila, 2007, pág. 695)

Aun así, hasta que su fama no creció, la sociedad continuó *“diciendo que todo era ramo de locura, que le había quedado cuando andaba por las calles sin juicio, y que presto caería, pues no llevaba fundamento”* (Castro, 1995, pág. 37) creyendo que era locura puesto que su comportamiento y su conciencia social no eran habituales.

Para poder llevar a cabo la vocación que fue descubriendo a lo largo de sus años hasta despertar su conciencia plenamente en el Hospital Real y su futura alta por parte de enfermería, no bastaba con la mera voluntad; era necesario adquirir conocimientos, pudiendo haber sido adquiridos en el Monasterio de Guadalupe por mediación e impulso de Juan de Ávila, mientras se hallaba de retiro espiritual (Castro, 1995; García, 2003).

## 10.1. PERSONAL HOSPITALARIO EN LA REFORMA DE JUAN DE DIOS

Como en toda obra, los inicios fueron en solitario. Juan de Dios comenzó solo en la recogida, cuidado y sustento de pobres en los portales, plazas, hasta llegar a su primer hospital de la Pescadería y el siguiente de los Gomeles, aunque era ardua tarea para un solo hombre. Sin embargo su carisma era tal que pronto se le fueron anexionando personas para su labor.

Uno de los profesionales más importantes a contratar era el médico, oficio muy bien posicionado socialmente y de ámbito privado, para poder curar a los enfermos con medicinas, introduciendo la botica en el hospital para administrar lo necesario (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006).

Y para que Juan de Dios pudiese dedicarse a las tareas de dirección de la obra, las limosnas y cuidados de los enfermos, desde el primer hospital de la Pescadería *“proveyó de enfermeros, que le ayudasen a servilles”* (Castro, 1995, pág. 35; Sánchez-Martínez, 1573, págs. 274-275). Así empezó Antón Martín, antes de ser hermano mayor del hospital como consagrado a la hospitalidad. A su vez, había otras personas que, sin consagrarse, ayudaban como podían en esta labor social al más estilo de voluntariado (Sánchez-Martínez, 1573), pero se puede intuir que actuaban en el servicio de manera permanente:

*“otras muchas personas había en esta ciudad que ayudaban al dicho Juan de Dios al dicho ejercicio, aunque no traían el hábito que el susodicho y los demás nombrados traían”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 316).

Algunos enfermos, tras sanar de su enfermedad, solicitaban en agradecimiento servir en el hospital; estudiada la petición y aceptado su ingreso como trabajador, al más estilo hermano lego, se le asignaba un oficio según las habilidades del candidato, siendo unos destinados a pedir limosna y otros para servir a los pobres y enfermos. No tenían por qué ser consagrados, sino como decíamos, también podrían ser voluntarios o trabajadores (Sánchez-Martínez, 1573).

El hermano mayor era lo que hoy conoceríamos como el superior de la orden o presidente de una asociación, ya que aún la Orden religiosa no estaba fundada canónicamente, siendo su principal función *“la gobernación del dicho hospital”*



(Sánchez-Martínez, 1573, pág. 340) al igual que hizo Juan de Dios, primer hermano mayor de la futura orden hospitalaria, siendo este elegido entre los hermanos. Era el principal enfermero de la comunidad, el cual recibía tanto a los enfermos y pobres como las limosnas que recibía del resto de hermanos. A este cargo hay que añadir el de rector, siendo este elegido por el arzobispo de la ciudad, siendo uno de los rectores Francisco de Castro, biógrafo de Juan de Dios. Por último falta un personaje muy importante, al cual había de dar cuenta sobre el estado de los enfermos junto al médico para ayudar en el bien morir, el capellán o sacerdote, junto al escribano que redactaba los testamentos u otros menesteres legales (Sánchez-Martínez, 1573). En resumen, Juan de Dios:

*“tuvo y mandó en la dicha casa y los hermanos con él, curando y rigiendo los dichos pobres y cosas del dicho hospital. Y lo mismo ha visto en el hospital que ahora está edificado, teniendo el mando, uso y ejercicio del dicho hospital los dichos hermano mayor y hermanos que sucedieron al dicho Juan de Dios. Porque este testigo, después que se pasaron donde están, llevaba algunas veces limosnas de testamentos y las daba al dicho hermano mayor juntamente con el rector, puesto por su señoría reverendísima en el dicho hospital, y le daban carta de pago, sin que en ello entendiesen frailes jerónimos del dicho monasterio”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 382).

Juan de Ávila (2003) se lamenta de la carestía de personas dedicadas al cuidado y sustento de pobres y enfermos, pero reconoce que es vocacional y no para todos, pues son pocos los que saben descubrir la sacralidad de la persona enferma. Así escribe a un cuidador sobre el respeto ante los enfermos recordando la dignidad de la persona:

*“Y traiga siempre delante sus ojos al mismo Señor puesto en la cruz y cercado de nuestros pecados y de nuestros dolores, y por él esfuércese a sufrir pesadumbre de pobres y a saber llevar a cada uno como es menester, haciéndose todo a todos para que aproveche a todos”* (pág. 568).

## 10.2. CUIDADOS DE JUAN DE DIOS SEGÚN EL MODELO DE HENDERSON

En cuanto a la Necesidad de respirar con normalidad podemos ver a Juan de Dios que *“a los niños les quitaba los mocos”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 210) por una limpieza ineficaz de las vías aéreas (NANDA-I, 2015). Juan de Ávila (2007) conocía los efectos de ciertas plantas medicinales en caso de dependencia en dicha necesidad apoyándose en sus conocimientos bíblicos haciendo alusión a sus propiedades según la teoría hipocrática:

*“Hisopo es una hierba pequeña y un poco caliente, y tiene propiedad para purgar los pulmones por do resollamos”* (pág. 768)

Aunque no contamos con más datos en relación a esta necesidad, según la teoría de los humores, el aire podría ser un agente primordial para la transmisión de la enfermedad, pues en los ambientes más pestilentes, debido a la cantidad de material en descomposición que inundaba las calles, solían enfermar mayor número de personas; se deducía que el aire debía contener alguna fuerza desestructurante de la persona y sus humores, y podía transmitirse mediante la respiración de persona a persona (Beltrán, 2006).

En relación a la Necesidad de comer y beber de forma adecuada, por su dependencia en esta necesidad moría *“mucha gente pobre por las calles de hambre, sed”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 381). Como bien apunta Carmona (2005), cuando se habla de problemas de alimentación no se hace alusión a la sensación de hambre sino a falta de nutrientes esenciales para nuestro desarrollo por una dieta monótona y escasa, incluso llegaban a comer tierra o deshechos; incluso era común entre los pobres el llamado edema del hambre, sin contar los trastornos mentales que derivaban de esta situación.

El cuerpo era considerado un agente pasivo, recibía los alimentos y, mediante el calor del corazón, equilibraba los humores; en contraposición, su ausencia los desequilibraba. Al igual se consideraba que el alimento podía transmitir algún veneno que, a través de la sangre, llegaba al corazón y lo destruía mediante su calor, pudiendo ser este transmitido mediante el aire; lo mismo que se pensaba sobre el agua como fuente de transmisión (Beltrán, 2006).

Juan de Dios, tras valorar la situación y conocer sus consecuencias, mendigaba comida para sus pobres y enfermos obteniendo pan, carne, gallinas, aceite (Martínez-Gil, 2002), pescado, *“calentaba lo que traía y repartíalo entre todos”* (Castro, 1995, pág. 34). Así recomendaba Ávila (2003) la necesidad de cuidar de los hambrientos, incluso él mismo aconseja a enfermos, aunque reconoce que algunas personas no quieren curarse:

*“pelee contra la poca gana del comer, y coma sin gana quando es menester: otro tiro, no comiendo lo que le daña, aunque lo aya gana; y otros mil ardidés ay, que V. S. bien entenderá”* (de Ávila, 2003, pág. 105)

Pero habiendo en sus hospitales pobres independientes para estas necesidad, *“fue labrar una cocina”* (Castro, 1995, pág. 48), *“gastó mas de otros cuatrocientos ducados”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 272), y *“les daba fuego, agua, sal y vasijas para guisar la comida”* (Castro, 1995, pág. 36). Esto en relación a los pobres declarados, a los cuales atendía abiertamente, pero en relación a aquellos vergonzantes los atendía en sus propias casas tras pedir a los acomodados. Lo mismo ocurría con las prostitutas para impedir su prostitución (Martínez-Gil, 2006).

Esto que ocurría con sus pobres de Granada, realizábalo por donde pasaba. Lo vemos en Salamanca en el Hospital de San Bernardo (Martínez-Gil, 2006) y en Valladolid con pobres vergonzantes a nivel domiciliario (Castro, 1995), incluso les compraba utensilios para comer con dignidad. Eran tantos los gastos que a veces se angustiaba por no poder alimentarles (Martínez-Gil, 2002). En relación a su autocuidado en esta necesidad:

*“Su comer era poco y de un manjar; y si no era fuera de casa, donde le rogaban por su consuelo que comiese, siempre comía manjares viles. Lo mas ordinario era de una cebolla asada o de otros manjares de poco precio. Ayunaba los días de precepto con poco comer y sin hacer colación, y los viernes a pan y agua”* (Castro, 1995, pág. 58).

Su estado nutricional-metabólico se encontraba en un estado péstico, *“andaba flaco y muy amarillo respecto de la vida que traía”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 41), siendo la única finalidad para lo que se alimentaba el poder realizar su servicio a los pobres (Castro, 1995), por lo que la gente le invitaba a comer, pero siempre después de sus pobres:

*“y de esta manera entré un día en casa del abuelo de esta testigo que era en la calleja donde dicho tiene y su abuelo de esta testigo le pidió muy encarecidamente que pusiese el pobre allí y que él comiese con él pues era hora ya de comer y estaba puesta la mesa y el bendito padre se excusaba y al fin le dieron primero de comer al pobre y el bendito padre Juan de Dios habiéndole dado de comer besó la mano al pobre y subió a comer con el abuelo de esta testigo el cual cuando lo vio sentado a la mesa dijo que estimaba más tenerlo a el bendito padre por su huésped que al mismo rey y habiendo comido volvió a besar la mano del pobre”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 277)

Esta ascética mediante el comer lo explica Juan de Ávila (2007), el cual prefiere que mediante el poco comer se apaguen las pasiones del cuerpo para avivar el alma. Sin embargo, también afirma que hay que cuidar la alimentación con esmero porque es fuente de enfermedades como la locura (Franco, 1998; Scheper-Hughes, 1997). Pero aun siendo buena la finalidad ascética, más digno de elogio es dejar de comer por dar ese alimento a los pobres (de Ávila, 2003); pero *“querría que comiese bien, para que trabajase bien”* (de Ávila, 2003, pág. 726), cultivando en la alimentación la virtud de la templanza (de Ávila, 2003), como bien aconseja al arzobispo Guerrero.

Por lo anteriormente expuesto, podemos afirmar que en la sociedad pobre de la época y de los enfermos pobres existía un desequilibrio nutricional: ingesta inferior a las necesidades (NANDA-I, 2015), especialmente Juan de Dios, el cual padecía una desnutrición puesto que prefería no comer por alimentar a aquellos que cuidaba, tal como nos indican los testigos.

Prosiguiendo con el modelo de Henderson, no hemos encontrado alusión alguna a la Necesidad de eliminación. Sin embargo, sí hay datos significativos en la Necesidad de moverse y mantener una postura adecuada; Juan de Dios recogía en su hospital y atendía a personas con deterioro de la movilidad física (NANDA-I, 2015) como por ejemplo a tullidos o paralíticos; a otras con deterioro de la integridad cutánea o tisular (NANDA-I, 2015) por ser heridos o leprosos o llagados, padeciendo todos un posible deterioro de la ambulación (NANDA-I, 2015). De ahí la dependencia de algunos de sus enfermos en esta necesidad como *“un pobre viejo enfermo echado en el suelo que no se podía menear”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 135). Por esto, *“en viendo el pobre, sin esperar mas ayuda, se lo echaba a cuestras, y lo llevaba a su*

*hospital con mucho trabajo*” (Castro, 1995, págs. 59-60). “A los que podían ir a pie llevaba de la mano poco a poco y a los que no podían los llevaba en sus hombros a cuestas y así los llevaba a su hospital” (Martínez-Gil, 2006, pág. 193). Incluso en el hospital, a aquellos que lo requerían, los atendía “meneándolos, moviéndolos en la cama” (Martínez-Gil, 2006, pág. 683). Un testigo presencial afirma:

*“este testigo le vio por sus ojos muchas veces llevar los pobres a cuestas y algunas veces le vio llevar dos pobres a cuestas juntos que parecía milagro lo que un hombre tan flanco como estaba Juan de Dios pudiese llevar dos hombres juntos a cuestas y descalzo que todos se espantaban de ello”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 50)

Y la manera de cargar con ellos era la siguiente, siguiendo otro testimonio:

*“a hombros los pies del pobre a un lado y la cabeza al otro lado y con las manos cogía de los pies y de la cabeza y todo el cuerpo cargado sobre los hombros”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 277)

La Necesidad de dormir y descansar es otra de las que más resaltan en los cuidados de Juan de Dios; que las personas pudieran dormir dignamente debió ser una de sus prioridades, considerándolo una medida terapéutica. Así, le vemos compadecido ante unos enfermos a domicilio durmiendo “con unos haces de paja por cama” (Martínez-Gil, 2002, pág. 580).

En su primera labor hospitalaria de Granada albergaba a los pobres en el suelo, debajo de los portales de la plaza de Lucena (Martínez-Gil, 2006); pero pronto “compró algunas esteras de anea y algunas mantas viejas en que durmiesen, porque aun no tenía para más, ni otra medicina que hacelles” (Castro, 1995, pág. 33). La clase media occidental está acostumbrada a dormir en buenos colchones, pero si gira la cabeza hacia abajo en las plazas de las grandes ciudades podrá observar que hay gente durmiendo entre cartones, y como bien afirma Castro sobre el espíritu de Juan de Dios “mejor hacelle echar en un zarzo de anea mientras la hay, y allí mantenelle y sacramentalle, que no sin nada desto que se mueran por los suelos” (Castro, 1995, pág. 88). Es de resaltar que uno de los motivos por el cual se produce una privación del sueño (NANDA-I, 2015) procede de los factores ambientales como el ruido y la temperatura (Leal y Carrasco, 2010). Por estos factores y la aportación de limosnas,

alquiló un local en la plaza de Bibarrambla donde “*puso mas orden y concierto, y armo algunas camas*” (Castro, 1995, pág. 35) para los más dolientes.

Tras esto, le alquilaron una casa en la calle de los Gomeles, más grande y por las aportaciones de la sociedad. Allí mejoró sus camas con colchones y sábanas y frezadas. Allí instaló 24 camas que armaron tras comprar la madera pertinente, a lo que hay que añadir las esteras en el suelo para los menos graves; y esto gracias a aportaciones de gente notable y particular (Sánchez-Martínez, 1573). A su vez ponía “*una cruz de palo a la cabecera y su almohada*” (Martínez-Gil, 2006, pág. 75). Juan de Ávila (2003) recomienda el descanso del cuerpo, especialmente tras la comida y la cena; de él depende el poder recuperar fuerzas.

Cuando Juan de Dios fue herido durante la guerra también le hicieron descansar en una cama (Castro, 1995), pero una vez converso:

*“Su dormir era en una sola estera en el suelo con una piedra por cabecera, cubierto con un pedazo de manta vieja; y otras veces en un carretón, que había sido de un tollido, con la misma ropa, en un aposentillo muy angosto debaxo de una escalera. [...] andaba siempre a pie, sin subir jamás en alguna bestia en camino ni fuera del, por cansado y despeado que viniese”* (Castro, 1995, págs. 58-59)

Varios testigos confirman su poco dormir sobre una estera o tabla y con una piedra por cabecera junto a una cruz (Martínez-Gil, 2006; Sánchez-Martínez, 1573), tal como recomienda Ávila (2007) para apagar las pasiones de la carne. Y aunque tuviera necesidad de descansar y dormir por su gran labor y gran ejercicio físico, velaba por la noche en favor de sus enfermos (Martínez-Gil, 2006), posiblemente siguiendo también este consejo de su director:

*“y entonces aparéjese un poquito para dormir, lo qual ha de ser como lo hazen los otros para morir. Y recogiendo un poco el ánima, y encomendándola en las manos del Señor, duerma pensando cómo le han de tender en la sepultura, ó cómo el Señor fué sepultado. Y comenzando á dormir á las diez, dormirá hasta las tres”* (de Ávila, 2003, pág. 35)

La Necesidad de elegir ropa adecuada hace alusión a la necesidad de vestirnos o desvestirnos según nuestras necesidades y las circunstancias. Que la ropa es un mecanismo de diferenciación individual y grupal por el sentido de la pertenencia, es de suma importancia en esta época de estratificación social. Las

ropas delimitaban la línea de la *normalidad* impuesta por los poderosos (Felez, 2012). Mientras los nobles vestían con ricos ropajes el pobre vestía harapientas, zapatos rotos si los había, sin ropa interior, en todo caso el mismo pantalón o zaragüelles, y un cabello en mal estado (Rodríguez-Molina, 2003).

Juan de Ávila (2003) critica el exceso en cuanto el vestir, recomendando a un gobernante el estilo austero de color negro, el cual distinguía a los españoles del resto del mundo; imagen de superioridad frente al resto de naciones del imperio español. Pero es de resaltar que esa superioridad venía dada por la austeridad que los monarcas querían ejemplarizar a sus vasallos (Giorgio, 2003).

Juan de Dios valora esta necesidad mediante la observación directa de los pobres, los cuales encontraba dependientes en esta necesidad por la incapacidad de comprar ropa y una posible frustración por ello. Los encontraba "*helados y desnudos*" (Castro, 1995, pág. 32; Martínez-Gil, 2002, pág. 580) o "*descalzos*" (Martínez-Gil, 2002, pág. 582) por un déficit de autocuidado: vestido (NANDA-I, 2013, pág. 251). Vestir al desnudo es una obra de misericordia taxonomizada por la NIC como vestir (Bulechek y col. 2014), como bien recuerda a la Duquesa (Martínez-Gil, 2002). Por eso pide a diestro y siniestro hacérsela llegar, aunque no era tan fácil; Juan de Ávila no siempre pudo enviarle ropa tras recibir la demanda. Con la limosna que obtenía compraba ropa (Martínez-Gil, 2002) en la Alcaicería o Zacatín (Sánchez-Martínez, 1573), incluso se endeuda en "*más de doscientos ducados de camisas, capotes, zapatos...*" (Martínez-Gil, 2002, pág. 575). Los mismos Duques de Sesa "*le mandaba dar todas las pascuas del año zapatos y camisas para vestir y calzar a los pobres*" (Castro, 1995, pág. 55), "*y así otros señores y personas particulares y el arzobispo don Gaspar de Ávalos les proveyeron de ropa para ellas*" (Sánchez-Martínez, 1573, págs. 288-289).

Vestía con lo que podía, "*calzones y gamuza [...] le puso camisa y los calzoncillos negros y un sayo*" (Martínez-Gil, 2006, pág. 179), a los niños que iban descalzos les compraba zapatos (Martínez-Gil, 2006), y con la ropa de los difuntos vestía a otros. Una vez curados, estando en convalecencia, "*el dicho Juan de Dios les daba ropa, capotes, sayos, camisas, zapatos y calzas*" (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 375) para poder volver a su vida diaria.

Con las prostitutas, era similar a la necesidad de alimentación; por evitar que recurrieran a prostituirse, él las vestía, como hacía con Ordiza. Un dato curioso es

ver a Juan de Dios comprando ropa a una mujer que vestía con la ropa propia de hombre rompiendo los cánones establecidos culturales de la época para que se reinsertara en la sociedad y no se la excluyese (Martínez-Gil, 2006).

*“una mujer que era de buen parecer era muy desenvuelta y libertada y que se vestía en hábito de hombre y hacía otras muchas desenvolturas y el bendito padre Juan de Dios procuraba con ella reducirla y apartarla de su modo de proceder ofreciéndole todo lo que hubiera menester y así se le daba cuanto le pedía y que fue de manera que le daba ella pellas de manjar blanco y le buscaba plata en que comiese y otras veces le compraba vestidos costosos todo a fin de que no pecase ni fuese ocasión de hacer pecar hasta reducirla de todo punto a la virtud”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 199)

Al igual que los pobres, en solidaridad a ellos y por amor a ellos, atestiguado por la pregunta 25 del proceso de beatificación (Martínez-Gil, 2006), Juan de Dios:

*“Andaba siempre descalzo en la ciudad y en todos los caminos, y descaperuzado, y rapado a navaja barba y cabeza, y sin camisa ni otro vestido mas que un capote de xerga ceñido y unos zaragüelles de frisa [...] ni por tempestades de agua y nieve que hobiese se cubrió la cabeza desde el día que comenzó a servir a nuestro Señor hasta que lo llamo para sí”* (Castro, 1995, pág. 59)

Como pobre, experimentó *“frio y desnudez, como era en lo recio del invierno”* (Castro, 1995, pág. 29), y a su vuelta de la Corte real de Valladolid:

*“padeció grandes trabajos por el camino, descalzo por los ásperos y fragosos lugares, lo pies llenos de grietas y abiertos por muchas partes, de los tropezones que daba en las piedras, y pasando grande escocimiento en el cuerpo, por ser el vestido áspero y grueso y pegado al cuerpo sin camisa; y cuando llego llevaba quitado los cueros de la cara y pescuezo y cabeza, de los grandes soles que hacía y había pasado, por llevar la cabeza descubierta”* (Castro, 1995, págs. 56-57)

Tenía la costumbre de vestir a los pobres con su ropa y él la del pobre (Castro, 1995), incluso cuando las personas por la estima que le tenían le regalaban ropa, alguna camisa, él quedaba sin ella por vestir al desnudo (Martínez-Gil, 2006). Cuando le preguntaban el motivo, él respondía: *“Hermano, dadme otro, que aquel di a un pobre que tenía más necesidad que no yo”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 420).



Como hemos podido observar hasta el momento, los pobres enfermos y mendigos se encontraban en riesgo de desequilibrio de la temperatura corporal debido a enfermedades, ropas inadecuadas para la temperatura ambiente, alteración de la tasa metabólica, extremos de la edad o exposición al frío o al calor o a ambientes fríos o calientes sin las debidas precauciones (NANDA-I, 2015), como ya hemos podido indicar con anterioridad.

Ante la Necesidad de mantener la temperatura corporal, conociendo la posibilidad de enfriamiento por parte de Juan de Dios, este daba gran importancia al vestido y su necesidad ante los factores climatológicos de la ciudad de Granada, la cual suele ser muy fría en invierno. A su vez, por esto, compraba leña, siete y ocho reales cada día, para calentar su hospital (Martínez-Gil, 2002) o carbón (Castro, 1995). Juan de Dios también experimentó el frío (Castro, 1995) o bien *“iba mojado y nevando y descalzo como tiene dicho con grande fervor de amparar los pobres”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 41) y, así, echábase *“envuelto en una pobre manta”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 295). Otro tanto acontecía con el calor por las tierras del sur como bien habla el Maestro acerca del caso de un obispo que quería dejar su diócesis por buscar lugares más frescos pero sin modificar sus hábitos de vida insanos, lo cual sólo le alargaría la vida medio año (de Ávila, 2003).

Y a su vez, algunos enfermos tratados por Juan de Dios padecían calenturas, según la terminología de la época, es decir hipertermia (NANDA-I, 2015). Él mismo la padeció ante lo que *“le hicieron sudar con mucha ropa que le echaron encima, y así de ahí a pocos días guareció y estuvo bueno”* (Castro, 1995, pág. 3).

Como medidas preventivas o terapéuticas ante una posible hipotermia (NANDA-I, 2015), buscaba por la noche a los pobres en los *“portales echados, helados”* (Castro, 1995, pág. 32) pues *“muchos pobres perecían de frío en el invierno debajo de los portales de Bibarambla y en otras partes de esta ciudad”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 314). Hay que añadir que compró mantas, y muchas personas las donaba, como el arzobispo de la ciudad dando frezadas (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2002).

La siguiente necesidad a la cual hacemos referencia es la Necesidad de mantener la higiene corporal y la integridad de la piel, la cual hace referencia a la necesidad de mantener la piel íntegra y ausente de agentes patógenos para que pueda llevar a cabo su finalidad; pero el S. XVI no destaca por su aseo. Tal como

apunta Carmona (2005), las ciudades cada vez estaban más pútridas por los desechos que en ella se depositaban. Todo iba a parar a las calles, por lo que se convirtieron en un foco de infecciones y parásitos y otras alimañas portadoras de los mismos; había que tener un cuidado más exhaustivo con aquellas personas que tuvieran un deterioro de la integridad cutánea o tisular (NANDA-I, 2015). La política tuvo que tomar medidas legales para regular esta fuente de enfermedad pero fueron leyes inservibles de las que la población se mofaba (Franco, 1998).

Juan de Dios atendía esta necesidad a través de la limpieza tanto del hospital como de los pobres, enfermos (Sánchez-Martínez, 1573), y niños (Martínez-Gil, 2006) por el déficit de autocuidado: baño (NANDA-I, 2015). Esta labor ya la había puesto en práctica en su estancia en el Hospital Real *“fregando y barriendo y limpiando los servicios”* (Castro, 1995, pág. 27). Y ya en su labor profesional comenzó la higiene de los enfermos en la fuente de la plaza de Bibarrambla siendo verano (Martínez-Gil, 2006). Pero al tener tanta fama, dice un testigo que *“en la dicha casa de la calle de los Gomeles, a causa de haber tantos, no cabían ni se podían sufrir los malos olores”* (Sánchez-Martínez, 1573, págs. 337-338); era demasiada la necesidad de atención para un solo hombre. Así lo confirma él escribiendo a la duquesa de Sesa en relación a la tan alta necesidad de higiene en estas personas:

*“hasta llenos de piojos, de tal manera que es necesario tener uno o dos hombres que no hagan otra cosa sino escaldar piojos en una caldera hirviendo; y esto habrá que hacerlo de ahora en adelante, durante todo el invierno, hasta el venidero mes de mayo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 582)

La mayor parte de su tiempo lo dedicaba a barrer, hacer camas y fregar los cristales y ollas, incluso cuentan un milagro al respecto (Martínez-Gil, 2006):

*“y sabe este testigo que el bendito padre Juan de Dios barría la casa y fregaba el vidriado ponía las ollas y oyó decir que un día ido por agua al aljibe de la pescadería y no halló para aderezar la casa y poner las ollas y fregar y barrer y así pasó a la fuente de de la plaza de Vivarrambla y en efecto fue a otras partes a buscarla y cuando volvió era muy tarde y viniendo cansado por no haber hecho nada negando al hospital dijo doyme a Dios que no he podido más y como echase de ver que estaba fregado y barrido y las ollas puestas y el vidriado fregado se maravilló y dijo que quién ha hecho esto y los pobres enfermos le dijeron que él mismo lo había hecho y entonces se maravilló el bendito padre*

*y dijo mucho quiere Dios a sus pobres pues tanto cuidado tenía de ellos” (Martínez-Gil, 2006, pág. 149)*

Le vemos en el Hospital de San Bernardo curando a enfermos de bubas en Salamanca (Martínez-Gil, 2006), o curando a enfermos de tiña, e incluso hacía curas a domicilio:

*“El dicho Juan de Dios movido de cristiandad y celo amoroso de Dios iba a la dicha Ana de la Torre y la curaba la pierna y llagas que ella tenía, lamiéndoselas con su misma boca y lengua y la podre inmundicia que la sacaba lo escupía de tal manera que del dicho beneficio la susodichas sanó de las dichas llagas y quedó buena” (Martínez-Gil, 2006, págs. 965-966)*

Ante la cura de heridas, lo vemos tratando a las prostitutas en su hospital, las cuales por la sífilis traían:

*“podridas las cabezas, donde les sacaban gruesos, y otras en otras partes del cuerpo, donde con cauterios de fuego, con gravísimos dolores les cortaban parte del y quedaban feas y abominables” (Castro, 1995, pág. 40)*

Bajo el nombre de sífilis, mal francés o bubas, se englobaba un gran abanico de enfermedades infecciosas que cursaban con los mismos síntomas, dolores y llagas. El tratamiento, tal como aparece en el texto, se resume a la cauterización y a tratamientos con mercurio, siendo el resultado de mal pronóstico o quedando, como indica el texto, en mal estado físico (Leitner, Korte, Edo y Braga, 2007).

Con lo anteriormente expuesto, se aprecia la importancia de cuidar la necesidad de evitar los peligros del entorno. Evitar peligros del entorno, en cuanto al componente biológico del hombre, consiste en el cuidado de la piel, limpiar el moco, la cura de heridas para prevenir infecciones, la prevención de problemas de termorregulación, la limpieza del hospital para el deleite de los sentidos y su consecuente acción sobre el sistema nervioso. A su vez, a nivel psicológico, para prevenir accidentes, era necesario educar en salud, especialmente en la higiene de las ciudades y su saneamiento, pues era el mayor foco de contagio (Leal y Carrasco, 2010). En cuanto a la prevención de enfermedades, especialmente contagiosas, se observa en los textos una gran preocupación de Juan de Dios por las enfermedades

de transmisión sexual, por lo que invita a las prostitutas a cambiar de vida, especialmente en valores:

*“Llevábalas luego al hospital y metíalas en la enfermería, donde estaban curándose otras mujeres que habían tenido el mismo trato, para que vieses el pago que daba el mundo, y la ganancia que sacaban las que perseveraban en aquel oficio”* (Castro, 1995, pág. 40)

A lo que hay que añadir que en sus hospitales, para prevenir relaciones sexuales de las cuales se pudiese producir un contagio, separaba a hombres y mujeres (Castro, 1995) por el riesgo de infección o protección ineficaz al que se podían exponer (NANDA-I, 2015).

Otra de sus grandes medidas de prevención residía en su deseo de tener una casa donde poder cuidar, y ésta que estuviese en condiciones dignas de las personas que la habitaban. Por eso, no sólo alquila la casa sino que la reforma y la acondiciona ante la climatología, diciendo él mismo *“estoy renovando toda la casa, que estaba en muy mal estado y llovía por todas partes”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 580).

El mismo Juan se encontró en gran peligro por no llevar el caballo preparado para el cometido que emprendía, y otro por poder ser apresado por los enemigos en la guerra. A su vez, se encontró en gran peligro camino de Guadalupe por sus largas caminatas sin comida ni bebida ni lugar donde dormir junto a las medidas climatológicas como sus largas exposiciones al sol sin protección (Castro, 1995). Pero el mayor riesgo en el cual se embarcó fue en el incendio del Hospital Real de Granada, muy atestiguado por la pregunta 34 del proceso de beatificación por testigos presenciales:

*“Otro caso sucedió, en que mostro su caridad en poner la vida por sus hermanos. Sucedió, que en el hospital Real de Granada, que dexaron fundado los Católicos Reyes don Fernando y doña Isabel, se emprendió fuego un día, tan de improviso y con tanta furia, que asolo la mayor parte del hospital; y luego que se supo, acudió Ioan de Dios a socorrer a los pobres que allí se curaban, y fue tanta su diligencia, por el gran peligro que vio en que estaban, que casi el solo salvo a cuestras todos los pobres, hombres y mujeres”* (Castro, 1995, pág. 47)

Con esto estuvo tratando el riesgo de intoxicación, riesgo de contaminación, protección ineficaz o riesgo de lesión (NANDA-I, 2015) al no tener como prioridad su propia seguridad.

Juan de Dios también atendía a personas con independencia en la necesidad de comunicarse con los demás, como por ejemplo acontecía tratando a personas mudas o ciegas, pero también con todo tipo de personas sanas o enfermas, porque todos tenemos algo que decir y necesitamos interrelacionarnos con los demás (Leal y Carrasco, 2010).

En el S. XVI no existían los medios de comunicación con los que contamos hoy en día; la forma corriente para comunicarse con alguien era a través de la voz, los gestos, las cartas, los libros, pinturas, teatros, los sermones y predicaciones, etc. siendo estos últimos la mayor forma de propagación de ideas entre las gentes, ya que la lectura era un bien al que pocos tenían acceso por el analfabetismo. Este motivo es por el cual el Maestro Ávila aprovechaba sus sermones para llamar a la caridad y hacer limosna y poder hacer aportaciones a la obra de Juan de Dios (Sánchez-Martínez, 1573). Ávila fue un gran portavoz e impulsor, actuando de mediación en los asuntos legales y con las personas influyentes de la época. Entre ambos, Juan de Dios y Juan de Ávila, siempre hubo una gran comunicación desde el primer momento en que se conocieron; desde ese momento no se separaron y estuvieron comunicándose de forma directa, a través de terceros, o bien a través de cartas, de las cuales contamos con unos ejemplares. En esta comunicación trataban sobre todo asuntos espirituales de director-dirigido (Martínez-Gil, 2006), pero también sobre los temporales, como es el caso de la construcción del nuevo hospital donde ahora se encuentra (Sánchez-Martínez, 1573).

Juan de Dios era de pocas palabras, *“por ser el hombre callado, que pocas veces hablaba en cosas que no fuesen acerca de la caridad y remedio de los Pobres”* (Castro, 1995, pág. Al cristiano lector); se comunicaba tanto con sus pobres y enfermos como con los benefactores. En relación a los benefactores, lo hacía a viva voz en las calles pidiendo limosna en la ciudad de Granada pero también tendrá que salir a otras ciudades para socavar mayores beneficios. Tras consultarlo con Juan de Ávila y recibir su aprobación, llegó a la Corte de Valladolid entrando en relación con la alta nobleza; uno de sus mayores reclamos fue su austeridad de vida y el no pedir para sí mismo, sino para los pobres. Dichas limosnas quedaban registradas por el

hermano mayor, tanto de los ingresos como de gastos (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006; Sánchez-Martínez, 1573).

Por lo que cuenta Castro, debía ser una persona con buen sentido del humor (Bulechek y col., 2014) y conocedor del refranero de la época. Se adaptaba al tipo de persona con la que trataba, sabiendo usar una comunicación efectiva para lograr su intención:

*“y algunos, amigos de reír y burlar, le decían: ¿Qué es esto, hermano Ioan, ya os habéis hecho leñador? ¿Cómo os fue en el hospital Real con los enfermeros? No hay quien os entienda; cada día mudáis de oficio y manera de vivir. Y desta manera burlaban del con otras palabras los mozos ociosos. El alegremente lo recibía sin enojarse de nada, antes con risa les respondía, por participar de su contento y no desechar su ganancia: Hermanos, este es el juego de birlimbao, tres galeras y una nao, que mientras (mas) viéredes menos habéis de aprender. Y así, con estas palabras y otros semejantes de retruécanos graciosos, amorosamente respondía a los que le preguntaban de su vida, encubriendo con ellas la gracia que del Señor tenía, y recreándose de que lo tuviesen por de poco ser y valor; y salía bien con ello” (Castro, 1995, págs. 31-32).*

En relación a la comunicación con las personas que acudían a él, es de resaltar el secreto profesional que ejercía para aquellos pobres vergonzantes, viudas, pleiteantes o doncellas pues *“las socorría con muy gran secreto”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 341; 319). Pero no sólo era celoso de la confidencialidad de datos, sino que además, a los pobres vergonzantes *“les buscaba para el dicho efecto sin que ellas se avergonzaran a pedírsele”* y les llevaba lo necesario para que no tuvieran que salir a buscarlo (Martínez-Gil, 2006, pág. 55).

En relación con las prostitutas, aquellas mujeres a las que nadie quería pero que recurrían a ellas de forma habitual, hay datos suficientes para afirmar que *“acudía a la casa pública de las mujeres a las cuales les hacía pláticas de mucha importancia”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 154), como bien lo recoge Castro en la biografía (1995). Y esto mismo, tanto con los pobres vergonzantes y prostitutas no se circunscribía a la ciudad de Granada, sino allá por donde pasaba, como ocurrió en Toledo (Martínez-Gil, 2006), potenciando la socialización (Bulechek y col., 2014).

Pero por quien tenía predilección era por sus pobres enfermos de Granada, a los cuales, tras su larga jornada:

*“por cansado que viniese, nunca se recogía sin primero visitar a todos los enfermos, uno a uno, y preguntalles como les había ido, y cómo estaban, y que habían menester, y con muy amorosas palabras, consolallos en lo espiritual y temporal”* (Castro, 1995, págs. 44-45).

Podemos afirmar que realizaba una escucha activa o reestructuración cognitiva (Bulechek y col., 2014), siendo recomendadas estas dos intervenciones por Juan de Ávila (2003) cuando animaba a visitar enfermos y moribundos. Besaba las manos de los pobres y enfermos, lo vemos *“abrazándose con ellos con una boca de risa”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 683) y *“acariciaba con mucha caridad”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 351), lo que hoy conocemos como NIC contacto (Bulechek y col., 2014).

En cuanto a la Necesidad de participar en Actividades recreativas, entendemos aquellas que se realizan fuera del trabajo para recuperar energía; en nuestro caso, al ser pobres, enfermos o mujeres trabajadoras del hogar, o niños, debemos entender la necesidad como las actividades a realizar en sustitución del trabajo o para aumentar la socialización (Leal y Carrasco, 2010).

Uno de los grupos sociales más desfavorecidos eran los niños, especialmente los expósitos. En este último caso, para fomentar la socialización, les buscaba una familia que les criasen o bien los hacía entrar en servicios domésticos. En otros casos, sabiendo la sobrecarga que suponían los hijos a las familias pobres, también solía ayudar (Martínez-Gil, 2006). En cuanto a las mujeres pobres:

*“buscabales (porque no estuviesen ociosas, y trabajasen para ayuda a vestirse) seda en casa de los mercaderes, que hiciesen, y a otras lana y lino que hilasen, y estopa; y luego sentabase un poco, y animabalas al trabajo y haciales un breve razonamiento espiritual”* (Castro, 1995, pág. 36)

Este mismo motivo que refleja Castro en la biografía está bien fundamentado en el proceso de beatificación; son muy numerosos los testimonios que alegan el motivo de ocupación y no estar ociosas, al igual que alguno añade el hecho de poderse sustentar con lo ganado mediante su venta. Es de resaltar cómo valoraba las habilidades de cada una para ofertarle una labor (Martínez-Gil, 2006). Mediante estas actividades, las mujeres se reunían dando compañía mutua ante posible riesgo de soledad o aislamiento social, al igual que disminuía el déficit de actividades recreativas ya que las mujeres de la época se encontraban excluidas de

la vida pública y social (NANDA-I, 2015). Digno de resaltar las pláticas espirituales, ya que las mujeres no tenían acceso a la cultura religiosa, a excepción del ámbito monástico. El mismo Juan de Ávila (2003) recomienda a un discípulo suyo:

*“gaste la tarde parte en salir al campo (que me parece que lo ha menester para su salud) [...] Y en esto me parece que debe emplear las tardes: en cosas que no sean oración o estudio, porque me parece que no podrá sufrir su cabeza tanto trabajo [...] mirando siempre que sea carga proporcionada a la salud” (pág. 726)*

Juan de Dios supo reclutar jóvenes para recoger leña para sus pobres, incluso algunos estuvieron de voluntarios en esta tarea durante tiempo (Castro, 1995), lo cual no sólo sirvió a dichos jóvenes a recrearse si no que a su vez creó un colectivo de socialización que fomentaba valores de ayuda recíproca. Para Juan de Ávila (2007; 2003), la ociosidad es ocasión de pecado, por lo que hay que evitarlo mediante el trabajo o recomienda hacer algún ejercicio físico después de él para esparcirse; consejo que llevó a cabo Juan de Dios.

El hombre, a lo largo de su proceso salud-enfermedad, tiene la necesidad de adquirir conocimientos y actitudes que le lleven hacia un desarrollo integral hacia el mantenimiento o mejora de su salud (Leal y Carrasco, 2010). Para ello, se requieren personas bien formadas para cuidar en esta necesidad, a la sociedad y a la persona concreta. Esta necesidad pudo satisfacerla Juan de Dios en su romería a Guadalupe, pues allí existía una gran escuela de Medicina (Castro, 1995; Vallejo y Cobos, 2008; Maganto, 1995). Lo que pudo aprender radica en la medicina, alimentación, higiene y alimentación, y la asistencia religiosa al enfermo; es decir, buena mesa, buen físico y buen ministro, a través de la práctica y discusión con el personal médico y enfermero (Martínez-Gil, 2002). Hablamos de una manera condicional porque no hay datos objetivos en los textos estudiados, sino reflexiones posteriores que hacen pensar que pudo existir dicha posibilidad.

Además de esto, sabemos que Juan de Dios debía saber leer y escribir por el intercambio epistolar que conocemos y por su labor como librero. Dicha formación la debió de adquirir en Oropesa junto con su familia adoptiva donde se formó también en el pastoreo, y en Ceuta aprendería las labores de construcción. Pero si en algo estuvo atento a aprender, donde podemos ver su ansia de búsqueda de la



verdad, fue en la búsqueda de su vocación. Así lo pide a Dios en su vuelta a Gibraltar en un momento de crisis vocacional:

*“y así os suplico quanto puedo Señor mío me deis, y no apartays de mi los ojos de vuestra clemencia, y tengays pro bien de enseñarme el camino, por donde tengo de entrar a serviros, y ser para siempre vuestro esclavo, y dad ya paz y quietud a esta alma, en que halle lo que tanto desea, y con tanta razón”* (Castro, 1995, pág. 14)

Dicho esto, creyó ser su vocación la venta de libros, cartillas e imágenes religiosas. Para ello, siempre recomendaba libros espirituales frente a los profanos, de lo cual podrían no sólo tener momentos de ocio y distracción, sino ser educados. Y con ello no sólo al lector, sino que buscaba la transmisión del conocimiento a los hijos para su mayor educación:

*“así los persuadía y amonestaba a que leyesen buenos libros, y les daba algunos buenos documentos y especial a los niños. Con este pío ardid les amonestaba muy buenas cosas, y después daba más de buen precio el devoto libro y porque le comprasen, y infamado su mercadería temporal por venderla espiritual, por el interese eterno que de allí pretendía; y lo mismo hacía con las imágenes, persuadiendo a todos y diciendo, que nadie estuviese sin ellas, para avivar de continuo la devoción viéndolas, y la memoria de lo que en ellas nos despiertan y representan, y las cartillas para que enseñasen a sus hijos la doctrina cristiana”* (Castro, 1995, pág. 15)

La educación en la doctrina cristiana es una obra de misericordia, tal como lo recuerda a la duquesa de Sesá animándola a proseguir con ella a las doncellas que tenía a su cargo (Martínez-Gil, 2002); esto mismo realizaba él a las mujeres vergonzantes, viudas o doncellas, tanto a nivel doctrinal como en la realización de un trabajo, e incluso con las prostitutas, involucrándose en su educación integral.

A Gutiérrez Laso le informa de su gran deuda, donde la educación a niños también formaba parte (Martínez-Gil, 2002); él mismo se esforzará en educar en la fe a todos cuantos pudiese, tanto a hombres, mujeres y niños (Sánchez-Martínez, 1573):

*“y les decía la doctrina a los muchachos y les enseñaba persignar y decía que aquélla era del cielo y les decía otras cosas santas y buenas”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 278)

En este ámbito de la educación infantil Juan de Ávila (2003) puso mucho énfasis, lo creía como una prioridad a nivel gubernamental.

*“El mal recaudo que ay en las escuelas de niños, y lo que importa averlo bueno, por ser aquella edad el fundamento de toda la vida, notorio es á V. S. Téngase mucho cuidado de buscar maestros de buenas costumbres, aunque sea á costa de dineros de la ciudad, y procúrese alguna persona religiosa que haga pláticas á los dichos maestros, juntándolos en uno, declarándoles lo que importa á la ciudad hazer bien el officio, pues de aquellos chicos que él enseña ha de salir el cuerpo de la ciudad; y el galardón ó castigo que, según lo hiziere, recibirá de Nuestro Señor. Y creo haría V. S. particular servicio á Nuestro Señor en llamar algunas vezes á los dichos maestros, y enseñarles regalo y favor, si bien hizieren su officio. [...] Téngase también cuidado que en las dichas escuelas se diga la Doctrina cristiana, y que una ó dos vezes en la semana fuesse algún Padre á hazer alguna plática, conforme á la capacidad de los oyentes, y se ordenasse que el niño que oyesse jurar á otro, óofrescer al demonio, ó palabra desonesta, ó cosa semejante, avise de ello al maestro para que lo castigue.*

*Una cosa he desseado: no sé si por ser essa ciudad tan grande se podría hazer, mas no se pierde nada en dezirlo. Muchos mancebicos de diez y más años se quedan ordinariamente sin oír missa los domingos y fiestas, y se están jugando ó haziendo otros peores recaudos; y como tengan edad para ser obligados al precepto de la Iglesia, que manda oír missa, es cosa de lástima verse cometer tantos peccados mortales, y públicamente. Y de allí quedan con indevoción de oír missa quando grandes, y dispuestos para hazer otros muchos peccados. Dezir á sus padres que los lleven á missa es por demás, é ya que lo quieran hazer ay mal aparejo en las iglesias, porque están llenas de gente de más edad, y serles ía molesta la inquietud que tienen los mochachos quando están juntos. Sería cosa conveniente que se deputase para esta gentezilla iglesias ó hospitales donde no fuesse otra gente, donde los domingos y fiestas los llevassen los maestros de las escuelas á oír missa de algún sacerdote diputado para ello, el qual les hiziesse una plática de buenas costumbres con algún buen exemplo, y cómo se ha de oír missa, y lo que han de rezar. Y para esto era menester que anduviesen aguaziles por las calles cogiendo los muchachos para llevarlos al lugar de la missa, y encomendar á los padres de los niños que aprenden en la escuela que los enviassen á la dicha escuela para cumplir el mandamiento de Dios, pues los embían el día de entre semana para que sepan leer y escrevir. Grande ayuda sería para esto la ayuda y favor*

*del Prelado: procúrese de cobrar; y quien advirtiere lo mucho que va en la buena criança de la primera edad, lo qual aún conoció Aristóteles sin lumbre de fe, qualquier trabajo terná por pequeño por salir bien con esta empresa: y lo mismo se entienda de la casa de la doctrina de los ni[ñ]os perdidos que se recogen; y aunque esta materia era más larga, lo refiero al zelo y prudencia de V. S.” (págs. 83-84)*

No sólo sabía que de la educación integral saldrían buenos ciudadanos, sino que estos mismos niños formarían a sus amigos, siendo un mecanismo de difusión (de Ávila, 2003).

Juan de Dios también dio importancia en la transmisión del conocimiento enfermero, pues como bien apunta Castro (1995) en la biografía, Antón Martín fue formado por él para proseguir con la labor hospitalaria, incluso Ávila (2003) recomienda el aprender dicho oficio. Así, Enfermería ya era considerada una disciplina independiente del resto de las ciencias; tenía unos conocimientos propios y necesarios para el buen hacer, pudiendo decir que ya existía la conciencia de profesión.

Pero podemos resaltar que más que una educación mediante la enseñanza era una educación integral, más basada en la práctica que en lo teórico, y siempre marcado por el buen ejemplo que Juan de Dios daba a todo aquel que se acercaba a él, especialmente en los valores y virtudes que él vivió durante toda su vida.

Por último encontramos las dos necesidades más específicas de la dimensión espiritual de la persona, la Necesidad de actuar de acuerdo a la propia fe y la Necesidad de actuar llevando a cabo acciones que tengan un sentido de autorrealización. Al ser tratada la dimensión espiritual del hombre, y sus cuidados, en profundidad en los capítulos siguientes, nos limitaremos a dar unas breves pinceladas sobre ellas.

En cuanto a la necesidad de actuar de acuerdo a la propia fe, podemos definirla como la salud espiritual, es decir, la necesidad que tiene el hombre de bienestar en plenitud llevando una vida llena de sentido que le hace ser un ser libre. Y la necesidad de autorrealización consiste en el desarrollo constante de las capacidades de la persona para ser más de lo que es (Leal y Carrasco, 2010). Como se observa, ambas necesidades están intrínsecamente unidas; todas lo están, si miramos la pirámide de Maslow; mas estas dos necesidades, las más altas de dicha

escala, están interconectadas por ser lo más profundo del ser humano. De ellas depende que el hombre, en cualquiera de sus estados, sea o no realizado y viva en plenitud integrando su ser.

Por eso Juan de Dios dirá *“yo os quiero traer un medico espiritual que os cure las almas, que después para el cuerpo no faltara remedio”* (Castro, 1995, pág. 33), pues su prioridad siempre fue el aliviar el sufrimiento humano y hacer del hombre más persona, aprovechando toda ocasión para despertar conciencias y el sentido de la trascendencia mediante gestos y palabras (Martínez-Gil, 2006). Pero cierto es que sin vida el hombre no puede llegar a lo más alto:

*“viendo padecer tantos pobres, mis hermanos y prójimos, y con tantas necesidades, tanto del cuerpo como del alma, como no los puedo socorrer estoy muy triste”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 576)

Al contrario, revalorizó la atención al cuerpo como se ha podido observar en los cuidados que realizaba, pero mientras cuidaba y curaba los cuerpos, llegar al alma; es decir, era un tratamiento holístico, siempre teniendo en cuenta los medios que en el siglo disponían. Por eso afirma *“de suerte que la cura del cuerpo fuese medio para la del alma”* (Castro, 1995, pág. 67). Con este símil sobre la vida de Juan de Dios, Castro (1995) afirma:

*“se exercito en el de pastor, siéndolo y caudillo de tantos pobres y miserables, procurándoles con tan buena industria el pasto espiritual y temporal y la cura de sus cuerpos”* (pág. 8)

Así se lo hace ver a la duquesa de Sesa la importancia de los cuidados:

*“En tres cosas, buena Duquesa, habéis de emplear el tiempo de cada día: en oración, en el trabajo y en el mantenimiento para el cuerpo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

En esto podemos ver las cuatro esferas de la persona: espiritual, psico-social, y biológica. En lo referente al cuerpo, indica la necesidad de mantenerlo sano, para lo cual es pertinente cuidarlo:

*“En mantenimiento para nuestro cuerpo, porque así como un arriero cura y mantiene un animal para servirse de él, así conviene que le demos a nuestro cuerpo lo que necesita”*

*y de esta manera tengamos fuerzas para servir a Jesucristo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Es decir, cuidar el cuerpo para poder dedicarnos a la interioridad del hombre y con ello abrirse a la trascendencia y servir a Dios. Por ello, Juan de Ávila tuvo que reprender a Juan de Dios por su descuido, tanto a nivel externo como interno, pues sólo atendía a lo que no era él (Martínez-Gil, 2002).

Aun faltaría un tipo de cuidado, los cuidados al final de la vida y post mortem. La agonía es el tiempo que precede a la muerte, momento decisivo en el Renacimiento español; de ese momento dependía la vida tras la vida. Pero no sólo debemos hablar de muerte biológica o fisiológica; en esta época, los pobres, especialmente los que Juan de Dios trataba, eran muertos sociales. No contaban para nadie en la sociedad, eran los desheredados, los muertos no muertos (Leal y Carrasco, 2010). *“De suerte que en las calles los hallaban muertos como bestias”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 75), comenta una persona de la época, o *“de no haber en esta ciudad persona que tuviese cuidado de ellos tan en particular los dichos pobres se quedaban muertos por esas calles”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 41), indica otro. Esta era la cruel situación de los pobres, muriendo solos, en la calle y *“sin extremaunción”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 61), siguiendo el ritual necesario en todo cristiano de la época. En los mejores de los casos, si eran admitidos en algún hospital podían tener una buena muerte, tal como indicaban los ars moriendi, con la presencia de médico y sacerdote, siendo los cuidados post mortem sufragados por alguna cofradía o limosna, en el mejor de los casos (Martínez, 2000). Por eso Juan de Dios puso gran énfasis en acoger a aquellos pobres moribundos de las calles, aunque fuera para morir en una estera de anea (Castro, 1995). No sólo los acogía sino que era él quien iba a recogerlos por las calles para morir acompañados y sacramentados.

*“Y demás de esto, tenía mucho cuidado de sacramentar los enfermos que tenía en el dicho su hospital, que nunca se le murió pobre sin recibir los sacramentos”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 315).

Juan de Ávila (2003) aconsejaba a un predicador:

*“gaste la tarde en provecho de sus próximos desta manera: que sepa qué enfermos ay peligrosos para morir, y váyalos á visitar y animar, y trabaje por hallarse á la muerte*

*de ellos, porque ganará mucho él y aprovechará mucho á ellos; y otras vaya al hospital, y consuele á los enfermos” (págs. 36-37)*

No podemos saber los rituales que Juan de Dios realizaba por los textos a excepción del siguiente:

*“Estando una vez enfermo en una enfermería de su hospital, llamo a un enfermero, y dixole: que fuese a una sala que estaba sobre aquella, y que pusiese una vela en la mano de un niño que quería expirar; y el enfermero fue, y lo hallo así, y se espantó de sabello Ioan de Dios, porque aún no sabía que estoviese allí enfermo aquel niño; y se la puso, y a la hora espiro” (Castro, 1995, pág. 66)*

Además, tenía un sacerdote que les administraba los sacramentos de la reconciliación, la eucaristía y tras la muerte les daba sepultura. Así relata un testigo presencial cómo era el estado de los que morían en la miseria. Era tan poco reconocida su dignidad que nadie se hacía cargo de los cadáveres:

*“vio un hombre pobre muerto que estaba sin amortajar y nadie le enterraba y el dicho padre Juan de Dios fue a la casa de un hombre muy rico que no tenía hijos y le pidió le diese para enterrar a un hombre pobre que no había con que amortajarlo y el dicho hombre le respondió al dicho padre de que no tenía, el bendito padre calló y fue donde estaba el dicho hombre difunto y se lo trajo a cuevas y fue a la puerta del dicho hombre rico y se lo puso a él al umbral de ella y le dijo hermano tanta obligación tenemos los dos de enterrarlo, yo doyme a Dios que entre los dos tenemos de enterrar al dicho hombre, visto aquello sacó dineros y lo hizo amortajar y enterrar y esto fue público y lo vio este testigo pasar así” (Martínez-Gil, 2006, pág. 177)*

Siendo los cuidados post mortem una obra de misericordia, era una tarea despreciada y olvidada por muchos, aunque hubiese un premio detrás de esta acción como bien lo recuerda Ávila (2003): *“dad tierra, y dares han cielo”* (pág. 371).

Los últimos días de Juan de Dios fueron *“por los últimos de febrero del año de 1550 y estuvo en casa de los Pisas 9 o 10 días vivo y luego murió”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 345). Quiriendo él morir entre sus pobres, le obligaron a ir a casa de una señora pudiente que le había acompañado durante toda su vida de enfermero donde recibió los cuidados en la agonía (Bulechek y col., 2014). Allí recibiría las visitas y las despedidas pertinentes y sería sacramentado y ayudado al bien

morir, incluso podrá hacer testamento, bien de interés escaso entre las clases bajas, siendo su legado sus deudas (Castro, 1995); por último, recibió las exequias y honores tras la muerte donde toda Granada le acompañó y lloró (Martínez-Gil, 2006).





## CAPÍTULO XI. NECESIDADES ESPIRITUALES DEL HOMBRE.

*“Don Quijote soy, y mi profesión la de andante caballería.  
Son mis leyes, el deshacer entuertos, prodigar el bien y evitar el mal.  
Huyo de la vida regalada, de la ambición y la hipocresía,  
y busco para mi propia gloria la senda más angosta y difícil.*

*¿Es eso, de tonto y mentecato?”*

(Cervantes, 2015)

Detrás de cada uno de estos cuidados, Juan de Dios buscaba algo más, significaba en ellos un lenguaje oculto que sólo la interioridad de la persona puede captar de una manera sutil e incluso inconsciente. Así, a continuación procederemos a introducirnos en el lenguaje espiritual siguiendo las necesidades espirituales de S. Weil estudiadas y completadas por Torralba, siguiendo nuestro objeto de estudio; de esta manera conoceremos la espiritualidad de Juan de Dios y Juan de Ávila, la cual rigieron los cuidados espirituales del padre de la Enfermería española.

### 11.1. NECESIDAD DE ORDEN

En la misma definición de la salud encontramos la necesidad que tiene el hombre de tener su vida en orden en las cuatro esferas. La más acusada por su visibilidad es la biológica, sin embargo no es la única en la cual se puede apreciar el caos (Martí-Tusquets, 1999). Por ello, el Maestro indica al Doctor Pedro López *“Ordene vuestra merced su vida”* (de Ávila, 2003, pág. 782).

Para Juan de Ávila (2007) el orden social se encuentra en la imagen bíblica del Reino de Dios, un reino de paz, justicia y de amor. Pero los deseos individualistas convirtieron al hombre en un caos interno manifestándose en su exterioridad, de lo que procede toda oscuridad en la vida cotidiana. Este caos de las potencias del alma con sus concupiscencias son, a modo de ver por Juan de Ávila, lo que hay que

ordenar, ir a lo más profundo del ser humano para ahí descubrirse a sí mismo y a Dios como supremo Ordenador, y así manifestar el orden en lo externo. Si el corazón del hombre no se transforma hacia el bien, sólo se paliaría el mal social.

No es tarea fácil; es entrar en una batalla espiritual contra todo lo que desestructura a nivel interno la vida humana, los enemigos del alma; para ello establece, según su experiencia mística, un camino de conversión cuyo fin es la integridad del hombre mediante la unión con Dios que da la paz, aunque no sin ser guerreados por las inclinaciones naturales (de Ávila, 2007; de Ávila, 2003). Es esta la experiencia de Juan de la Cruz (2010) en el *Cántico espiritual* donde el hombre tras descubrirse a sí mismo delante de Dios desea ponerse en comunión con Él tras recibir su llamada, entregándose totalmente a Él y dejándose transformar.

El camino de retorno al orden viene propuesto por las partes del tratado del *Audi, Filia*, según el Maestro. Este camino comienza con la escucha, pues *“muy poco aprovecha que suene la voz de la verdad divina en lo de fuera, si no hay orejas que la quieran oír en lo de dentro”* (de Ávila, 2007, pág. 539).

Antes de su conversión, Juan de Dios tuvo un tiempo de preparación, de kénosis (Sánchez-Martínez, 1995), donde fue observando el mal en el mundo entrando en una crisis existencial progresiva, de lo externo a lo interno a través de la injusticia social (Castro, 1995). En este recorrido de búsqueda hacia su interioridad descubrió que el hombre puede ser santo o el más pecador, y él quiere colaborar a la restauración del Paraíso aunque aún no sabe ni cómo ni cuándo ni dónde; aún no ha escuchado:

*“os suplico cuanto puedo, Señor mío, me la deis y no apartéis de mi los ojos de vuestra clemencia, y tengáis por bien de enseñarme el camino por donde tengo de entrar a serviros y ser para siempre vuestro esclavo, y dad ya paz y quietud a esta alma, en que halle lo que tanto desea y con tanta razón; pues sois, Señor, dignísimo de que vuestra criatura os sirva y alabe, y se entregue a vos de todo su corazón y voluntad”* (Castro 1995, 14).

Así ocurrió, quiso oír y escuchó a Dios en una predicación de Juan de Ávila (2007) en Granada. Todo el aparente orden construido por él mismo cayó para encontrar el orden tan deseado, encontrándose con Dios, consigo mismo, con los demás y con la Creación; el hombre viejo quedó flagrantemente descubierto

entrando en shock, un choque de realidades entre lo que *es* y lo que *no es* (Heidegger 2003), que le llevó a aparentar locura (Castro, 1995), lo cual era inicio de ordenación:

*“hermano Juan, esforzaos mucho en nuestro Señor Jesucristo, y confía en su misericordia, que el que comenzó esta obra, la acabará, y se fiel y constante en lo que comenzaste, no volváis a atrás, ni os dejéis rendir del demonio”* (Castro 1995, pág. 20)

La injusticia social de los tiempos renacentistas españoles, la conciencia social que ya Juan de Dios tenía, y la voz interior que resonó por boca de Juan de Ávila, le despertó no sólo las fuerzas para transformar sino para dejarse transformar en el espacio y tiempo mediante el otro que le reclamaba (Johnston, 1997).

Al contrario de Juan de Dios, podemos escuchar a otros, los enemigos del alma: el mundo, la carne y el demonio:

*“Mas como son amigos de mundo, y no de verdadera y perfecta virtud, ni buscan con cuidado la certidumbre de la verdad y conocimiento de Dios, quédanse sin oírlo y sin recibirla. Y aunque la oyesen, no la recibirían algunos, por ser contraria a las cosas que ellos desean [...] Porque los unos y los otros tienen fastidio de la perfecta virtud, sin alegar otra causa, sino porque es desabrida o muy buena; y así también tienen fastidio de la verdad de la fe, por ser tan contraria a la maldad que ellos aman”* (de Ávila, 2007, págs. 613-614)

Juan de Dios comienza su duro combate contra los tres enemigos del alma, como bien lo hace saber a la Duquesa de Sesa, pues este mundo es pura guerra (Martínez-Gil, 2002); contra el mundo desechando toda honra (de Ávila, 2007), por lo que Juan se hace tomar por loco para *“desear ser de todos tenido y estimado por loco y malo y digno de todo menosprecio y deshonor”* (Castro 1995, pág. 21). Indica en una de sus cartas que el *“mundo nos llama con vicios y riquezas, prometiéndonos larga vida, diciendo: anda, que joven eres; date a buen placer, que a la vejez te enmendarás”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583).

Contra la carne (de Ávila, 2007): *“cobró fuerzas para menospreciarse y mortificar su carne”* (Castro 1995, 21). Así indicaba a los cuidadores del Hospital Real:

*“Dadle hermanos a esta carne traidora, enemiga de lo bueno, que ella a sido causa de todo mi mal, y pues yo la obedecí, razón es que paguemos los dos, pues los dos pecamos”* (Castro 1995, pág. 26)

Él mismo indica a Luis Bautista la necesidad de poner la carne al servicio del espíritu para tener orden en la vida:

*“Me parece también que andáis como piedra movediza, por lo cual será bueno que tratéis un poco de domar vuestra carne y de pasar vida dura; hambre y sed; deshonras, cansancios y angustias; trabajos y sinsabores; procurando pasarlo todo por Dios, ya que, si acá venís, tendréis que sufrir todo esto por su amor: y sabed que por todo tenéis que dar muchas gracias a Dios, por los bienes y los males”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570)

Y a la duquesa de Sesa, indica:

*“El otro enemigo, el mayor, que como ladrón de casa y doméstico, bajo buenas palabras y buen parecer, procura siempre perdernos, es la carne o nuestro cuerpo, que no quiere sino buen comer, buen beber, buen vestir y dormir, poco trabajo, lujuriar y vanagloriarse”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584)

Como bien informa el Maestro, *“si a vuestro deseo de ser casta no acompañan obras con que defendáis vuestra castidad, vuestro deseo saldrá en vano”* (de Ávila, 2007, pág. 566). Por último contra el demonio, aquel que a través del pensamiento, le incitaba al desorden, como le ocurrió en Ceuta:

*“Y ocupado su entendimiento en esta imagination, y persuadiendose el demonio que por su culpa había ido, y el no resistiendole por su flaqueza, vino casi a persuadille que desesperase de poderse salvar, y a que hiciese otro tanto como su compañero”* (Castro 1995, pág. 12)

Pues sin la conciencia de los mecanismos internos y de las creencias erróneas que se albergan en el inconsciente, no será posible alcanzar el orden interno, pues tomaremos por verdad pensamientos carentes de objetividad:

*“El diablo, echándonos siempre lazos, redes en que caigamos y tropecemos y no hagamos bien ni caridad; metiéndonos en cuidados de los bienes temporales para que*

*no nos acordemos de Dios ni de poner el cuidado que habíamos de tener en nuestra alma en limpiarla y vestirla de buenas obras. Así, salidos de un cuidado nos encontramos metidos en otro; o, que ahora en acabando este negocio quiero enmendar mi vida y así una y otra vez, nunca acabaos de salir de los embaucamientos del demonio”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584)

Juan de Dios al descubrir todo el desorden en su vida por el pecado, aceptándolos y confesándolos públicamente y sintiéndose traidor, sólo quiere volver al orden, volver a enmendar y combatir contra estos adversarios para ser fiel a la Verdad que había descubierto y así ordenar su vida (Castro, 1995). Descubrió que durante toda su vida la razón había servido a las pasiones siguiéndolas con la voluntad, consintiéndolas y amándolas. Ahora, al contrario, quiere poner todo su mundo externo e interno al servicio de la razón. Juan de Ávila a través de sus cartas siempre le recomendará ordenar los deseos a través de la prudencia, de lo contrario todo lo comenzado caería y su obra con él. Y este combate ha de ser diario, el eterno hoy, pues *“bueno será enmendarnos con el tiempo, y no hacer como aquellos que dicen mañana, más mañana, y así nunca comienzan”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584).

Este es el orden que él quiere para su vida, combatir contra estos tres enemigos (Sánchez-Martínez, 1573) para mantener la fe, emendar sus pecados reconciliándose con lo trascendente y con los demás, y amar y servir a lo sobrenatural (Martínez-Gil, 2002), es decir, vivir el hombre nuevo espiritualizado donde sólo el amor divino habita a través de la pobreza espiritual, reconociéndose nada delante de Dios y de los hombres; viviendo en sacrificio, negándose a sí mismo, en la humildad como fruto de lo anterior (Andres, 1994).

Mas, en esta batalla no siempre se consigue el objetivo propuesto y permanece algún desorden de las pasiones (de Ávila, 2007) para que no se ensoberbezca y aún se halle más desordenada la persona, de tal forma que la persona se humille mediante aquello que no le gusta. Según sus creencias, si el hombre tiene deseo de orden interno y firme voluntad, lo trascendente media para vencer la guerra pues si *“aquel propósito bueno de no consentir cosa mala estuviere vivo en lo más alto del ánima, no puede hacer la parte sensitiva”* (de Ávila, 2007, pág. 569). La herramienta clave es no dar rienda suelta a las potencias, no consentir nada que sea contrario a la ley natural y divina; y si se incurre en ello y se pierde la batalla, esto servirá de autoconocimiento y crecer más, dando mayor empatía por los demás, ya

que todos somos hechos con el mismo caos interno (de Ávila, 2007). Es la moralidad lo que se pretende restaurar según la proclama el cristianismo católico; es el auriga platónico que por la virtud domina la corporeidad, puesto que el cuerpo sólo expresa el desorden interno (Martín-Gómez, 2012).

Juan de Dios sabe que son necesarias las tres virtudes teologales y las cuatro temporales, virtudes que llevan al hombre a combatir y llevar este programa de vida ordenado (Martínez-Gil, 2002), a lo que añade:

*“No hallo mejor remedio ni consuelo para cuando me encuentro apasionado que el mirar y contemplar a Jesucristo crucificado; y pensar en su Pasión santísima, con los trabajos y angustias que padeció en esta vida; y todo por nosotros, pecadores, malos, ingratos y desagradecidos”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583)

Así se mantiene la fe, según el Maestro, y se acrecienta; siendo esta fe predicada, escuchada, aceptada y creída, transforma día a día al hombre caótico en hombre regido según la ley espiritual. Y en contraposición a los luteranos, esta fe lleva a las obras, es decir al amor, sin el cual el hombre no sería renovado y justificado, pues *“la misma mala conciencia poco a poco hace cegar el entendimiento para que le busque doctrina que no contradiga a sus maldades”* (de Ávila, 2007, pág. 62).

Pero para todo ello es necesario el autoconocimiento; sólo aquel que conoce su caos puede comenzar la batalla y buscar remedio. De tal forma que el hombre conociéndose sea humilde delante de Aquel que le ayuda y sostiene, Aquel que no sólo le ha dado el ser de la nada y del ser le ha pasado al buen ser, y surja el deseo de trascenderse mediante la penitencia bien entendida que no es sino el comenzar a poner orden en el caos mediante obras que nos ayuden a modificar nuestro interior y exterior, aunque lo externo debe ser con templanza y mesura (de Ávila, 2007). Si no hay una correspondencia entre los significados atribuidos al bien y el mal y la vida ordinaria, todo quedaría en incongruencia, fuera de la firme verdad creída. La moral es anterior a la corporeidad, aunque es a través de las manifestaciones como se comprueba de forma individual la bondad de la misma (Csordas 1990). Así el hombre exterior obedece al interior y este al orden divino, todo el hombre en integridad con la voluntad de Dios (de Ávila, 2007).

Esta construcción de uno mismo sobre buenos cimientos no se reduce a una mera interioridad como el quietismo o los alumbrados; en contraposición, esta

renovación se manifiesta en las obras, de lo contrario nos engañaríamos a nosotros mismos. Juan de Dios y Juan de Ávila vivieron un cambio de época marcado por el desorden social, la incertidumbre y la inseguridad ante lo creído; todo el orden anterior estaba en tela de juicio especialmente con el protestantismo (de Ávila, 2007; González-Fernández, 2012).

Ávila (2003) sabía que el inicio de toda reforma social pasaba por la reforma de cada individuo.; si querían una sociedad que viviera en igualdad y fraternidad, cada persona debía vivir dichos valores para lo cual era necesaria una *metanoia*, pasando de un individuo egoísta y egocéntrico a un individuo solidario y generoso, del hombre viejo al nuevo espiritualizado.

Claro ejemplo de ello es Juan de Dios, puesto en los altares para que la sociedad de la época le imitase por su fe y obras (Castro 1995, Proemio); le encontramos ordenando la hospitalidad, es decir, estableciendo un sistema de autoatención en los diferentes centros socio-sanitarios que establecía (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573). Ante el caos en el Hospital Real, mientras estuvo ingresado, intentó poner orden en él mediante sus cuidados, al igual que en sus hospitales, sistematizando la atención; y eran tantos que en sus hospitales se respiraba el caos, pues no cogían (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006). Y todo ello con la orden de cuidados universales, esta era la norma por antonomasia, a todos dar atención, a todo aquel que pide por Dios, él da (Sánchez-Martínez, 1573).

En esta época de la historia de España, los pobres estaban carentes de regulación. El Estado había puesto ahínco en su regulación mediante legislaciones pero estas fueron inservibles, no se llevaban a término en los diversos municipios, a lo que hay que añadir el intenso debate acerca de la mendicidad. El problema radicaba en cómo regular el estrato más subyacente, o bien a través de la responsabilidad individual de guardar a los necesitados o bien pasar dicho deber a manos del Estado bajo un control de los mismos. Mientras todo este problema se esperaba solucionar en el Concilio de Trento, Juan de Dios no podía esperar ante la gran necesidad de las personas (Fuente, 2000).

Comenzó esta tarea ordenando la hospitalidad de la ciudad de Granada de una manera solitaria y en la calle, terminando en el que hoy se conoce como hospital de San Juan de Dios. Sin embargo, pronto comenzó a tener seguidores que siguieron su estilo de vida, es decir, estableciendo un orden para consigo mismo y

con los demás, como después realizaría su sucesor Antón Martín (Martínez-Gil, 2006; Sánchez-Martínez, 1573).

Siendo el inicio de esta hospitalidad en 1538, la comunidad, tras la muerte de Juan de Dios, tuvo que atravesar diversos avatares hasta conseguir la aprobación de la constitución de la orden religiosa para constituirse como instituto de vida consagrada en 1571. Hasta el momento era un grupo de carácter informal, no emitían votos públicos aunque de forma interna y privada determinasen vivir según el estilo de Juan de Dios, casto, pobre, obediente y hospitalario, de ahí que puedan abandonar la comunidad. Lo único que les distinguía como comunidad de hermanos hospitalarios, a parte de su estilo de vida, era el hábito, el mismo que portaba Juan de Dios, tal como indica la pregunta 60 del proceso de beatificación. Los hermanos tenían una regulación entre ellos pero no de carácter institucional, de ahí la necesidad de crear una Orden, para garantizar su funcionamiento interno y la legitimidad social (Martínez-Gil, 2006; Sánchez-Martínez, 1573).

Otra de las órdenes que Juan de Dios estableció fue la mendicidad como medio para obtener los recursos, mediante limosnas. Su forma de mendigar era un reclamo para la sociedad y un rasgo distintivo de la comunidad, contando con cédula del arzobispo para poder mendigar por toda la diócesis (Sánchez-Martínez, 1573), siendo dichas limosnas, ingresos y gastos, puestas por escrito para dejar constancia de su autenticidad. Prueba de ello es el testamento de Juan de Dios donde pone todas las deudas en regla para ordenarlas (Castro, 1995).

Pero esta obra, siendo de autogobierno, no dejaba de ser una obra de misericordia de la Iglesia, en nombre de la Iglesia, por lo que el mayor responsable de ella al institucionalizarse era el Arzobispo de Granada; los pobres, es de recordar, que eran responsabilidad de esta autoridad. Esto quiere decir que aunque tuvieran autogobierno, el prelado era el responsable de toda la caridad de su jurisdicción. De ahí que la Iglesia institucionalizase el hacer de su obra imponiendo a Juan de Dios el hábito que portaba (Castro, 1995) y nombrase rector para dicho centro desde sus comienzos (Sánchez-Martínez, 1573) a modo de diáconos. Así lo hace recordar Juan de Ávila (2003) al obispo de Córdoba:

*“No sé si se llevó por memoria que los señores que llevan diezmos eclesiásticos tienen obligación de hacer hospitales en sus tierras y dotarlos, y así lo hace el rey en el reino de Granada, y se debe mandar a los señores lo hagan”* (pág. 686)



El hacer debía estar ordenado a un garante de la fe y de la caridad, en este caso al arzobispo de Granada. Juan de Ávila (2007) va más allá afirmando la doctrina del concilio de Trento donde indica que sólo en la Iglesia se halla la Salvación cuyo gobierno está depositado en el obispo de Roma y el colegio apostólico. Así se organizaba la vida de la Iglesia universal; tanto el papado como el colegio episcopal tienen el deber de salvaguardar la ortodoxia de la fe en la unidad:

*“Mas quien yerra en la fe, ¿cómo lo buscará, o cómo lo hallará, pues que, fuera de la Iglesia, no lo podrá hallar, porque no lo hay? Y el que hay en la Iglesia no lo busca, porque no lo cree; y así queda perdido”* (de Ávila, 2007, págs. 636-637)

Al igual que ocurre entre Juan de Ávila y Juan de Dios que mantienen relación de consejo tanto a nivel espiritual como en el gobierno de la comunidad hospitalaria, Juan de Ávila también ayudará a otras órdenes como la Compañía de Jesús, e incluso a prelados para organizar la vida social tanto a nivel interno eclesiástico como *ad extra* de ella (de Ávila, 2003).

En el mundo secular, Juan de Dios valoró las necesidades de orden, orden en el mundo de los pobres, de los enfermos, de los pleiteantes, de los niños huérfanos, viudas, vergonzantes, prostitutas... Estamos en un momento histórico donde se estaba prefigurando la sociedad moderna estratificada y urbanizada. Las clases medias y altas requerían ordenar a las clases inferiores para poder vigilar y controlar, y así permanecer en su estatus. En cuanto a las clases inferiores, estaban necesitadas de una estabilidad e integración social, y Juan de Dios intenta llevar este orden a las personas y a las comunidades, aunque su verdadera vocación no era sólo lo externo sino a nivel interno, llevar a las personas al orden que él mismo estaba experimentando (Castro, 1995).

Juan de Ávila escribe por carta un breve tratado del buen gobernante, como bien hizo el mismo Erasmo de Rotterdam (Palacio, 2010), el cual debe ser ejemplo en todo a sus vasallos. Esta era la regla de gobierno, ser virtuoso para que la sociedad fuese virtuosa. Y para ello *“es muy mejor gobernación prevenir los delitos que castigarlos después de hechos, y vivir por buenas costumbres que por buenas leyes”* (de Ávila, 2003, págs. 58-86), por lo que no solo debe hacer que se cumpla la ley sino también proveer los medios. También recomienda en esta misma carta la necesidad

de la educación, para ordenar a la sociedad, formándoles en letras y números a través de buenos maestros pero también en valores y doctrina cristiana; es decir, una educación integral. Por eso aconsejó a un obispo velar por la educación de los seminarios, la educación de niños, la formación continua de los clérigos que estaba abandonada, e incluso le recuerda la importancia de la predicación de los clérigos para la educación de los laicos en la misa. Su propósito en estas reformas últimas era contribuir en la ordenación de la Iglesia según Trento pero en pro del bien común (de Ávila, 2003).

Uno de los grupos más desfavorecidos y, moralmente menos aceptado era el de las prostitutas (Fernández-Sobremazas, 2006). El problema de la trata de mujeres a través de la prostitución era bien conocido. Ávila, aunque no puede aprobar esta práctica por sus motivos morales, sí insiste a los gobernantes su regulación:

*“El que se llama padre de ellas es muy perjudicial, porque éste las trae quando no las ay, y otras vezes las recibe en empeño, y otras les empresta él más cantidad de lo que la pregmática real manda, y de aquí viene impedir él la conversión de ellas, y también lo mucho que deven. La escusa que para esto dan los dichos padres de ellas es lo mucho que les cuesta el arrendamiento de la casa pública, como hazen los escrivanos que tienen arrendadas escrivanías de los señores por tales precios, que, si ellos no roban, no pueden pagar la renta y comer. Y desta manera están los señores debaxo de aquella grave reprehensión del profeta Isaías, que dize: Principes tui infideles, sociifurum: y está claro, pues ellos y escrivano reparten entre sí lo que el uno hurta y el otro dió ocasión de hurtar. Y assí parece acá, que llevándoles tal cantidad qual no puedan pagar sin hazer estos peccados, son participantes en ellos, como si ellos los hiziessen. Convernía que se buscasse un hombre temeroso de Dios, y fuesse puesto en aquel officio, y le pagassen suficiente salario sin que pudiesse llevar más, ora oviesse muchas mugeres ora pocas, y no interessando éste nada, cessarían los inconvenientes ya dichos, y también daría noticia de los rufianes, que no es pequeño provecho. Y mírese que no se les preste más á las dichas mugeres de lo que manda la pregmática” (de Ávila, 2003, págs. 54-55).*

Cada viernes Juan de Dios iba a las casas públicas donde proponía un cambio de vida, el inicio de la ordenación, despertando conciencias:

*“Mira, hermana mia, cuanto le costaste a nuestro Señor, y mira que padecio por ti; no quieras ser tu causa de tu propia perdicion; mira que tiene premio eterno para los buenos y castigo eterno para los que viven en pecado como tu; no le provoques mas a que totalmente te dexe, como merecen tus pecados, y vayas como piedra dura y pesada al profundo infierno. Tales cosas destas y otras le daba el Señor que dixese; que aunque algunas, empedernidas en su vicios, no hacian caso del, otras, ayudadas de Dios, se compungian y movian a penitencia”* (Castro 1995, págs. 39-40)

Sin embargo, no era fácil que estas mujeres tuvieran la vida ordenada que algunas querían, pues las deudas eran muchas para poder salir de ese círculo vicioso de la pobreza en el que estaban y a la labor a la que tenían que recurrir; ante esto, Juan de Dios buscaba los medios necesarios para conseguir el objetivo diciendo:

*“Hermanas mias en Iesu Cristo, sabed que esta una cautiva en poder del demonio; ayudadme por amor de Dios a rescatalla, y saquemosla de tan miserable cautiverio”* (Castro 1995, pág. 40)

Juan de Dios las atendía con sus cuidados, especialmente de sus enfermedades contraídas sin condenarlas, sólo buscándoles su promoción y liberación: orden. Una vez rehabilitadas en su hospital, procuraba la reinserción social mediante una vida recogida o bien por el matrimonio, según vocación (Castro, 1995). Y todo ello viene atestiguado por la pregunta 31 del proceso de beatificación donde testigos lo afirmaban (Martínez-Gil, 2006). Juan de Dios bien sabía que la prostitución no era una elección para las mujeres de la época, era la única opción para poder subsistir. No era un desorden moral por parte de estas mujeres, era social. Sin embargo, aunque se toleraba la prostitución por su aportación a mantener el orden, pronto se tornará a un debate moralizante por la sífilis, demonizando a estas mujeres. No era la prostitución el mal, sino la pobreza y la exclusión de la mujer de la vida pública y laboral (Fernández-Sobremazas, 2006; Scheper-Hughes, 1997).

Juan de Ávila (2003) indica que la responsabilidad no es de ellas sino de aquellos que recurren a sus servicios por sus pasiones desordenadas, la gula y lujuria, incrementándose más con el consumo de la prostitución. Por lo que para

ordenar dichos apetitos, a modo de ayuda externa, el Maestro propone impedir la entrada a las casas públicas y localizar a las prostitutas en ciertos lugares.

Un caso peculiar es Juan de Dios ordenando la vida de una mujer cuyo estilo de vida masculino le aislaba socialmente, ya bien sea por ser vergonzante o bien por otros motivos; también intentó llevar orden a las viudas y doncellas a través de su actividad y espiritualidad (Martínez-Gil, 2006). La forma de que llevarsen una vida ordenada se basaba en el trabajo y en la trascendencia, mientras él llevaba a esta comunidad el sustento para evitar que tuvieran que recurrir a métodos poco ortodoxos de subsistencia.

Así también le aconteció con una mujer amancebada a la cual quería poner en orden interno mediante lo externo para que dejase de pecar, ordenando sus pasiones y concupiscencias. Y lo mismo ocurrió con dos mujeres con ideas y pensamientos que las llevaban a culpabilizarse y maltratarse por un hecho reprimido durante años. Ante esto, Juan, mediante su atención, les ayuda a poner orden en su espíritu mediante las herramientas con las que contaba (Castro, 1995).

Esta reforma que Juan de Dios inició con las mujeres, más tarde sería recogido por el Concilio de Trento, instaurándose como ley en España, yendo contra el amancebamiento en defensa del matrimonio y en contra de la prostitución por la moralización de la sociedad (Moreno y Vázquez 2007), aunque simplemente fue paliar pues no ayudaron al verdadero problema que era la no independencia de la mujer del ámbito masculino y su educación equitativa.

En síntesis, ante el caos de la vida del hombre, Juan de Dios supo observar los factores biológicos desestructurantes de la persona, y, a través de sus cuidados intentó restablecer el orden de los cuerpos. Pero no se limió en ello sino que fue a lo profundo, a la vivencia de dicho caos, a la dimensión psicológica, lo emocional. Mas, sabiendo que la psique se enraíza en el espíritu, procuró atender esta dimensión para, ordenada hacia la salud integral, se manifestase en el orden individual y social, donde lo individual se equilibra con la comunidad.

## 11.2. NECESIDAD DE JERARQUÍA

Pero si hay algo que ordenar, son los valores que impulsan la motivación; he aquí la necesidad de jerarquía, tanto a nivel moral como social. La persona, en su

dimensión social, presenta una escala de valores que rigen los impulsos por los cuales la persona actúa. Si priman valores individualistas, la persona puede vivir revalorizando su bienestar por encima del otro, de manera que se incurra en un utilitarismo instrumentalizante dominador; al contrario, si priman valores colectivistas, la dignidad del individuo no se respetará. De ello se deduce la necesidad de jerarquizar estos valores de manera saludable para encontrar el equilibrio entre el yo y los otros.

Cuando alguien decide llevar a cabo un acto mediante su voluntad es porque tiene un motivo, una necesidad, un deseo a alcanzar, que manifiesta la importancia que la persona da a un valor concreto. Si algo es de poca relevancia, la persona no pone su atención en ella y no siente el impulso para observarla, llevarla a término o modificarla; incluso podemos afirmar que a veces pueden incluso entrar en confrontación dos necesidades. Es aquí donde la jerarquía de prioridades motivacionales o valores, como los solemos llamar, entra en juego para desarrollar a la persona, pudiendo entrar en juego múltiples valores, e incluso antivalores, para la consecución de un fin. Pero esta escala de valores, conforme el hombre avanza en su desarrollo, se modifica para conseguir una mayor adaptación a nivel individual y social, por lo que la persona debe estar en constante disposición de corrección (Sánchez-Hernández, 2006).

En cuanto a la dimensión social de la jerarquía, vemos que en todas las comunidades encontramos estructuras gubernamentales y estructuras intermedias que rigen la vida pública, e incluso podemos observar una jerarquía en ellas. No es que los regidos sean inferiores, sino que estos mismos atribuyen un significado a las funciones que creen superiores por su valor simbólico (Torralba, 1998).

La sociedad renacentista española, heredera del modelo social medieval, se estructuró siguiendo el modelo preexistente ordenado por Dios: nobleza, clero y pecheros. Era una estructura piramidal pero con un cierto carácter sistemático al ser interdependientes. Sin embargo, aunque el orden jerárquico era por todos asumido, podríamos decir que se sustentaba porque las clases subsidiarias admiraban a las superiores por lo que el estamento representaba.

Ser de la nobleza significaba estar en la Corte, servir con su persona al Rey, tener una educación, libre de impuestos, viviendo de las rentas sin trabajar con las manos, y, supuestamente, ser virtuoso. Esto era lo que todos deseaban y

envidiaban, siendo el valor del honor y la fama la máxima del S. XVI español. Al encarnar los nobles estas cualidades, el pueblo acataba sus dictámenes puesto que ellos eran lo que sabían (Pérez, 2003).

El sistema social jerarquizado también se observa en la Iglesia de la época *“cuya cabeza en la tierra, por divina ordenación, es el Romano Pontífice”* (de Ávila, 2007 pág. 635), y en esta época representaba más el poder secular que espiritual hasta el Concilio de Trento. Por debajo de él encontramos a los Cardenales, Obispos, prelados y sacerdotes, siendo el último escalón los miembros de las órdenes religiosas, aunque a partir de este siglo comienzan a tomar relevancia, sobre todo a nivel popular. Es de resaltar que los laicos también encontraron a través de la tonsura una manera de avanzar socialmente y gozar de privilegios (Pérez, 2003). Si alguien pretendía ascender debía legitimarse frente a la comunidad; de lo contrario, de poco serviría su gobierno tanto a nivel político como eclesiástico. Y si la comunidad aceptaba el movimiento de clases, es por esta necesidad más bien de carácter simbólica al encarnar lo que toda persona deseaba. El problema de la jerarquización social viene cuando las clases superiores se atribuyen un valor en cuanto a dignidad y poder frente al resto de clases, perdiendo el carácter de servicio por el que existen (Foucault, 2009). Uno de los lugares donde se puede apreciar esta jerarquía social es en el enterramiento de Juan de Dios donde todos los asistentes se organizan y disputan los primeros puestos (Castro, 1995)

Como bien indicábamos en el orden, Juan de Dios también establece en su labor hospitalaria una jerarquía dentro de ella, incluso él como padre fundador se encontraba en la cúspide de la pirámide de gobierno (Sánchez-Martínez, 1573), aunque bajo la autoridad del Arzobispo (Castro, 1995); tanto los pobres, enfermos, conciudadanos de aquí y de allá, la Corte y compañeros, legitimaban su obra reconociendo su labor estableciéndole en un nivel superior. La lógica de él en sus hospitales o calles no fue la hegemónica, sino que el valor que le movía era el servicio; la gente observaba en él dicha motivación (Martínez-Gil, 2006).

*“al que primero tuvieron por loco después tenían por santo y por hombre de Dios diciendo solo Juan de Dios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 75)

Le legitimaron en la comunidad como un líder de la caridad y como santo, reestructurando su visión sobre él pasando de ser un anónimo a ser un privilegiado

de Dios y de los hombres (Martínez-Gil, 2006; Sánchez-Martínez, 1573). Pero ¿por qué se legitima la santidad siendo el valor primordial el honor? La respuesta la hallamos en la moralidad, en una obsesión por el *ser* ya bien fuese a través del poder económico como de la santidad. Eran las dos formas de llevarse a cabo el ideal del caballero cortesano, una por la vía secular de la virtud aunque fuese aparente, y otra por la vía de la espiritualidad (Lacarra, 1983). Muestra de ello son las novelas moralizantes donde se contraponen la locura de la apariencia y de las manías y vicios sin razón cual dogmas, como Quijote, a la cordura de aquellos que se les tilda de locos, como Juan de Dios (Tausiet, 2010; Erasmo, 1993).

Juan de Ávila no se cansó al intentar invertir esta lógica de jerarquía basada en la vanagloria. Él era Maestro y sacerdote, y muy admirado tanto a nivel político como a nivel eclesiástico como se puede observar en su candidatura a obispo; sin embargo, rechazó este puesto, incluso se desprendió de todas sus posesiones para dárselas a los pobres. No buscaba poder sino poder hacer, servir al que creía que daba mayores honras y privilegios a través de los demás (Moreno, 2004).

Esta inversión de lógica, Juan de Ávila (2007) la desarrolla siguiendo la teoría de las dos ciudades de Agustín de Hipona: una es del mundo, la otra no. En la ciudad del mundo describe a una sociedad que ha puesto su autorrealización en valores vanos; la ciudad celeste es teocéntrica. En la ciudad del mundo hay guerra interior en cada hombre aunque da placer momentáneo puesto que son valores perecederos, mientras que en la ciudad de Dios hay paz por su perfección. Ciertamente que quien quiere vivir en esta última ciudad, Juan de Ávila avisa que pasará dificultades puesto que ambas ciudades están en guerra; pero él defiende las ventajas que hay detrás de todos esos combates.

*“Ningún cuidado ni trabajo que por la guarda de esta limpieza se ponga debe parecer demasiado, si sabe estimar el precio y mérito de ella y su galardón” (de Ávila, 2007 pág. 561)*

Bien indica él en el Sermón de conversión de Juan de Dios:

*“¿Qué es lo que más los hijos de este siglo huyen? La pobreza, el llanto, la persecución. ¿Qué es lo más próspero? Las riquezas, las honras, las risas [...] el llanto del discípulo de Cristo es bienaventuranza, y la risa del mundo es gemido, dolor y ¡ay de él! [...] al llanto y a la pobreza, y a la persecución de los suyos, le pone Dios una salsa tan sabrosa,*

*que les sabe mejor que todas las risas y riquezas de los mundanos” (Martínez-Gil, 2002, pág. 383)*

En la ciudad del mundo, hay personas que no conocen a Dios y carecen de libertad para optar por la celeste; sin embargo, el sermón que da el Maestro es para aquellos que supuestamente deberían vivir en la celeste. Como se puede observar, Ávila describe un mal mayor que es conocer la ciudad de Dios y vivir con la lógica del mundo. Durante este sermón, confronta esta manera de vivir incoherente mostrando la jerarquía de valores del cristiano con la del mundo. Unos intentan escalar peldaños en la escala social creyendo que ahí serán felices; él indica que quien se humilla será exaltado pues la riqueza, la honra, llevan a la muerte ontológica propia y al desprecio de otros al estar la dignidad de las personas y la justicia social por debajo de su bienestar (Martínez-Gil, 2002).

Esto se observa claramente en el episodio donde Juan de Dios es abofeteado por un marqués siendo despreciado por ser pobre. Incluso el marqués se siente humillado al ser llamado hermano por Juan de Dios. Los valores de uno y otro son contrarios: uno defiende el reconocimiento social; el otro valora el reconocimiento de Dios y los valores religiosos. Esto muestra que dicho noble se encontraba engañado por los tres enemigos del alma: mundo, demonio y carne. Y puesto que el mundo es caduco y pasajero, Juan de Dios indica que *“de los hombres has de ser desamparado, quieras o no, mas Jesucristo es fiel”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 576). Por eso exhorta a abandonar esta ciudad y *“salid al pueblo de Cristo, sabiendo que no podéis comenzar vida nueva, si no salís con dolor de la vieja”* (de Ávila, 2007 pág. 749) reconociendo la vanidad del linaje humano que aporta un apellido prefiriendo el linaje de hijo de Dios que configura el bautismo.

*“Conviene romper con el mundo y su honra, y ponernos en el mas bajo lugar, y sufrir con paciencia nuestro desprecio, aunque nos mofen como a locos y traten como a malhechores”* (de Ávila, 2003 pág. 302)

En esta misma línea, Juan de Dios inicia todas sus cartas con este salud: *“Sea Dios preferido a todas las cosas del mundo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570; 573; 575; 577; 581; 587), siendo la salvación lo más importante *“que todo lo otro es nada”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 577). Si el hombre amase a Dios vería todas sus aspiraciones realizadas, según el Maestro; de ahí que todos los bienes del hombre los pudiese



encontrar en Él (de Ávila, 2007). Igual indica Juan de Dios a su amiga, y benefactora, la Duquesa de Sesa; la plenitud la encuentra en Dios, no en nada del mundo:

*“aunque tuviéramos todo el mundo por nuestro, no nos haríamos un punto mejores, ni nos contentaríamos con más que tuviésemos! Sólo aquel está contento que, despreciadas todas las cosas, ama a Jesucristo. Dándolo todo por el todo, que es Jesucristo, como vos lo dais y lo queréis dar, buena Duquesa, mostráis que queréis más a Jesucristo que a todo el mundo, confiando siempre en Él y por Él queréis a todos para que se salven”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

Mientras Maslow refiere que para autorrealizarse es necesario tener las necesidades inferiores de su pirámide satisfechas, ellos refieren lo contrario; primero Dios y luego el resto (Leal y Carrasco, 2010); por Dios y el prójimo pasan hambre, sueño, cansancio, frío... Los de la ciudad terrena, pasan hambre, vergüenzas, enfermedades, por mantener su estatus social haciéndose daño a sí mismos y despreciando a otros para mantener su superioridad.

Al igual ocurre con los placeres e instintos de la carne, pues algunas personas buscan su felicidad a través de los placeres, según el Maestro. El hombre en cuanto conoce su interioridad, los valores y creencias que mueven sus pensamientos y motivan sus actuaciones, puede ser libre y ordenar su pirámide según convenga (de Ávila, 2007).

*“De esta manera podremos vencer a estos enemigos que he dicho, no confiando en sí mismo porque caeríamos mil veces al día en pecado, sino confiando sólo en Jesucristo; y por sólo su amor y bondad, no murmurar ni hacer mal ni daño al prójimo, sino querer para el prójimo aquello que querríamos que nos hiciesen a nosotros; desear que todos se salven y amar y servir a sólo Jesucristo por ser El quien es y no por temor del infierno”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584)

Fruto de este autonocimiento, el Maestro llama a la humildad:

*“mas que de todo lo bueno que en nosotros hubiere, se ha de dar perfectamente la gloria al Padre de todas las lumbres del cual procede todo lo bueno y dadiva perfecta”* (de Ávila, 2007 págs. 670-671)

Esta virtud de la humildad es una de las características de Juan de Dios más notables tanto en la biografía como en los diversos testimonios que tenemos de la época. Desde el primer capítulo de la biografía de Castro (1995), ya afirma que era *“pobre, baxo, y desechado de los ojos de los hombres”* (pág. 1), anteponiendo las necesidades de los demás a las suyas; él mismo se despide en casi todas las cartas con *“vuestro menor y desobediente hermano”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 574). Podría parecer un sentimiento de inferioridad, pero al comparar con la biografía, ya desde su conversión se desprecia y toda persona se halla por encima de él por el autoconocimiento, el amor que les tiene y su prioridad de salvar almas a través de los cuerpos.

*“Era tan humilde, que siempre era amigo de decir y contar siempre las pláticas y enderezandolas a su menosprecio y humillacion, y como resultasen en edificacion de los proximos, huyendo toda vanagloria, como polilla ponzonosa a la vida espiritual”*  
(Castro, 1995 pág. 52)

No es una virtud al estilo estoíco, su jerarquía parte de Dios, un Dios que le quiere tal como es y ama a todas las personas, ricas o pobres, santos y pecadores; y ante este amor tan grande que siente no puede otra cosa que amar. Esta es la lógica que hace poner a todo y todos por encima de él (Martínez-Gil, 2006), especialmente a los más vulnerables.

*“Padre mio y buen perlado, yo soy el malo y el incorregible y sin provecho, y que merezco ser echado de la casa de Dios; y los pobres que estan en el hospital son buenos, y yo no conozco vicio ninguno dellos; y pues Dios sufre a malos y buenos, y sobre todos tiende su sol cada dia, no sera razon echar a los desamparados y afligidos de su propia casa”* (Castro 1995, 72)

*“que aquel asnico por sus pecados no merecía tanto regalo y así se iba mojado y nevando y descalzo”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 197)

Así, ante unos valores basados en el poder, Juan de Dios y el Maestro observaron que la jerarquización de valores infringía grandes males en la salud individual y social. Y ante esto, viviendo y cuidando mediante gestos y palabras el espíritu de las gentes, colaboraron en su autoexploración para el desarrollo individual y social en torno al bien propio y común.

## 11.3. NECESIDAD DE LIBERTAD

Hablar de libertad en la mística del S. XVI es hablar del absoluto abandono en el pleno vaciamiento del yo interno; esto es posible debido a una de las características del alma que es el libre albedrío, es decir, la capacidad que tiene el hombre de elección. Así lo afirma el Maestr, pues:

*“muchas cosas hay en esta vida en que podamos poner nuestros ojos, pues que tenemos el libre albedrio de Dios para echar la mano a lo uno o a lo otro”* (de Ávila, 2003, pág. 156)

Que el hombre presenta una inquietud de búsqueda del bien es innegable aunque no actúe según este; pero en esta búsqueda, este poder de trascendencia que el hombre presenta, es donde Eriksson encuentra la razón real de la libertad del hombre (Raile y Marriner, 2011). Esta libertad la podríamos dividir en dos: una externa, la posibilidad de actuar, y la interna, la posibilidad de escoger la plenitud que es la consecución del bien para uno mismo (Andres, 1994).

En cuanto a la libertad externa, no todas las personas de este siglo tenían las mismas oportunidades. Si hablamos de la mujer, sólo tenía dos posibilidades: el matrimonio o la vida religiosa. No podemos hablar de libertad si no hay posibilidad de elección, y más si es impuesta desde fuera de la persona.

De entre este grupo, las más desfavorecidas eran las prostitutas, esclavizadas a llevar una vida que no es la que deseaban e impedidas para salir de dicho estado: *“mas estoy empeñada y no me dexaran ir con vos”* (Castro, 1995, pág. 39).

Al igual acontecía con los trabajadores; estando en tanta necesidad, los patrones se veían libres para aprovecharse de ellos (Castro, 1995). De nuevo, el grupo de los pobres es el más desfavorecido de la sociedad y menos libre. Así, vemos a pleiteantes sin poder hacer frente a sus deudas, mujeres viudas, huérfanas y vergonzantes sin recursos para hacer frente a la vida diaria por no tener un trabajo, los agricultores por la precariedad de su trabajo no podían ni comer, y, cómo no, el grupo de los pobres enfermos, impedidos hasta en la capacidad de trabajar e incluso de salvar su vida, como ocurrió en el incendio del Hospital Real de Granada (Martínez-Gil, 2006). Incluso a Juan de Dios, durante su internamiento en el Hospital Real por su aparente locura, el personal socio-sanitario *“le dieron*

*libertad que anduviese suelto por la casa*” tras recobrar calma (Castro, 1995, pág. 27); incluso tras su alta recibió una cédula para que se le reconociese como no enfermo mental y pudiera ir libremente por donde quisiese.

Este es el objetivo de la hospitalidad y su necesidad según el Proemio a la biografía de Juan de Dios de Castro (1995); era necesaria la hospitalidad para liberar al hombre de su carencia de libertad de opciones, aunque no termine en esto, puesto que sin la libertad interna del hombre éste puede permanecer esclavo, siendo ambas necesarias y compañeras. Y para ello no basta con palabras, sino también con obras que muestren la veracidad de las mismas y su ejemplo. El mismo Juan de Dios, antes de su conversión también estaba necesitado de libertad aunque según Castro (1995) esta era a nivel interna:

*“movido Ioan con deseo de ver el mundo y gozar de libertades, que comunmente suelen tener los que siguen la guerra, corriendo a rienda suelta por el camino ancho (aunque trabajoso) de los vicios, donde paso muchos trabajos, y se vio en muchos peligros”* (pág. 2)

Aun así, Santo Tomás de Aquino (2001) afirmaba que el hombre es un ser libre; mediante la razón, el hombre puede tomar opciones mediante su voluntad para la consecución de un fin, ya bien sea bueno o malo. Y, puesto que el fin último del hombre es ser feliz, estas elecciones deben ir encaminadas hacia el bien, hacia la perfección del ser, ya que de lo contrario el hombre sería contrario a sí mismo pudiendo ser estas opciones promovidas por coacciones internas o externas, las que nos hacen esclavos. Por ello, Juan de Ávila insta a la vigilancia permanente de la interioridad de la persona para promocionar la libertad y prevenir la esclavitud (de Ávila, 2007). Y aunque la interioridad siga hasta la muerte guerreando (de Ávila, 2003), como hemos visto en capítulos precedentes, siempre que el hombre no consienta con su voluntad dicho movimiento, permanece libre; ha podido optar entre el bien y el mal eligiendo lo que le es bueno (de Ávila, 2007), *“de esta manera servirán a Dios con lo superior de su ánima por la elección virtuosa, y con la parte sensitiva con su obediencia y buena inclinación”* (de Ávila, 2007, pág. 370).

Para Ávila (2007) el hombre es plenamente libre cuando todas las potencias, pasiones y apetitos del hombre tienen la capacidad de elegir siempre la voluntad de Dios por amor, cuando el hombre está libre de las coacciones del mundo, del

demonio y de la carne. Así, el hombre puede decir siempre sí a Dios, ya no como acto de elección, si no que al encontrarse el hombre entero divinizado pudiendo escoger, su tendencia natural es tan libre que siempre escoge a Dios. En contraposición, como buen conocedor de la teología paulina, el que hace el mal es esclavo (Andrés, 1996). Ratificando la teología de la justificación tridentina, Ávila dirá que es por pura gracia el optar por este camino de conversión, y para ello Dios ha tenido que comenzar a sanar la libertad para poder ejercerla libremente (García, 1985):

*“esta eficacia de Dios que infunde fuerza y pone disposición en la parte sensitiva, hace que, dejada la bestialidad y fiereza que de su naturaleza tiene, obedezca con deleite a la razón y se le dé muy sujeta. Y aunque en la naturaleza sean diversas, por ser una espiritual y otra sensual, mas allégase tanto la parte sensitiva a la razón, y toma tan bien su freno, que anda domada y domesticada; y aunque no es razón, anda como razonada, no impidiendo, mas ayudando al espíritu, como fiel mujer a su marido [...] así la sensualidad de estotros se junta tanto con la razón, que parece más razón que las mismas ánimas de los otros” (de Ávila, 2007, pág. 571)*

El espejo donde mira Juan de Ávila (2003) para contemplar al realmente libre es Dios pues *“una alteza tan grande se abaja a una tan profunda vileza”* (pág. 155) amándola incondicionalmente hasta dejarse matar. En el caso del hombre, esta disposición está debilitada careciendo de integridad entre lo que es bueno para sí, que es Dios, y sus deseos y actos (de Ávila, 2007). Dios, a diferencia del hombre caído, sólo puede hacer el bien que es amar (Díaz, 2007).

Juan de Dios antes de su conversión también se sentía esclavo del mundo, demonio y carne, obedeciendo a sus inclinaciones naturales. Le vemos esclavo aceptando sus malos pensamientos en Ceuta, de donde Dios quiso *“libralle de un engaño tan grande y tentación”* (Castro, 1995, pág. 14), esclavo del honor (Martínez-Gil, 2006), y del placer, con impedimentos para su autotrascendencia. De ahí que tras su conversión renunciara a todos sus bienes y sus ropas, haciéndose pobre exterior para llegar a la pobreza interior a imagen del *“que siendo la riqueza de todas sus criaturas, se hizo pobre por mostralles el camino de la humildad”* (Castro, 1995, págs. 18-19).

Esta pobreza es el primer imperativo espiritual cristiano; sin él no se puede comenzar esta andadura en libertad, pues *“el reino de Dios es tesoro escondido, y quien le halla vende todas las cosas para le comprar, teniéndose por más rico con solo esto que con tener todas las cosas”* (de Ávila, 2003, pág. 517). Es la pobreza:

*“la cual alimpia el corazon de la aficion de las cosas exteriores; y no tan solamente basta guardarla en lo interior, mas es menester guardarla de tal manera que la esposa de Cristo no tenga, ni menos quiera tener, sino aquello que es necesario para vivir, y aun esto mezclado con algunos trabajos, a imitacion de Jesucristo, en el cual la esposa de Cristo ha de poner toda su esperanza y no vivir con confianza de las criaturas, que son perecederas. Que la Escripura dice: Maldito sea el hombre que su esperanza pone en el hombre”* (de Ávila, 2003, pág. 716)

Así Juan de Dios se hizo pobre externamente (Martínez-Gil, 2006) para llegar a ser pobre de espíritu, dejándose totalmente en manos de Dios, no poseyéndose ni a sí mismo para darse a todos. Juan de Dios ve, como Francisco de Asís, a Dios en todas las criaturas, sólo quiere honrar a Dios mediante ellas:

*“Del mucho amor que Ioan de Dios tenia a nuestro Señor le procedía un deseo ferventísimo, que fuese honrado en todas sus criaturas”* (Castro, 1995, pág. 67)

Los bienes materiales no son un impedimento para llegar a la perfección, son medios que simplemente pueden obstaculizar, bajo el prisma de la época. El problema real estaba dentro del hombre, no en lo externo. Juan de Ávila conocía los procesos internos del hombre y dónde se encuentran los nudos que le llevan a la esclavitud. Sabía que mediante los sentidos externos el hombre entra en relación con el mundo; sabía que mediante los sentidos internos relacionaba toda la información obtenida y proseguía en su camino de conocimiento. Estos sentidos, para el Maestro, no son el problema; este se halla más al fondo del hombre, especialmente en los apetitos sensibles, es decir, los deseos sensibles e instintos que encierran al hombre en su *yo* impidiéndole hacer lo bueno para sí. No es el acto el que hace al hombre esclavo, sino los deseos e instintos internos los que se hallan impedidos para hacer la voluntad de Dios (Martínez-Gil, 2002) y de ahí procede la esclavitud de los sentidos externos que no se sacian jamás (de Ávila, 2007). Por lo que prefiere los sentidos internos a los externos:

*“el demasiado mirar es impedimento para correr con ligereza la carrera de Dios, y suele entibiar el corazón encendido [...] cuanto más recogidos tienen estos ojos exteriores, tanto más ven con los interiores, cuya vista es más alegre y más provechosa”*  
(de Ávila, 2007, págs. 656-657)

Esta es la libertad de las criaturas, del mundo: el desapego. Para el Maestro todo es vanidad salvo lo eterno:

*“Mas las criaturas y sus placeres parecen algo cuando no son poseidas y engendran a los que poco saben muy grande deseo de los alcanzar y tratar; mas, como ninguna cosa puede dar mas de lo que tiene, en siendo tratados, descubren su poquedad y bajeza, y acabo de poco tiempo se torna en grande fastidio lo que primero se pensaba que habia de dar grande satisfacion”* (de Ávila, 2003, págs. 304-305)

Cuando Juan de Dios descubrió la vanidad de este mundo, sus engaños, renunció a todos sus bienes para luchar contra su identificación con ellos, despreciando todo lo que no fuera Dios. Por esto *“cuan poco estimaba este mundo y sus riquezas”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 679), pero en alta tuvo a aquellos *“pobres para que saliesen de la cárcel”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 680) pues supo descubrir en ellos a Aquel a quien quería encontrar y deseando a las criaturas la libertad tanto de las estructuras sociales como de las espirituales que impiden el autodesarrollo.

Como decíamos al principio, la sociedad de esta época se regía por la sobrevaloración de un concepto, la honra; la vanagloria, la esclavitud del hombre a este mundo, llevó a niveles desorbitados que le hacían despreciar a los demás y estratificando la sociedad, juzgando al otro por el mero hecho de no ser como ellos. Y a su vez, las clases más bajas les llevaban a envidiar a las clases acomodadas. Era una patología generalizada en la España del Renacimiento que sufrió Juan de Dios en sus inicios hospitalarios como aquellos a los que atendía pues *“no quería alguno llegarse a su compañía para ayudalle”* (Castro, 1995, pág. 34) por su semejanza a los desheredados.

*“algunos destos le ladraban y murmuraban, diciendo que todo era ramo de locura, que le habia quedado cuando andaba por las calles sin juicio, y que presto caería, pues no llevaba fundamento; y junto con esto traíanle sobre ojos mirando en las casas donde entraba, y informandose de lo que allí decia y hacia, y aun acechandole por partes*

*ocultas. Y viendo por sus ojos su grande exemplo y honestidad y santidad de palabras, y las buenas obras que hacia, quedaban espantados y confusos, y erales forzado callar"* (Castro, 1995, pág. 37)

A diferencia de los honrados, Juan de Dios tomó el camino del desapego del mundo para lo que tuvo que cultivar dicha virtud de la humildad:

*"Vos, don asno, que no quisistes entrar en Granada con la leña, de vergüenza y honra, ahora la perdereis y llevareis hasta la plaza mayor, adonde de todos los que os conocen seais visto y conocido, y perdais el brio y soberbia que teneis"* (Castro, 1995, pág. 31)

Así él lo predicaba sin querer. Tuvo la inspiración de la frase tan mítica que nos ha llegado hasta nuestros días *"¿Quién hace bien para sí mismo! ¿Hacéis bien por amor de Dios, hermanos míos en Jesu-Cristo?"* (Castro, 1995, pág. 33). Esta frase recoge un legado acerca de la libertad espiritual respecto a los bienes materiales, la libertad del mundo, y a su vez la libertad de la honra. Él concibe el hacer limosna como el desprendimiento evangélico de los bienes siendo estos, como bien indica Juan de Ávila, un mero medio para llegar a Dios. Como dirá también Teresa de Ávila, *todo se pasa, Dios no se muda*. Esta es la experiencia del Maestro que transmite a sus dirigidos, todo es caduco y corruptible pero Dios es eterno. Esto no quiere decir que vivamos fuera del mundo; al contrario, quiere que el hombre perfeccione este mundo por medio de la búsqueda de Dios en lo visible. Es poner cada cosa en su sitio, a Dios en primer lugar y después lo restante (de Ávila, 2003). Y esto es lo que indica Juan de Dios cuando pide limosna, pues el hacerla, privarnos de un bien por amor a los demás, nos hacemos más humanos, más solidarios, más libres de nuestras pasiones. Y a su vez, todo en nombre de Dios, no para ganar honra y prestigio, pues de lo contrario nos estaríamos buscando a nosotros en nuestro hacer.

Así despertaba Juan de Dios conciencias, como un día le aconteció a él, pues *"parecía que atravesaba con ella las entrañas de todos [...] todos salían con sus limosnas, cada uno como podía, y se las daban con mucho amor y voluntad"* (Castro, 1995, pág. 34).

Tal como indica Juan de Ávila (2003; 2007), para comenzar el camino de la libertad interior, en primer lugar, es necesario tener conocimiento de la verdad, escucharla, asimilarla, integrándola en la vida. No es un oír y obedecer a ciegas sino



una conversión interna que transforma; es la libertad de los hijos de Dios sujetos solo a una ley que es el amor pero porque antes la han conocido en el sentido experiencial, no intelectual, una voz que llama en lo más profundo de nosotros donde no importa quién la predique si no el qué se está proclamando. Esta voz que resuena en el espíritu es lo que hizo a Juan de Dios despertar en plenitud el día de su conversión tras escuchar la predicación de Juan de Ávila pidiendo misericordia a Dios para que le asistiera, viendo su esclavitud.

Cierto es que según la teología católica renacentista, aunque Dios mueve al hombre por la gracia, debe ponerse en camino, liberándose mediante un camino de renuncia progresiva pues:

*“ésta es la manera como los viejos del yermo criaban a sus discípulos, quitándoles lo que querían, y haciéndoles obrar lo que no querían, para que en todo y del todo tuviesen negada su voluntad”* (de Ávila, 2007, pág. 756)

Por lo que Juan de Dios continúa con el menosprecio de la honra que de esta renuncia se desprende para proseguir con la libertad de los afectos (Castro, 1995).

En cuanto a los afectos, Ávila predica la libertad de los lazos que nos unen a las personas. Ciertamente es que el Dios católico propone el camino del amor al otro como camino de perfección, pero este afecto puede estar contaminado por la necesidad de sentirnos queridos, pudiendo impedir nuestro crecimiento interno. Así advierte sobre este mandamiento:

*“Los agujeros del corazón las afecciones son cuando en otra cosa se ponen que no sea Dios o por Dios; y así conviene renunciarlas todas y trocarlas por el amor de Dios, que, así como antes amábamos las criaturas por parentesco o otro respecto, ya no se aman sino por Dios y en Dios. Es esto un morir y un resucitar: muerte a todo amor, mirando la criatura en sí, y resurrección mirando a la criatura en el Criador o a Él en ella, que es lo que mejor suele armar a los que siguen el recogimiento. Y he dicho esto porque no piense vuestra merced que quiere Dios ser El solo amado en sí y no en las criaturas, pues es cierto que dio dos mandamientos del amor y entrambos se han de cumplir. Aunque el amor no es más de una virtud, por la cual amamos a Dios por Dios y al prójimo por Dios y en Dios”* (de Ávila, 2003, pág. 427)

El Maestro incluso ve positivos los problemas o la muerte de nuestros seres queridos cuando en ellos se pone nuestra felicidad, incluso a un estudiante le recomienda seguir los estudios desobedeciendo a sus padres, siendo libre de sus opiniones (de Ávila, 2003).

Por este motivo Juan de Dios quiere ser tenido por todos en nada, ser nada para nadie ni para sí mismo, sólo para Dios y en Dios. Y así mismo lo hace ver a Luis Bautista en una carta dejándole libre para elegir sin coacciones de su opinión (Martínez-Gil, 2002).

Ciertamente, a la hora de la toma de decisiones, el hombre puede ser regido por el afecto o pensamientos recurrentes que le impidan tomar la decisión de manera libre. Por este motivo, Ávila propone dejarse aconsejar por otras personas que conozcan bien al otro para poder asesorarle. Así, Juan de Dios no quería tomar por consejero al Padre Portillo, pero renuncia a su razón en pro de lo que le indica Juan de Ávila siendo libre de su parecer. Tampoco sería de su agrado obedecer a gente más pequeña que él ni a prostitutas, mas él lo hace reconociendo en ellos una autoridad de Dios.

*“Cuando los muchachos encontraban al bendito padre y le decían Juan de Dios trompica por Dios ponía la capacha en el suelo y lo hacía con mucha humildad sin replicar palabra cuando denodadamente le pedían que hiciese respondía si me lo mandas por Dios trompico por Dios y si es el demonio por qué me decís que trompique”*  
(Martínez-Gil, 2006, pág. 185)

Él, como todo hombre por la inclinación natural, desearía una vida de placeres, de descanso, de plenitud; sin embargo, desea otra cosa. Es la negación de los deseos. Juan de Ávila indicará lo mismo que San Agustín, *“Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti”*. El hombre tiene un único deseo, deseo de perfección, de inmortalidad y eternidad. Por esto, no dejamos de buscar en todas partes la felicidad, para completar lo que nos falta y alcanzarla. Sin embargo, este deseo, por no ser purificado, puede ser que nos lleve a buscar allí donde no está la felicidad y, por lo tanto, llevarnos al sufrimiento.

*“Y cuan engañados viven los que regalan su cuerpo, y se van tras sus deseos; porque otra cosa no hicieron sino ser cocineros de gusanos, guisándoles bien el manjar que han de comer; y ganaron con sus breves deleites tormentos que nunca se acaban.”*

*Considerad y mirad con muy grande atención y despacio vuestro cuerpo tendido en la sepultura; y haciendo cuenta que ya estáis en ella, mortificad los deseos de la carne cada vez que os vinieren a la memoria; y mortificad los deseos de agradar y desagradar al mundo, y de tener en algo cuanto en él florece, pues que tan presto y con tanto abatimiento lo habéis de dejar, y él a vos” (de Ávila, 2007, pág. 665)*

Todo lo que no sea deseado con amor está inclinado por algún engaño en el entendimiento o en los sentidos externos e internos del cual hay que ser liberado para ser feliz. Así comienza en una carta: *“Plega a Cristo nos veamos en el cielo, adonde reposen todos nuestros deseos poseyendo al que es verdadera hartura de ellos”* (de Ávila, 2003, pág. 515). Del mismo modo lo contempla Juan de la Cruz (2001) indicando que si todo el hombre no está regido por el espíritu, seguirá esclavo de lo natural e impedido para ser libre de todo lo visible engañado en la vanidad de lo temporal.

Así, con este deseo, vemos a Juan de Dios dando guerra a la carne para domarla y ser dueño y señor de ella, siendo su único deseo negar su voluntad para así hacer la voluntad de Dios. Este deseo se aprecia especialmente con las prostitutas, las mujeres más despreciadas moralmente por la sociedad aunque muchos recurriesen a ellas, mujeres desatendidas y abandonadas por aquellos que podían promocionarlas. A ellas Juan de Dios acudió sin demora para invitarlas a desear esta libertad externa, siendo imprescindible una reestructuración interna a nivel moral para desarraigar lo que se consideraban vicios (Castro, 1995).

No consiste en anular los deseos como promulga el budismo, sino ponerlos en Dios y en sólo su voluntad, integrando la voluntad de Dios en la vida del hombre para así solo desearla y cuanto más se vive, más se desea. Por lo que, en aras de que Dios conquiste al hombre y el hombre sea sólo de Dios, la persona debe de vaciarse de él, de su voluntad, de lo más profundo de su ser; pero *“así como es la cosa más provechosa de todas negar nuestra voluntad, así es la cosa más trabajosa que hay”* (de Ávila, 2007, págs. 754-755):

*“Y vuestra pelea sea contra vuestra voluntad, dándosela a Cristo las más veces que pudierdes y lo más entrañablemente que pudierdes; y decid a vuestro corazón: ¿Cual es más razón que sigas, la voluntad del Señor o la tuya? Pues por seguir la tuya te has perdido y por seguir la de Dios te has ganado. Tu amarte ha sido aborrecerte y echarte en los infiernos; mas el amarte Dios ha sido hacerte bienes. De manera que con más*

*razón te puedes fiar de la voluntad de Dios que de la tuya, pues lo has hallado más fuerte en querer tu bien que a ti mismo. Toma, pues, esta voluntad buena por tuya y deléitate en la cumplir, y a ninguna cosa te muevas por la tuya, sabiendo que lo que de ella naciere es fruto de imperfection” (de Ávila, 2003, pág. 452)*

Así, “*veréis que dos cosas se os han encomendado: Una, que no tengáis voluntad propia; y otra, que sigáis la de Dios” (de Ávila, 2007, pág. 758), ni siquiera hay que contentarse con la oración aunque sí es necesaria para reconocer la poquedad del hombre y la bondad de Dios y la vida (de Ávila, 2003). Es la nada de Juan de la Cruz (2001), la kénosis<sup>1</sup>, donde sólo Dios es. Es la libertad de los hijos de Dios:*

*“Bastarnos debería, señora, esta palabra «mi padre», si nosotros fuésemos niños y hijos. No mas que «mi padre», señora, no más, no más; todo lo otro es mi enemigo, mi perdición, mi flaqueza, mi engaño. No haya «yo» en arrimo, no «yo» en amor, no «yo» en nada, sino «mi padre» en todo y en mi” (de Ávila, 2003, pág. 476)*

Y no es porque Dios quiera aniquilar al hombre por su maldad o que quiera tener esclavos a sus órdenes inquisitoriales; al contrario, Juan de Ávila (2003) indica que el intercambio es mucho mayor, se da la persona y a cambio Dios entero es poseído por el hombre:

*“¿Quién no se dejara llevar por Señor tan bueno, que todo su cuidado es mirar como dará, y más dará, y no para su voluntad, hasta darse a sí mismo? ¡Oh dichoso día para corazón que le ha de poseer! Y dichosas orejas que tal palabra oyen y ponen por obra” (pág. 557)*

Juan de Dios vivía “*como quien no tenía otra voluntad más que la de nuestro Señor Iesu-Cristo, en cuya cruz solo se glorificaba” (Castro, 1995, pág. 49) dando y dándose al amor de Dios:*

---

<sup>1</sup> Anonadamiento del hombre, mediante su voluntad, para poder ser de toda la voluntad de Dios.

*“No sé nada hermano, dios sabe todo. Y el amor de Dios me lo piden. Cuanto en este nombre me pidieren lo tengo de dar, aunque sea la vida. Los que lo reciben darán cuenta a dios de ello”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 323)

Afirmará alegre a este respecto de la donación total en su pobreza espiritual:

*“sois, Señor, dignísimo de que vuestra criatura os sirva y alabe, y se entregue a vos de todo su corazón y voluntad”* (Castro, 1995, pág. 14)

De ahí que *“le llamaban Juan de Dios y él respondía si Dios quisiere”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 41); bajo, humilde, anonadado en su voluntad hasta este grado de sentirse indigno de ser así llamado, mostrando que su solo deseo era ser de Dios.

Por eso, como el pueblo de Israel al salir de Egipto pasando de la esclavitud a la libertad, Ávila sólo puede hacer un canto de alabanza a Aquel que libra al hombre de todo aquello que le encadena a lo terrenal y lo levanta a la Tierra Prometida donde sólo hay Dios y sólo hombre, dueño y señor de sí mismo para amar:

*“Gloria demos, señora, al Señor de todos por las misericordias que de su mano hemos recibido. Gloria sea a Él, porque con tanto poder nos libró de las manos de aquellos a los cuales nosotros, con miserable consejo, nos habíamos entregado”* (de Ávila, 2003, pág. 277)

Como se observa, la libertad es concebida tanto de manera interna como externa; y aunque Juan de Dios y Juan de Ávila promueven la liberación de las estructuras injustas que esclavizan al hombre renacentista a través de sus reformas asistenciales, siempre buscarán la libertad interior para poder actuar de acuerdo hacia el bien y poder plenificarse en todas sus esferas aunque existan obstáculos en la vida cotidiana. De este modo, la persona podría autorrealizarse en cualquiera de sus circunstancias, pudiendo ser libre de todo bloqueo, pensamiento o emoción, que impide el autodesarrollo integral. De este modo, la enfermedad, la pobreza o la misma esclavitud sexual, no incurrirían en sufrimiento, aunque sean fenómenos reprotables a observar y solucionar.

#### 11.4. NECESIDAD DE OBEDIENCIA

En la actualidad, hablar de libertad es un signo de modernidad, de individualidad; sin embargo, todos obedecemos unas normas comunes para el buen funcionamiento de la sociedad a la que pertenecemos. Desde el momento del nacimiento hasta la muerte, todos estamos aceptamos una serie de normas. Y para ser respetadas estas normas, debe haber algún organismo o persona que garantice su establecimiento y cumplimiento por todos.

Obedecer no es esclavitud, es aceptar la autoridad moral dada desde fuera del hombre pero consentida libre y voluntariamente tras pasar el cribado de nuestra conciencia. Esta es la teoría tomista sobre la obediencia, el hombre como ser libre que puede optar por el bien y el mal; debido a su naturaleza orientada hacia la felicidad, debe ir conducido por otros o por alguna luz externa para llegar a la consecución de dicho fin. Pero para ello es necesaria una virtud especial que es la obediencia a dicha autoridad moral humana o divina (de Aquino, 2001).

El Renacimiento español, heredero de la mentalidad medieval, no rompe con la tradición anterior; al contrario, la sublima y la perfecciona. Así, la concepción de una sociedad estamentada en clases de superiores e inferiores se perpetúa aunque ya no como súbditos sino como seres libres que aceptan libre y voluntariamente dicho orden. En el Paraíso, según el Maestro Ávila (2007), por la integridad del hombre, había un estado de inocencia por el cual se obedecía a Dios sin experimentar dificultad; mas, por el pecado original y la pérdida de dichos dones, el hombre comienza a desobedecer el orden moral establecido, y con él llega la muerte ontológica al incurrir en lo que es malo para la persona y la sociedad. Esto se debe al desorden interno entre nuestras potencias y sentidos donde lo inferior no obedece a lo superior, ni lo superior obedece a Dios, aunque, según la teología, por la intervención divina en la persona, las potencias y sentidos aunque no razonen lo que deben obedecer, obedecen sin entender.

El Maestro Ávila (2003; 2007) siempre pone el ejemplo del perfecto obediente a Cristo. Él obedeció siempre a su Padre incluso en su pasión, aunque esta, como hombre, no era de su agrado, anteponiendo sus deseos y voluntad a la de su Padre:

*“verlo obediente a su Padre hasta muerte de cruz, domará vuestra cerviz para obedecer a su santa voluntad, aun en lo muy trabajoso. Y cuando miráredes que el altísimo Dios*

*humanado, Señor de cielos y tierra y de todo lo que en ellos hay, obedecía a los sayones cuando le querían desnudar y vestir, cuando le ataban y desataban, cuando le mandaban echar en la cruz y tender los brazos para ser enclavados, daros ha gana, y con gemido de corazón, si algún sentimiento tenéis, de ser obediente, no sólo a mayores e iguales, mas aun a menores, y de sujetaros por Dios, como dice San Pedro, a toda humana criatura, aun para ser maltratada de todos” (de Ávila, 2007, pág. 702)*

Esta obediencia de Cristo al Padre, sigue Juan de Ávila (2007), muestra la solidaridad de Dios al hombre que antes de pedirle obediencia se hace igual al hombre en su condición para enseñarle el camino que ha de seguir, no por fruto del esfuerzo sino por amor. Y no sólo Cristo obedeció a Dios en su voluntad, sino que también se sometió a la voluntad de aquellos que eran inferiores en dignidad, pues siendo un ser divino se hace obediente a los hombres, especialmente a sus padres María y José como muestra de que el hombre debe estar sujeto a autoridades humanas tanto superiores como inferiores:

*“Procure de continuo traer a la memoria la profunda humildad de nuestro Salvador, el cual, siendo Dios, se sometió a la obediencia del hombre, conviene a saber, de la Virgen María, su Madre, y de San Josef” (de Ávila, 2003, pág. 721)*

Siguiendo con el ejemplo de Cristo, obedecer a Dios es desear en libertad hacer su voluntad, es decir, aceptar lo que la vida trae, ya que Dios actúa y habla a través de ella; mientras los deseos llevan a la voluntad a querer y poner por obra fenómenos mortales por los que se experimenta desasosiego por el devenir, la voluntad de Dios es eterna y otorga paz y sosiego a quien la acepta (de Ávila, 2007):

*“lo que os quiero decir es que procuremos, con las fuerzas que Dios nos diere, de nos conformar con su santa voluntad con obediencia y sosiego, y no seguir la nuestra, de la cual por fuerza se han de seguir desconsuelos y desconfianzas y cosas de aquestas. Suplicad al Señor nos abra los ojos; que, más claro que la luz del sol, veríamos que todas las cosas de la tierra y del cielo son muy baja cosa para desear ni gozar, si de ella se apartase la voluntad del Señor. Y que no hay cosa, por pequeña y amarga que sea, que si a ella se junta la voluntad del Señor, no sea de mucho valor. Más vale sin comparación estar en trabajos, si el Señor lo manda, que estar en el cielo sin su querer” (de Ávila, 2007, pág. 594).*

Y ¿cuál es la voluntad de Dios? En palabras de Ávila (2007) *“es que el hombre sea virtuoso y se salve”* (pág. 613). Podríamos pensar que Dios pretende ver sufrir al hombre a través de la enfermedad o la muerte, o cualquier otro agente estresante; sin embargo, según la reflexión teológica Dios solo busca la plenificación del hombre a través de estos hechos, puesto que esos agentes son naturales e intrínsecos a la vida. Las leyes de la existencia están preestablecidas antes de nuestra entrada en ella, pero solo depende del hombre el cómo vivirlas, bien desde la lucha o resignación o bien desde la aceptación:

*“Mas si el Señor nos quisiere llevar por camino de desconsuelos, y que oigamos el penoso lenguaje de que estamos hablando, no nos debemos desmayar por cosa que Él nos envía, mas beber con paciencia el cáliz que el Padre nos da, y porque Él nos lo da, y pedirle fuerzas para que le obedezca nuestra flaqueza”* (de Ávila, 2007, pág. 594)

Como indicábamos, es en la biografía del hombre donde, según el Maestro, habla Dios, donde indica el camino que se ha de seguir como un padre bueno que lleva a sus hijos hacia la madurez. En este camino hay placer y sosiego, pero también debe haber correcciones (de Ávila, 2007) puesto que en nuestra libertad podemos incurrir en experiencias perjudiciales para nuestro ser o bien debemos pasar por algún acontecimiento del cual saquemos provecho (de Ávila, 2003). Sin embargo, aunque todo en la vida parezca que vaya bien, todo ser humano, por sus deseos, modificaría algo que no le agrada, la cruz, siendo ahí por donde Dios quiere encontrarse con el hombre y donde el hombre debe entrar por la obediencia, puesto que *“el verdadero servicio es obedecerle”* (de Ávila, 2003, pág. 498):

*“Señora: Ya sabe que no ha de costar poco el cielo; ya sabe que, unos de una manera y otros de otra, no se ha de salvar nadie sin cruz. Y que no está en manos del hombre escogerla, sino que ha de tomar la que el Señor da. Porque, si el hombre la escogiese, ni le seria provechosa ni se probaría la obediencia de la voluntad que a Dios se debe, sujetándonos a Él en lo que queremos y no queremos. Muy mejor sabe Él lo que nos envía que nosotros lo sabemos pedir; y por esto hemos de pasar adelante, aunque sea por puertos muy agrios y agujeros muy estrechos que nos hagan sudar; y saliendo de una guerra, entrar en otra, y decir cada día: Agora comienzo. Porque esta santa porfía es la que vence al demonio y agrada al Señor”* (de Ávila, 2003, pág. 403)



¿Quién indica lo que es bueno o malo para el hombre? Dios no entiende, para Juan de Ávila, de polaridad, sólo entiende de amor al hombre y su deseo de que este sea plenamente feliz. Pero el hombre, sujeto a la dicotomía salud-enfermedad, debe negar el entendimiento que le indica la gradualidad de la bondad de los fenómenos para hacer la de Dios. Podríamos afirmar que es el entendimiento humano el que emite estos juicios de valor sobre los hechos, en cuanto la espiritualidad solo se inmiscuye en el afrontamiento del misterio de la vida, especialmente de lo aparentemente negativo:

*“Porque si el servicio del entendimiento fuese pensar algo o consentir algo de lo que él mismo alcanza por su razón, o no tendría este nombre de servicio, o es servicio muy bajo, pues no hay obediencia en él. Y si la hubiese, sería de la voluntad, a la cual mandaba Dios que mandase a su entendimiento pensar en esto o aquello. Mas para que el servicio y obediencia del entendimiento sea suyo propio de él, conviene que consienta en cosa que él por sí mismo no entendía; y entonces verdaderamente se abaja y se niega, y obedece y cautiva, y hace reverencia al sumo Dios, y cumple lo que dice San Pablo: que hemos de cautivar el entendimiento en servicio de la fe. Lo cual en otra parte llama obediencia de fe” (de Ávila, 2007, pág. 618)*

Juan de la Cruz (2001) indica que el hombre al ser tan diferente de Dios, aunque posea su imagen, mediante su entendimiento le es imposible comprender a través de la razón. Dios excede en todo lo humano, por lo que es necesaria la fe para llegar a la unión de voluntades, por la cual se acepta la enfermedad, el dolor o la muerte. Así lo refiere Juan de Ávila (2003):

*“Abaje su cuello al yugo del Señor y a ojos cerrados vaya tras El. No quiera comer del árbol de la ciencia de bien y de mal, parándose a mirar lo mucho que padece y que fuera mejor ir por otro camino; que si a esto abre sus ojos, todo irá perdido, y luego desmayará, y se le andará la cabeza alrededor, como acaeció a nuestros padres primeros, que por comer del árbol de la ciencia perdieron de comer del árbol de la vida. Señora, no cure de su propio juicio, sino viva en fe; no escudriñe, sino a ojos cerrados fiese de Dios; cate que en la hora que quisiere ella aquesto o aquellos, sale de la obediencia del Señor, el cual quiere que con perfecta sujeción nos sujetemos a Él, sin preguntarle por qué nos lleva por tal o tal camino, sin murmurar de el por qué nos sacó de Egipto y trujo a desierto de tanta aspereza y amargura. Conviene al hombre tornarse ciego, y*

*más que ciego, por seguir a Dios; tornarse necio para seguir al que todo lo sabe. Y la sabiduría de los santos consiste en negar su parecer y su voluntad y seguir a ojos cerrados la de nuestro Señor. Y si alguna vez les venía su propio juicio a decir: «Recio camino es este, errado va, mejor fuera por aquí o por allí», desechaban este pensamiento como habla de la serpiente, que pregunto a Eva: ¿Por qué os mandó el Señor que no comiédes de este árbol? A lo cual si ella respondiera: «Yo no soy juez para juzgar los caminos de Dios, sino sierva que ha de obedecer su voluntad con santa simplicidad», no cayera en lo que cayó (págs. 414-415)*

Para que el entendimiento pueda unirse a Dios, Juan de la Cruz (2001) indica la necesidad de vaciar el entendimiento y acallararlo siendo guiados por la sola fe. En esta tónica, Juan de Ávila (2003) afirma obedecer en la historia a través de cegar el entendimiento, puesto que este por más que intente comprender a Dios le será imposible; al contrario, la fe lleva a comprender la historia, pero la historia no hace comprensible la fe. De aquí es de donde viene la paz interior, en el abandono. Ante todo hecho, el entendimiento puede emitir juicios negativos, siendo la fe un recurso que facilita el afrontamiento a aquel que busca un sentido al sufrimiento:

*“Tomando, pues, escarmiento de acuestas cosas, os amonesto que, así como habéis de ser enemiga de vuestra voluntad, así mucho más lo seáis de vuestro parecer, y de querer salir con la vuestra, pues que veis el mal paradero que tiene el parecer propio” (de Ávila, 2007, pág. 654)*

Pero toda obediencia debe comenzar por el amor, sin el amor todo cumplimiento de órdenes es mero legalismo, al estilo veterotestamentario; se acatan normas, leyes, rituales... pero no sirven para nada, sólo para contentarnos y ensoberbecernos al más estilo farisaico. Este es el motivo por el cual “cuando comenzó a dar ley, mandó que le amásemos”, pues “no hay cosa en el mundo que así convide a hacer algo por otro que el amalle”. Si no se ama a Dios, si no se ha integrado el amor de Dios en la persona, todo será vano y un castigo en el esfuerzo y no lleva al hombre a la felicidad sino a la servidumbre estéril, por lo que “cuando salierdes a hacer alguna buena obra, acordaos de Dios nuestro Señor, verdadero Amado vuestro, y la buena voluntad y amor que le tengáis” (de Ávila, 2003, pág. 711), o bien “quien no guarda sus palabras, no tiene su amor ni amistad” (de Ávila, 2007, pág. 644). Así lo expresa Juan de Dios en una carta; quiere “guardar sus Santos Mandamientos, y me

*conceda tener y creer todo lo que tiene y cree la Santa Madre Iglesia*” por amor a Cristo y en obediencia a Él (Martínez-Gil, 2002, pág. 586). Así, al igual que los patriarcas bíblicos y otros amigos de Dios, es en los momentos difíciles de oscuridad donde se prueba la obediencia en el amor (de Ávila, 2003):

*“Y por probar Dios esta obediencia nos suele herir en lo que mas delante de nuestros ojos luce, para que entendamos que por el Señor, grande, grandes cosas hemos de hacer y de padecer”* (pág. 40)

No es que Dios pruebe al hombre para comprobar su fe, si no que prueba para que el hombre se autoconozca y vea lo necesitado que está de Dios para servirle y *“con su gracia ganemos merecimientos de vida eterna y hagamos lo que debemos a la obediencia de tan gran Señor y piadoso Padre”* (de Ávila, 2003, pág. 411):

*“Y así acaece cada día a los que, obedeciendo en sus trabajos a la voluntad de nuestro Señor, que los envía, y tomándolos en sus manos, que es ponerlos en obra y aceptados con obediencia, hallan, no desconsuelo ni alborotos, que con quejas fatigan el ánima, mas consuelo de sustentación y esfuerzo, creyendo que, pues Dios les envía tribulación”* (de Ávila, 2003, pág. 157)

Pero, ¿en qué hay que obedecer? Juan de Dios, ante su crisis vocacional, quiere servir, obedecer, ser esclavo de Dios, aunque no sabe cómo en medio de su búsqueda, al igual que cualquier persona que tiene inquietudes pero no sabe cómo, cuándo y dónde realizarlas (Castro, 1995). Juan de Dios no sabía dónde ejercer su vocación pero, mientras, obedece en su día a día, siguiendo unas normas generales sistematizadas por Ávila (2007):

*“Cerca del cumplimiento de la voluntad del Señor, en que está nuestro bien, me podréis preguntar: ¿En qué la conoceréis? A lo cual os digo, que donde hay mandamiento y palabra de Dios o de su Iglesia, no tenéis más que inquirir, sino tened por averiguado que aquello es voluntad del Señor. Y cuando esto no hay, habéis de tener por lo mismo lo que manda vuestro superior, si claramente no consta que manda contra la Ley de Dios o de la Iglesia, o contra razón natural. Que, pues San Pablo dice, que aunque el superior sea infiel, le ha de obedecer el cristiano, no sólo por evitar el castigo, mas por la obligación de la conciencia, ¿cuánto más será esto verdad en los superiores cristianos, de los cuales hemos de pensar que Dios les ayuda a mandar lo justo? Y*

*cuando todo esto faltare, tomaréis por voluntad del Señor el consejo que os diere persona de quien se debe tomar” (págs. 758-759)*

No consiste en conocer qué tiene preparada la vida sino en cómo quiere que afronte las diversas vicisitudes. Así, el Maestro encuentra en la Sagrada Escritura una fuente inagotable para conocer dicho afrontamiento en clave teológico. Exclama exultante: *“grandes mercedes nos hiciste en darnos tu divina Escritura, tan provechosa y necesaria para te servir”* (de Ávila, 2007, pág. 640). Pero mientras los protestantes abogaban por la libre interpretación de los textos bíblicos, por lo que no deben obediencia más que a su conciencia, Ávila (2007) reafirma que los textos se han de interpretar siguiendo una Tradición y al clero preparado para ello, de modo que se obedezca a lo establecido como garantía de ortodoxía.

Para ser guiado más de cerca hacia la voluntad de Dios, concretamente en la historia de cada uno, Juan de Ávila (2007) propone la ayuda de tener un confesor como intérprete de los signos proféticos en la historia del hombre. Pero no vale cualquiera, debe cumplir unos requisitos para que sepa guiar a quien comienza el camino espiritual:

*“Conviéneos que toméis por guía y padre a alguna persona letrada, y experimentada en las cosas de Dios; que uno sin otro ordinariamente no basta [...] Mas sabed que hay algunos de tan buen juicio, y que tienen entendido que la santidad verdadera no consiste en estas cosas, sino en el cumplimiento de la voluntad del Señor; y tienen experiencia de las cosas espirituales, y saben dudar y preguntar a quién les informe. De estos tales bien os podréis fiar, aunque no tengan letras; pues para quien todo su negocio es entender en sí mismo, acuesto le basta.”* (de Ávila, 2007, pág. 655)

Tras la conversión de Juan de Dios por el sermón de Juan de Ávila, y tras entablar una conversación en profundidad, Juan de Ávila *“desde aquella hora le tomaba por su padre y profeta del Señor”* y Juan de Dios *“estaba aparejado a obedecelle hasta la muerte”* (Castro 1995, págs. 19-20). Así igual sucede en la salud-enfermedad, donde la enfermera puede convertirse en la confidente de las personas en todo el continuum leyendo los signos y síntomas de la plenitud integral. Al entrar en relación, la enfermera conoce a todo su paciente pudiendo discernir hacia dónde debe encaminarse la vida de la persona para trascenderse, siendo ella misma quien debe conseguir dicho despertar en sí misma para que pueda comenzar su

desarrollo holístico, y así obedecer la persona a la misma vida que le interroga y exhorta hacia el autocuidado. De este modo, la enfermera se puede convertir en supervisora de vidas, garantizando el camino hacia la salud ante la gran inconsciencia de la sociedad que puede presentar comportamientos o conductas insanas por unos valores o creencias erráticos; y ante esto la persona, familia o comunidad debe refrenar el entendimiento al ser ella la experta en la búsqueda de la auténtica salud, aunque siempre respetando la autonomía del mismo. Por ello dice Ávila a Juan de Dios:

*“Mucho consuelo me distes con que guardastes bien el concierto que entre vos y mí quedó, de lo que tocaba a obedecer al Padre Portillo en la administración de los pobres; y si vos siempre hiciéredes así, viviéradéis mas consolado, y yo también; por que tengo gran temor no os engañe el diablo, rigiéndoos por vuestro parecer; que cuando no puede acabar con uno que haga malas obras hácele que haga desordenadamente las buenas; y lo que no tiene orden, no puede durar, y luego se dividen unos contra otros, queriendo unos echar por una parte y otros por otra: y el Señor dijo en el Evangelio, que todo reino dividido será destruido. Por tanto, hermano, tener gran cuidado de sujetaros a parecer ajeno, y no os engañará el diablo”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 591-592)

Parece ser que a Juan de Dios le costaba obedecer a otro en relación a su labor hospitalaria que no fuera su Maestro, sin embargo a Gutierre Lasso indica que uno de sus deseos es *“obedecer a su confesor”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 576) y es de sobresaltar cómo a la hora de despedirse en sus cartas se nombre como desobediente y menor hermano. Sin embargo, a Juan de Ávila, a lo largo de su dirección, siempre le obedeció aunque tuviesen diferencias de opinión (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573). Ciertamente, ante los consejos de salud que pueda dar la enfermera, la persona, familia o comunidad, puede experimentar una cerrazón debido a la incapacidad que puede presentar por el ego; los profesionales socio-sanitarios deben buscar mecanismos de comunicación mediante los cuales puedan ayudar a los pacientes a la obediencia por la autorresponsabilidad de sus cuidados.

Los beneficios de obedecer a parecer ajeno consiste en que, tras valorar internamente, sabe cuáles son los bloqueos que afectan a la persona dirigida y puede indicar los remedios oportunos y no errar al obedecer (de Ávila, 2003).

Enfermería puede y debe conocer a sus pacientes a la perfección, de modo que puede liderar el autocuidado; sin embargo, la persona puede mantener ciertas reticencias al poner en duda la información que esta le ofrece o sus consecuencias incurriendo en una infravaloración de su profesionalidad. Pero esto no quiere decir una obediencia ciega, pues ante todo que *“cada uno el remedio con que mejor se hallare, y según su prudente confesor le encaminare”* (de Ávila, 2007, pág. 561), es decir, el protagonista es el dirigido siendo un medio el confesor o enfermera (de Ávila, 2003). Pues para tomar la decisión acertada, aunque el consejero o enfermera nos indique el camino certero, es la persona quien debe, mediante su conciencia, acreditar lo que este/a le refiere y ponerlo por obra, pues creer que algo es cierto pero no obrarlo es de necios, según el Maestro (de Ávila, 2007).

Juan de Dios ante su crisis existencial en Ceuta tuvo que someterse al discernimiento de un *“un fraile docto y de buena vida”* puesto que él no veía luz en medio de su noche; por este motivo, no fiándose de su entendimiento recurre a él y a este obedece volviéndose a la península (Castro 1995, págs. 12-13).

Para el Maestro, aunque la obediencia reconoce ser dificultosa por nuestro desorden interno, afirma ser mejor *“tenerse por ministro mandado y no por guía del negocio; ni por maestro mayor, sino por mozo de «Daca aquello; haz lo otro»* (de Ávila, 2003, pág. 534) por la responsabilidad que implica y la necesidad de tener recta la conciencia, pues el error, de ser así, sería del que dirige y no del dirigido. Y, por la promesa que se esconde en la obediencia, es de sabios el obedecer en esperanza de conseguirla:

*“Estos son los hijos de la obediencia, a los cuales esta prometido que se asentarán a la mesa de Dios, para que así como el Hijo verdadero de Dios por obediencia padeció y así entro en el reino, así los hijos adoptivos por obediencia entren allá”* (de Ávila, 2003, pág. 518)

En cuanto a la obediencia a las autoridades civiles, no están exentas del orden moral para no regir mediante un absolutismo o despotismo; al contrario, si quieren ser obedecidos deben primero obedecer legitimándose a la sociedad por su moralidad pues *“si tienen en poco al que manda, tendrán en poco su mandamiento, aunque sea bueno”* (de Ávila, 2007, pág. 544). Pero, aunque el mandato de los superiores sea ilegítimo, se debe obedecer pues *“obedeciendo a vuestros mayores*

*obedecéis a Cristo; y si en esta virtud os va bien, hallado habéis paraíso en la tierra*” (de Ávila, 2003, pág. 288). Las relaciones entre mayores y menores deben ser las siguientes en cuanto a la obediencia, pudiendo hacerse extensibles a las relaciones entre los profesionales socio-sanitarios y la ciudadanía:

*“Y vosotros, hermanos, a quien Dios puso debajo del yugo de vuestros mayores, mirad que así como ellos son obligados a os amar como a hijos, así vosotros sois obligados a los reverenciar como a padres; habeislos de amar entrañablemente; ni en presencia ni en ausencia no decir, cosa que no sea razón. Manda el apóstol San Pablo que los cristianos sean sujetos a los jueces, aunque infieles; ¡cuánto más lo debéis ser a los que son partisioneros en la fe de Jesucristo y herederos del reino de Dios! Manda que les seamos obedientes, no solo por el temor del castigo, más por la conciencia, dando a entender que agrada a nuestro Señor la reverencia y obediencia de corazón a los que rigen. Sean, pues, los mayores benignos para con los menores, buscando el bien de ellos; mas los menores no los desprecien por los ver abajar, antes tanto más los honren, cuanto más ven que no quieren usar de sobrecejo por mirar a la caridad. No debe de ser en poco estimado quien por amor se desprecia”* (de Ávila, 2003, págs. 369-370)

Juan de Dios desde bien joven estuvo sujeto a la obediencia de los mayores, como vemos en la casa del Mayoral en Oropesa donde quería *“agradar y servir a este buen hombre”* (Castro 1995, pág. 1). Incluso obedece al príncipe Felipe II en su visita a la Corte diciéndole *“vos sois mi rey y mi señor y tengo de obedeceros”* (Castro 1995, pág. 54). Al igual sucede con las autoridades eclesíásticas del lugar, tanto al obispo de Tuy, Canciller de Granada, como al arzobispo de esta ciudad. En cuanto al primero, le vemos cómo le obedece tanto en la imposición del nombre de Juan de Dios como en el hábito; en cuanto al arzobispo Don Pedro Guerrero, sus feligreses recurren a él para poner orden en cuanto a la moralidad de la obra hospitalaria por sospechas, reconociendo su autoridad, y Juan de Dios siempre se puso bajo su potestad mediante la obediencia, como se aprecia en el morir fuera de su hospital, lo cual no era su voluntad (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006). Es de resaltar como en materia de diakonía, es el obispo quien tiene la máxima autoridad, los pobres se hallan bajo su protección y amparo, y todo lo que sucede en relación a la caridad para con ellos le corresponde a él la dirección, como bien se aprecia a la hora de asumir las deudas y la labor hospitalaria de Juan de Dios en su lecho de muerte (Castro, 1995). Además, vemos en el pleito (Sánchez-Martínez, 1573) cómo el

arzobispo visitaba el centro para supervisarlos y dejó visitador y rector en él para los asuntos religiosos, autoridades que también habría que obedecer en esta materia.

Y en su tarea hospitalaria, aunque él estaba sujeto a Dios por medio de su director, confesor y otros, sus inferiores y seguidores compañeros le obedecían a él (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573). Y en su ausencia siempre dispuso un compañero para ser obedecido por los demás, como es el caso de Antón Martín que fue el primer hermano mayor tras la muerte de Juan de Dios (Castro, 1995).

Así, Juan de Dios siempre obedecía a todos con el único imperativo que fuera en nombre de Dios, pues *“era tan obediente que diciéndole por Dios luego al punto lo ponía por obra sin replicar”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 168), *“tropicaba en el lodo”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 195; 218), *“besaba el suelo y si le decían que se echase en el lodoso hacía”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 208), *“y nunca se enfadaba ni causaba enfado mas en todo estaba decía doyme a Dios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 223); por este motivo fue tomado por loco, pero una locura de descubrir el amor de Dios y sólo amarle a través de aquellos que no lo conocían.

En resumen, la obediencia es una actitud interna de la persona ante ciertas normas existenciales y/o sociales. En cuanto a la primera, la persona tiene necesidad de aceptar las leyes de la naturaleza manifestadas en su máximo exponente por la vejez, la enfermedad o la muerte; de lo contrario, la persona entrará en una lucha inútil que causará sufrimiento. Esta incapacidad de aceptar los misterios de la existencia humana vienen dados por el ego que revela la soberbia ante la vida y sus ansias de un mundo con ausencia de imperfecciones. Ante esto, Juan de Ávila y Juan de Dios proponen ser regidos por parecer ajeno, de modo que estas personas, desde fuera del fuero interno del hombre, puedan ayudarle a tomar las mejores decisiones y discernir los signos de los tiempos y los mecanismos de afrontamiento, como es el caso de los profesionales socio-sanitarios como expertos en el autocuidado.

A su vez, la obediencia también va direccionada hacia unas normas sociales aceptadas para la buena convivencia de los ciudadanos, siendo las autoridades las personas que velan por el cumplimiento de las leyes y las conductas saludables. Para ello, las autoridades deben, antes de regir, ser cumplidores de las mismas, siendo ejemplo para los demás, y haciéndolas cumplir por amor hacia ellos y no



por el sometimiento de las gentes. En consecuencia, los ciudadanos les deben, por su buen servicio, obediencia por el bien que manifiestan y la racionalidad de las leyes que establecen, de lo contrario sería legítima una sublevación a las mismas, pues serían impedimento para el desarrollo personal hacia el bien.

#### 11.5. NECESIDAD DE RESPONSABILIDAD Y CUMPLIR CON EL DEBER

Decía Heidegger (2003) que el hombre es un *ser-en-el-mundo*, es decir, condicionado por el tiempo finito y un mundo incierto marcado por la muerte hacia la cual el hombre se encamina. Mientras esto podría parecernos decadente y sombrío, el autor manifiesta un desafío entre el *ser* y el *no ser*. La muerte no sólo la concibe como un hecho físico sino que también contempla cuantas veces en nuestra existencia experimentamos nuestra *no realización*. A fin de cuentas, es la responsabilidad de la persona frente a su salud integral como pleno desarrollo.

La tensión entre el *ser* y el *no ser* se observa claramente en el itinerario espiritual de Juan de Dios; desde su infancia se aprecian acontecimientos en los cuales tuvo que experimentar la muerte o el fracaso en sus ansias de ser, pero en esos momentos no rehusó su búsqueda, continuó su responsabilidad de completarse hasta su último día. Si tuviéramos que escoger dos de estos momentos de apertura de conciencia por su gran tensión, podríamos afirmar que la noticia de la muerte de sus padres y el sermón de Juan de Ávila el día de su conversión (Castro, 1995) fueron decisivos: uno por asumir la responsabilidad, y otro por descubrirle plenamente quién era él. Pero para mantener la tensión siempre recordaba la muerte, como bien lo recuerda a unos muchachos:

*“veís muchachos aquel hombre que galán va pues mira en que ha de venir a parar enseñándoles una calavera de muerto que consigo llevaba y demás de ella llevaba una cruz”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 836)

El hombre no es un ser abocado a la negatividad de la existencia condenado a ser libre, como indicaba Sartre, sino que como afirman Aristóteles, Aquino o Ávila, es un ser con el fin de alcanzar la felicidad. Ciertamente es que la felicidad mediante los bienes caducos no se realiza, puesto que estos son pasajeros, de ahí que Aquino y Ávila en sus respectivas teologías la encuentren mediante la contemplación de lo infinito, es decir, en Dios como ser perfecto, eterno y

totalizador del ser humano. Y para alcanzar este fin, el hombre debe tomar decisiones, tomar su vida en peso y responder mediante su voluntad, es decir, ser responsable de sí, siendo esta responsabilidad la capacidad de la persona como ser libre y racional de rendir cuentas de sus actos ante sí o ante los demás (de Ávila, 2007; Gallagher, 1994). La responsabilidad, por tanto, tiene una doble dimensión; una en lo que respecta hacia sí mismo, la necesidad de tomar la mejor opción en cuanto ser libres y racional para su bien; otra, en relación a los demás, tomar las decisiones acertadas en cuanto a ser sociales que requiere de los demás en su mayor grado de autorrealización para lo que es necesario el cuidado recíproco.

Como se puede observar, la responsabilidad es una disposición de la persona más de carácter interno que impulsa hacia fuera. Cuando es aceptado y dirigido hacia una acción concreta bajo la dirección moral de la responsabilidad estamos hablando de la necesidad de cumplir con el deber, un deber que indica el sentido de la responsabilidad a través de mociones que manifiesta la conciencia. Por este motivo, estas dos necesidades, una de Weil (1996) y la otra sistematizada por Torralba (2003) son complementarias e interconectadas, no se podría comprender una sin la otra; la responsabilidad es asumir las consecuencias en base a un acto de la voluntad, siendo el cumplir con el deber el acto en sí realizado o no, de lo que depende la emoción producida por el análisis realizado por la responsabilidad. En otras palabras podríamos decir que en base al deber que el hombre debe de cumplir, este responde calculando los pros y contras de dicha acción para llevarla a cabo u omitirla.

En cuanto a los cuidados, se aprecia que el primer responsable de los mismos es la persona, familia o comunidad; es ella, en primer lugar, a quien compete su salud, según el principio de autonomía de la Bioética principialista. El personal socio-sanitario es el responsable de liderar los cuidados, pero es la persona la protagonista de los mismos. Así, Enfermería, tras dar las indicaciones pertinentes, autorresponsabiliza a la persona de la consecución de los objetivos marcados entre ambos y las intervenciones necesarias, siendo la enfermera quien los realizará en caso de dependencia de los mismos.

Al ser la persona un ser con entendimiento, puede conocer las consecuencias de su realización, para lo que hace falta una virtud: la prudencia. Esta se define como la capacidad de discernir las consecuencias de los actos actuando acorde a

ellas, obrando hacia lo bueno; de ahí que esta virtud sea la madre de todas las virtudes, ya que parte del conocimiento en relación a las verdades respecto al bien, cuya enseñanza le compete a la enfermera por la educación para la salud (de Aquino, 2001).

Desde los tiempos del aquinate hasta el Renacimiento, el significado real de esta virtud se fue confundiendo con el ser astuto, con la ausencia de compromiso, lo cual llevaba al hombre a no cumplir con su deber sea de la índole que sea (Cárdenas, 2005), hasta llegar al día de hoy donde prima la libertad frente a la responsabilidad; sin embargo, no todo lo que aporta placer inmediato es la mejor opción responsable (Isaacs, 2003). Así Juan de Dios lo aconseja a Luis Bautista en una de sus cartas; no quiere incurrir en un mal consejo, incluso informa que le da miedo, y tampoco quiere que este erre en su decisión. Así, aconseja prudencia para sopesar pros y contras de las decisiones que se han de tomar encomendando a Dios la elección, pues en eso radica su salud integral:

*“me parece que lo más conveniente es que, antes de salir de esa ciudad, lo encomendéis mucho a nuestro Señor Jesucristo, y yo haga aquí lo mismo, pues ambos nos encontramos dudosos de lo que debemos hacer, para que Dios, que es la Sabiduría y el Remedio, nos dé remedio y consejo a todos para distinguir el mal y el bien”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 570-571)

Pero ¿quién es el árbitro o juez de la moralidad o salubridad de los actos? Hoy en día el hombre es el propio juez en base a su moralidad siendo la ley positiva quien la regula a nivel social, mientras que en el Renacimiento el juez ante quien la persona debía rendir cuentas en última instancia es Dios, era una verdad inquebrantable; sin embargo, el juicio se creía que iría en dos direcciones: uno a nivel individual, qué ha hecho el hombre con la vida que este Dios le había dado, y otro a nivel universal, qué se ha hecho en relación al resto de la Creación. Y como Juez, creían que Dios había establecido un orden moral que regía los actos y las intencionalidades de los mismos, pudiendo ser este orden moral racionalizado y deducido. Pero por encima de la ley, Juan de Ávila, como místico, indica que si hay un imperativo divino que urge al hombre a la responsabilidad moral es que Dios ha comprado a los hombres con su sangre y, además, inhabita dentro de ellos (de Ávila, 2007; Martínez-Gil, 2002). En consecuencia, también debe de rendir cuentas

de lo que hace en relación a su salud, pues la moral rige las conductas que llevan a ella.

En esto consiste la responsabilidad según el Maestro, en vivir según el modelo moral cristiano:

*“El dechado que el Padre Eterno ha dado á todo género de personas para que acierten á servir á Dios según su contento es su bendictísimo hijo Jesu Cristo Nuestro Señor, cuya doctrina y vida ha de ser el nivel de la nuestra, y ha de ser la que nos ha de juzgar en el día postrero: y así en el monte Tabor sonó la voz: «Este es mi Hijo, muy amado: á Él oid». Y el mismo Señor, dado por maestro en la doctrina, amonesta muchas vezes á la imitación de su vida, así en obrar virtudes como en la mortificación de la cruz, aun hasta perder por su amor en ella la vida”* (de Ávila, 2003, pág. 58)

Por este motivo Juan de Dios siempre indicará que sólo se debe a Dios: *“Yo no tengo que ver como lo doy y a quien, sino por quién lo pide”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 373). Sus cuidados se limitaban a Dios, a cuantos nombraban a Dios y pedían por Dios; a esto él no podía negar hacer, era su responsabilidad (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006). Por eso el sólo cumple con el deber que su conciencia le indica:

*“No sé nada hermano, dios sabe todo. Y el amor de Dios me lo piden. Cuanto en este nombre me pidieren lo tengo de dar, aunque sea la vida. Los que lo reciben darán cuenta a dios de ello”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 323)

Según la espiritualidad cristiana, ante la llamada de Dios al hombre en clave de amor el hombre es instado a responder; el hombre se ha convertido en deudo de Dios. Eh aquí donde el Maestro encuentra el primer deber de la persona: el amor (de Ávila, 2007). Sin embargo, debido a que el único Juez es el amor a Dios y a los demás, la persona puede negarse a realizar ciertos actos por no incurrir en maledicencia. En esto podemos encontrar similitudes con la actual objeción de conciencia ante algunas prácticas enfermera:

*“no se miden nuestros servicios sino por el amor; el cual no es devoción tierna, mas un libre ofrecimiento y propósito de nuestra voluntad para hacer lo que Dios y su Iglesia quiere que hagamos, y para pasar lo que Él quiere que padezcamos por darle contentamiento a Él”* (de Ávila, 2007, pág. 592)

Refiere el Maestro que algunos se refugian en los asuntos espirituales por el bienestar que puede aportar a nivel psicológico o por alcanzar el premio del cielo; sin embargo, él va más allá, pues en eso, aunque se cumpla la ley, no se realiza por amor, por lo que la persona se miente a sí misma al creer ser perfecta, y miente a Dios, pues sólo lo realiza por egoísmo. Todo lo resume Juan de Ávila (2007) en amar, esperar y creer a Dios, de lo cual surgiría el amor a sí mismo, al otro y a la naturaleza. Y así mismo indica Juan de Dios que *“tres cosas debemos a Dios: amor, servicio y reverencia”* (Martínez-Gil, 2002).

El incumplimiento de este deber es lo que se conoce como pecado, una ruptura hacia su propio bien, una irresponsabilidad, pues rechaza lo que creen bueno. Por eso el Maestro exhorta al hombre a temer apartarse de Dios puesto que el infierno es la ausencia de Él y se llega por el mal (de Ávila, 2007; de Ávila, 2003) *“y el fin de éstos, si al buen camino no tornan, muchas veces es tal, que trae muy ciertas señales de eterna perdición”* (de Ávila, 2007, pág. 595), abocándose a un posible sufrimiento.

Pero si el Dios de Juan de Ávila es puro amor y quiere que todos los hombres sean felices, ¿por qué afirma que no todos irán al cielo? La respuesta la encuentra en la irresponsabilidad del hombre, en el mal uso de la libertad, *“por no aparejarse los hombres a la recibir”* (de Ávila, 2007, pág. 580). Es como si la decisión estuviera en manos del hombre puesto que la teoría de la justificación renacentista exalta la capacidad del hombre para su autocuidado y perfección (de Ávila, 2007; D'ors, 1995). Así lo hace saber Juan de Dios a una prostituta:

*“no quieras ser tu causa de tu propia perdicion; mira que tiene premio eterno para los buenos y castigo eterno para los que viven en pecado como tu; no le provoques mas a que totalmente te dexee, como merecen tus pecados, y vayas como piedra dura y pesada al profundo infierno”* (Castro 1995, pág. 39)

La responsabilidad para con Dios, Juan de Dios la asume, según Castro (1995), al recibir la noticia de la muerte de sus padres; al tomar conciencia de su vida; no se repliega sobre sí mismo sino que la integra para avanzar hacia su salud:

*“pues Dios fue servido de llevarse a mis padres, mi voluntad es de no quedar en esta tierra, sino de buscar a donde sirva a nuestro Senor fuera de mi natural, como mi padre lo hizo, y dello me dexo tan buen exemplo; y pues he sido tan malo y pecador, razon es*

*que, pues el Señor me ha dado vida, que la que fuere la emplee en hacer penitencia y serville” (pág. 7)*

Este es el motivo por el cual comenzará a responsabilizarse de la vida moral de la gente de su alrededor antes de su conversión. Clara muestra de ello son los cuidados a la familia vergonzante de Ceuta o de su inculpación en la conversión al islam de su compañero de trabajo (Castro, 1995). Como bien se puede observar en este momento de su vida, él cree que no cumplió con su deber para su compañero, por lo que le supuso un gran malestar interno donde su conciencia le condenaba padeciendo un desempeño ineficaz del rol r/c expectativas del rol poco realistas m/p ansiedad, impotencia y pesimismo (NANDA-I, 2015).

Pero el momento culmen de confrontación de su vida con la realidad fue el sermón de Juan de Ávila donde descubre toda su irresponsabilidad; tanto fue que las consecuencias parecían locura (Castro, 1995), iniciando una toma de conciencia y terapéutica espiritual como bien indica este testigo:

*“este testigo lo vio en la Iglesia Mayor de esta ciudad rodeado de mucha gente y dando voces pidiendo misericordia a Dios y dándose muy grandes golpes en los pechos y decían que se había estado en la dicha iglesia tres días sin comer ni beber” (Martínez-Gil, 2006, pág. 48)*

Desde entonces, llevó una vida de penitencia y caridad *“y todo en servicio de Dios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 84) asumiendo la responsabilidad de su santificación. *“Este testigo tiene por muy cierto que está gozando de Dios Nuestro Señor”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 101), pues según la mentalidad de la época y la teología católica, según vivías, así tendrías en consecuencia, y Juan de Dios *“cada día iba a su virtud, santidad en aumento”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 173) y *“siempre estaba con Dios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 346).

*“en santidad, penitencia y ayunos, disciplinas y oración y caridad con los pobres cada día iba creciendo con ventaja”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 187)

No sólo es responsable el hombre de su autocuidado, sino que cree que Dios mismo se hace corresponsable de su bien, de su día a día; en esa interpersonalidad, ambos cumplen con su supuesto deber, según su concepción. Indica Juan de Dios al respecto:

*“hemos de dar gracias a nuestro Señor Jesucristo, porque usa con nosotros de tanta misericordia en darnos de comer, beber, vestir y todas las demás cosas sin merecerlo; que si El no lo bendijera ¿qué valdría nuestro trabajo, astucia y diligencia?”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 584)

Sin embargo, aunque ellos indican que es Dios mismo el que realiza estos actos, es a través de personas cómo se realiza, de modo que los cuidadores como Juan de Dios no se atribuyen ningún mérito (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573), y así refiere que *“mucho quiere Dios a sus pobres pues tanto cuidado tenía de ellos”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 149), o:

*“confiad en el Señor, que el lo proveera todo (como suele a los que hacen de su parte lo que pueden)”* (Castro 1995, pág. 33)

Según ellos, la divinidad actúa en el hombre sutilmente moviendo sus potencias, de manera que la persona se trascienda actuando en nombre de lo sobrenatura. Sin embargo, para ello es necesario el intelecto, saber discernir la mejor opción (de Ávila, 2007). Pero ya que la memoria y la imaginación pueden influir en la toma de decisiones, el Maestro recomienda no dejar rienda suelta ni tiempo al pensamiento, siendo el remedio *“procurar alguna buena ocupación que ponga en cuidado y trabajo, con el cual pueda olvidar aquellas feas imaginaciones”* (de Ávila, 2007, pág. 551), por medio de técnicas espirituales como la oración. A esto añade la práctica de buenas conversaciones pero con reservas, puesto que pueden perturbar el pensamiento influyendo negativamente en el uso de la responsabilidad. La solución a esta dificultad del hombre para actuar de forma responsable permanentemente, el Maestro recomienda observar los mecanismos de las potencias que pueden inducir al error individual o social (de Ávila, 2007):

*“no dejéis que las imaginaciones o movimientos se estén en vos sin las desechar; porque quien ve el peligro en que está con tener aquel fuego infernal dentro de sí y la serpiente en su seno—cuanto más si ha probado otras veces que de aquello le suele venir el consentimiento en la mala obra o en aquel mal deleite—y no lo desecha, juzgase la tal negligencia por pecado mortal, pues vio el peligro y lo amó, por no desecharlo”* (de Ávila, 2007, pág. 569)

A Juan de Dios, estando en Ceuta “*ocupado su entendimiento en esta imagination*” (Castro 1995, pág. 12) de culpabilidad por lo ocurrido con su compañero, el franciscano que le atiende le invita a poner su mente ordenada y volver a la península. Incluso Juan de Ávila le hace saber a Juan de Dios cuando se encontraba tibio en su autocuidado:

*“mirad donde ponéis el pie, para que por hacer bien a otros, no os hagáis mal a vos: ni pierda vuestra ánima su pesebre; porque si anda hambrienta, y desconsolada, y mala, ¿Qué aprovecha todo el bien que a otros hacéis? Pues dice nuestro Señor: ¿Qué aprovecha al hombre que gane todo el mundo, si pierde su ánima?”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 594)

Bien sabe el Maestro que detrás de los malos pensamientos aparece la tristeza y la desesperación, y el hombre en vez de vivir como piensa, puede acabar pensando como vive mudando el bien por el mal, y el mal por el bien (de Ávila, 2003). De ahí que insista en tomar la firme decisión de no desear, ni cosas buenas ni malas, es decir, fomenta el desapego tanto de lo externo como de lo interno del hombre pues “*vivirían más alegres de lo que viven*” (de Ávila, 2007, pág. 592), de ahí que recomiende actuar a desear, pues es la voluntad la que mueve a la persona y no los pensamientos o deseos (de Ávila, 2007). Así lo afirmaba Frankl (1996), el hombre es responsable de su existencia; no consiste en vivir por vivir, en pensar por pensar, sino que el hombre ante cualquier fenómeno de su existencia, tomando conciencia de la misma y de lo que acontece en su interior, decide libre y voluntariamente asumir su vida como propia y vivirla según su vocación que es la felicidad mediante el bien. Frankl podía haber decidido tirar la toalla en medio del campo de concentración nazi, envuelto en los pensamientos negativos en vez de afrontar sus miedos y frustraciones y dolores físicos; sin embargo, decidió responsabilizarse de su existencia por la que debía controlar la mente mediante el sentido. En otras palabras lo afirmaba Ávila (2007):

*“Y si algunos, que parece que dejan lo que en el mundo tienen por servir a Dios, dejasen también la desordenada codicia de los dulces sentimientos del ánima, vivirían más alegres de lo que viven, y no hallaría el demonio cabellos de codicias de que asirles para traerles la cabeza alrededor (al retortero), y lastimarlos y aun engañarlos”* (págs. 592-593)



Siendo en síntesis la responsabilidad del hombre frente a sí mismo y frente a Dios el ordenar las potencias optando por la virtud (de Ávila, 2007), podría ser que el hombre sólo se quedase ensimismado en él sin optar por obrar. Así hay muchos que no arriesgan en el obrar por miedo a asumir las consecuencias de los actos, de modo que la persona permanece estática y no se autodetermina ni se autorrealiza; el hombre permanece sentado en el camino sin recorrerlo viendo la vida pasar, y *“aunque de a su carne lo que desea, nunca siente placer, por el gusano del corazón que le esta siempre royendo”* (de Ávila, 2003, pág. 398).

En contraposición podría pasar todo lo contrario, que el hombre se determine en asuntos temporales olvidando la virtud, por lo que los medios que emplearía en su recorrido podrían ser erróneos. En relación a este último, un ejemplo es la actitud de las prostitutas que piden a Juan de Dios ayuda para ser liberadas de su estado pidiéndole que las lleve a Madrid mintiéndole en su propósito, pues internamente, excepto una, no tenían voluntad de ello por su amor al mundo (Castro, 1995).

En la vida cotidiana que rodea a Juan de Dios se observa esta pasividad hacia el desarrollo personal. Él mismo no prestó atención a su crecimiento interior debido a que estaba enfrascado en asuntos del mundo. Las personas cada vez se individualizaban más perdiendo el sentido social de la vida, ante lo cual Juan de Dios intenta despertar la autorresponsabilidad sobre los males sociales. También invita a las mujeres a llevar una vida de virtud, incluso les hace pláticas espirituales, pues eran excluidas de toda actividad intelectual. A las prostitutas, mediante su forma de hablar con ellas, les despierta la posibilidad de cambiar de vida y llevar una vida ordenada, responsabilizándolas. Además, a los pobres les hace confesar, responsabilizándolos de sus errores y una posible vida nueva de virtud. Incluso ya cuando era librero invitaba a los compradores a elegir ciertos libros que les facilitase el asumir su responsabilidad (Castro, 1995).

Y aunque la persona es responsable de su autocuidado, puede ser que por pereza o pusilanimidad, no se recorra el camino hacia la salud integral, como bien se aprecia en los ejemplos anteriores, siendo Juan de Dios un mecanismo de promoción de la misma (de Ávila, 2007).

Esos bloqueos se aprecian en los altos cargos públicos, a los cuales el Maestro recomienda no ambicionar, puesto que su responsabilidad es mayor que los vasallos y serán sus obras juzgadas por ellos y por Dios en última instancia, siendo

lo único necesario saber cuál es la vocación de cada persona, y en este caso la gobernanza (de Ávila, 2007): *“Buscad aquel modo de vivir que más segura tenga vuestra salvación, y no que más honra os dé en los ojos de los hombres”* (de Ávila, 2003, pág. 47), siendo esta la única máxima que debe de regir la elección del estado de vida del hombre como puede ser la profesión a desarrollar, siendo consciente del lugar donde puede autorrealizarse, conociendo si con sus capacidades se puede desarrollar (de Ávila, 2003). Juan de Ávila se lo recuerda a Juan de Dios en una de sus cartas:

*“porque si Dios quiere que yo le sirva de camarero, e yo no quiero sino guardar puercos, pecaré contra él, y darle he cuenta de todo lo que pudiera ganar en el otro oficio”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 594)

Juan de Dios refiere esto mismo a la Duquesa de Sesa:

*“unos son frailes, otros clérigos, otros ermitaños y otros son casados, de tal manera que en cualquier estado se puede uno salvar si quiere”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Este consejo de Ávila podríamos indicar que viene de su propia experiencia, puesto que él abandonó sus estudios de leyes por ser otra su vocación, la cual le costó dos años el iniciar el bachiller de teología. A diferencia del Maestro, Juan de Dios experimentó un largo itinerario de búsqueda, aunque en toda su vida existió un hilo conductor: cuidar. Comenzó cuidando ovejas, luego fue militar, siervo de su señor en otra guerra, obrero en Ceuta, y por último librero; en todos ellos buscaba su autorrealización, su perfeccionamiento de diversas formas pero en todas experimentaba el vacío por *“el mal pago que el mundo daba a quien mas le seguía”* (Castro 1995, pág. 4), pero predisponiéndole a un despertar de conciencia para su verdadera vocación que descubre mientras cuidaba ovejas. Así, esta, y no otra, debe ser la prerrogativa a la hora de encontrar la vocación profesional de los futuros enfermeros: el bienestar a través de los cuidados aun en tiempos de dificultad.

Por eso Juan de Dios intenta ayudar a Luis Bautista ante su posible vocación enfermera: *“Pensad que ya va siendo hora de que os decidáis a tomar estado”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 571); sin embargo lo deja en total libertad, recomendándole reflexionar mucho en torno a los pros y contras de su decisión, si quiere ir a ver mundo o quiere colaborar con él. Lo único que debe de mirar Luis es buscar dónde

puede trascenderse y ser feliz. Claro lo tiene Juan de Dios y Juan de Ávila; si el hombre no se encuentra en la realización de su deber, el hombre no se halla en paz (de Ávila, 2007). Y en consecuencia, la población a cuidar no disfrutará de unos cuidados integrales humanizados de calidad.

Para saber si la persona está actuando de acuerdo con su deber, el Maestro cree que sólo se puede saber de tres maneras: por revelación, por obediencia o por consejo. Puede que el deber suponga un esfuerzo, sin embargo causa paz y bienestar en la persona, especialmente después de haberlo realizado (de Ávila, 2007). Estos dos estados, de tristeza o paz, son lo que la teología identifica con el infierno y el cielo, de tal forma se cree por la fe que lo que aquí se comience a vivir continuará tras la muerte:

*“Porque el malo tan poco goza acá como allá, pues la mala conciencia le da acá amargura y tristeza, y allá el infierno le atormenta; mas quien por Cristo pasa trabajos es consolado por El, y con el alegría de la buena conciencia y con la esperanza de su galardón vive contento y tórnansele los trabajos rosas”* (de Ávila, 2003, pág. 398)

Las mujeres en esta época tenían pocas opciones a elegir: madre-esposa, o religiosa. Y a pocos trabajos podían acceder, ante lo cual debe Juan de Dios ayudarlas a encontrar lugares en los que se pudiesen desarrollar asumiendo responsabilidades según sus gustos. A la duquesa de Sesa, en sus cartas, se aprecia un cierto aprecio por su labor como madre y esposa, elogiando sus tareas en ausencia de su marido responsabilizándose de la organización de todo el patrimonio y vasallos, y deseándole el hijo que no llega y tanto desea (Martínez-Gil, 2002).

A su vez, también elogia a la duquesa como virtuosa en la fe pero que tiene algún tipo de trabajo manual como el tejer. Igualmente lo exhortará al grupo de mujeres buscándoles una labor por la que se puedan responsabilizar de su vida y sentirse útiles (Martínez-Gil, 2006), a semejanza de la Virgen María:

*“queréis tomar ejemplo de nuestra Señora la Inmaculada Virgen María, la cual siendo Madre de Dios, Reina de los Ángeles y Señora del mundo, tejía y trabajaba todo el día para su sustento”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 585)

A las prostitutas intenta que puedan casarse, si esa era su vocación, buscándoles marido y dote para la boda; a otras buscaba otra forma de vivir (Martínez-Gil, 2006). Lo que pretende responsabilizando a las personas de sus vidas es hacerlas más autónomas, de tal forma que tomando decisiones, en consecuencia, puedan ser las protagonistas de sus vidas y sentirse útiles.

El hombre en solitario sólo debería rendir cuentas a sí mismo, si ha aprovechado sus talentos, pero al ser un ser social, tiene la obligación de rendir cuentas de sus actos a la humanidad. Lutero, a diferencia de la teología católica, negó la responsabilidad en las obras de caridad; ya sólo era necesaria la fe. Al contrario, el Concilio de Trento, doctrina predicada por Juan de Ávila, reafirmó esta, puesto que el hombre es un ser libre y puede escoger hacer el bien (D'ors 1995). La doble dimensionalidad de la responsabilidad, así la explica Ávila (2003); cuidarse a uno mismo para cuidar a los demás:

*“el ser bueno para sí sólo cosa imperfecta es, y el ser bueno para otros y no para sí cosa es dañosa: y aquel será llamado grande en el reino de los cielos que, siendo él bueno, procure de hazer lo mismo á los otros, teniendo tanta vigilancia que cumpla con entrambas obligaciones, sin que la obligación de mirar por sí le haga estrecho para contentarse con ellas, ni el cuidado de mirar por los otros le haga afloxar el cuidado de sí” (pág. 59)*

La responsabilidad tiene una gran relación con la alteridad, con el otro, puesto que nuestros actos tienen unas consecuencias en el entorno. Así mismo lo afirmaba Rogers en su teoría del ser unitario (Raile y Marriner, 2011). Jonas, a este respecto, ya indicaba en su principio de responsabilidad que el obrar humano debía de permitir una vida más humana en la Tierra, por lo que el principio de solidaridad y alteridad se hallan implícitos en su definición. Sin embargo, el hombre sólo se siente responsable de aquello que se le ha destinado cuidar (Siqueira, 2009). Es el otro el que interpela al hombre, el que mediante su rostro, proximidad y alteridad, hacen una llamada a la justicia exigiendo una responsabilidad personal en torno a nuestros actos, haciéndonos responsables unos de otros, por lo que ante el otro debo de rendir cuentas. Por este motivo, Juan de Dios, al ver mejor cuidados los caballos del conde, se escandaliza al ver a sus semejantes; su sentido de la responsabilidad le acusaba de su no hacer aunque

tenga buenos deseos para con ellos. Incluso en el Hospital Real de Granada, mientras observaba los cuidados que los enfermeros daban a los enfermos, podríamos afirmar que la salud deficiente de la comunidad r/c falta de expertos de la comunidad m/p incidencia de riesgos relacionados con la hospitalización experimentado por grupos o poblaciones (NANDA-I, 2015) despertó su denuncia social.

Y aunque Lévinas indica la unidireccionalidad de la responsabilidad hacia el otro, es precisamente esa responsabilidad la que identifica con el Yo; es el otro quien me hace un Yo individual y personal (Romero y Gutierrez, 2011). En ambas definiciones, tanto la de Jonas como la de Lévinas, encontramos implícita la virtud de la prudencia; el bien común, por el cual velan ambas éticas, requiere de esta capacidad puesto que el hombre, conociendo los pros y contras de sus actos e intencionalidades respecto al otro, debe de actuar creando comunidad y promocionando la vida y al otro, a la vez que este bien coincide con el individual (Cárdenas, 2005). La responsabilidad en esta cuestión se encuentra en la justicia social, en dar a cada uno según le corresponda (Martínez, 1993), la individualización o subjetivación de la asistencia.

En 1978, la Conferencia de Alma-Ata (OMS) hizo un llamamiento a la responsabilidad de los países desarrollados; mientras unos pocos acumulan los recursos socio-sanitarios, otros mueren por su incapacidad para acceder a ellos, convirtiéndose la salud en un bien de mercado suplantando la dignidad humana. Mientras unos basan su salud en un paradigma de curación cada día más costoso, la Conferencia optó por un modelo basado en la prevención y promoción de la salud que autorresponsabiliza a la población de sus cuidados, de modo que se redujeran dichos gastos para el destino de los mismos a aquellos más necesitados. Así, la Atención Primaria se erigió como un punto de justicia social para todos, aunque aún en nuestros días se halle en desarrollo y requiera de una profunda remodelación para educar en salud en el uso responsable de los servicios.

Para ello, Juan de Ávila hace un llamamiento a la responsabilidad social basado en el amor al prójimo, y en primera instancia a los profesionales socio-sanitarios. Ellos, en primer lugar, han recibido muchos bienes por los cuales estar agradecidos, como son los conocimientos en relación a su autocuidado. Y así como Ávila refiere que no es posible devolver nada a Dios por ser este intangible y no ser

un ser necesitado, el hombre debe devolverlo a Él a través del prójimo como ser vulnerable y necesitado de salud. La responsabilidad hacia el otro es por amor, de lo que todas las acciones del hombre, al ser hechas mediante esta virtud, sólo desembocarían en el bien común sin esperar alteridad, como bien indica Lévinas, y creando un mundo más justo al no esperar nada del otro y en la total solidaridad:

*“el intento con que Dios ha obrado en él tantas mercedes es para darle a entender, que aunque el prójimo no merezca por sí ser sufrido ni amado ni remediado, quiere Dios que el bien que el otro por sí no merece, le sea concedido por lo que él debe a Dios, y se conozca por obligado y esclavo de los otros, mirando a Dios, el que mirando a ellos se hallaba no deber nada a nadie, y que el título con que el necesitado le pida remedio, sea éste: «Haced esto conmigo, pues Dios así lo ha hecho con vos.»[...] ¿Qué le debo yo a aquél para hacerle bien? ¿y cómo le amaré, habiéndome él hecho mal a mí?, responded que quizá la oyérades, si la causa de vuestro amor fuera el prójimo; mas pues es Cristo, el cual recibe el bien al prójimo hecho, y el perdón al prójimo dado, como si a Él mismo se diera, ¿qué parte puede ser para estorbar el amor y buenas obras el ser el prójimo quien fuere, o hacerme el mal que quisiere, pues yo no tengo cuenta con él sino con Cristo?” (de Ávila, 2007, págs. 744-745)*

Dice Juan de Dios a la Duquesa de Sesá cuál debe ser el motivo de su responsabilidad social en relación al amor a Dios:

*“por su amor y bondad, no por otro interés, queréis hacer bien y caridad a los pobres y personas necesitadas” (Martínez-Gil, 2002, pág. 585)*

De tal forma que se antepone el bienestar del otro por encima del propio, como bien se aprecia en los cuidados. Sin embargo, se puede observar en la vocación ontológica enfermera una llamada al amor previo al bien que se espera de su atención (Sánchez-Martínez, 1573). Es esta caridad lo que Eriksson muestra como el ser característico de la profesión; esta actitud ya es terapéutica creando una unidad entre enfermera-paciente que sana, y a la vez transforma a ambos en seres responsables de sí y del bien común, y todo en gratuidad (Castro, 1995). Sin embargo, aunque prima el otro por encima del personal de Enfermería, Juan de Ávila tiene que recordar a Juan de Dios que el primer deber del enfermero es mantener la vida, por lo que es necesario el autocuidado corporal en la prevención

de posibles contagios o patologías derivadas de la atención socio-sanitaria, tras lo cual debe atenderse en primer lugar el fuero interno para observar su autorresponsabilidad (Martínez-Gil, 2002).

Hay dos claros ejemplos donde ponen a prueba las intenciones de Juan de Dios y su caridad: el Marqués de Mondejar le engaña pidiendo limosna haciéndose pasar por pobre, y la actitud de Juan de Dios ante la bofetada del Marqués de Tarifa. Ambas pruebas muestran el sentido de responsabilidad de Juan de Dios primando el bienestar del otro frente al suyo, pues aunque fuese de manera inconsciente, esta actitud sería salutogénica. En otras ocasiones, se privaba del vestido para vestir a los pobres y enfermos; al igual acontecía con la comida (Martínez-Gil, 2006).

*“el bendito padre se excusaba y al fin le dieron primero de comer al pobre y el bendito padre Juan de Dios habiéndole dado de comer besó la manó al pobre y subió a comer con el abuelo de esta testigo el cual cuando lo vio sentado a la mesa dijo que estimaba más tenerlo a el bendito padre por su huésped que al mismo rey y habiendo comido volvió a besar la mano del pobre”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 277)

Era tal su alteridad que incluso cuando cae con un pobre al suelo por tropezar, habiendo comido, se inculpa por no haber atendido al Otro tal como creía que merecía (Martínez-Gil, 2006). Esto mismo se puede observar en aquellos profesionales de la Enfermería cuando arriesgan su vida en pro de la salud del otro trabajando en zonas desfavorecidas o servicios asistenciales de riesgo como es el caso de infecciosos. En primer lugar está el deber moral de salvaguardar la vida siendo responsable de sus autocuidados, pero, a su vez, se aprecia un riesgo por cuyo amor al otro es aceptado, e incluso por este amor al otro vulnerable puede aparecer una crítica en la autoevaluación de su atención.

Esto fue lo que propició la fama de Juan de Dios, su alteridad y solidaridad, siendo su Yo los Otros, despertando la responsabilidad social de los ciudadanos de Granada y del resto del reino en una unidad (Sánchez-Martínez, 1573). Sin embargo, debemos resaltar que no todos tuvieron como motivo el amor a Dios ni al prójimo sino la limpieza de calles, o bien la filantropía, puesto que el bien común también redundaba en el propio.

Pero esta responsabilidad para con el otro, en algunos casos se especifica en un servicio concreto, como puede ser el gobierno. Decía Aquino que la prudencia

es propia de quien gobierna y tiene una mayor responsabilidad al regir a otros, de él depende la recta legislación y el ordenamiento social en base a la justicia para que los ciudadanos vivan en torno al bien, para lo cual requieren de una vida inclinada a la virtud (Cárdenas, 2005; de Ávila, 2003). Así, los profesionales socio-sanitarios cuyo servicio es la gestión de la salud, requieren un saber y saber hacer, pero también se requiere coherencia en su ser, de modo que sus vidas actúen como modelos de salubridad (de Ávila, 2007). Si el profesional de Enfermería, experto en cuidados, no se autorresponsabiliza de su propia salud integral, ¿cómo responsabilizar a aquellos que carecen de conocimientos en salud? (de Ávila, 2003). Esto se puede hacer extensible a aquellas personas que gestionan la profesión; de ellos depende el bienestar de los profesionales y su proyección hacia el futuro. Sin una atención a la recta conciencia, es posible que se incurra en injusticias inclinando la balanza hacia unos u otros, o bien por propio interés.

Por ende, al igual que en el Renacimiento español donde se habla de señores y vasallos, todos deben rendir cuentas de la salud global e individual, siendo esta la única función del gerente, la regulación de aquello que la favorezca, tanto a nivel individual como comunitario, de la ciudadanía o del gremio, siendo los regidos responsables de velar por su buen hacer. Así mismo lo entiende Juan de Dios y se lo hace saber al futuro rey Felipe II:

*“buen principe os de Dios en reinar y buena mano derecha en gobernar, y despues buen fin para que os salveis y ganeis el cielo”* (Castro 1995, pág. 55)

De su estancia en la Corte, donde estuvo nueve meses, Castro (1995) nos informa que muchos miembros de la misma se responsabilizaban del buen gobierno haciendo partícipes de sus bienes a los demás e incluso con claros ejemplos de vida virtuosa delante de los hombres (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006). Al igual ocurre con el Arzobispo de Granada en el lecho de muerte de Juan de Dios cuando asume la responsabilidad para con los pobres y deudas de este *“como soy obligado”* (Castro, 1995, pág. 76; Martínez-Gil, 2006, pág. 124; 700; Sánchez-Martínez, 1573, págs. 409-410). Pero también encontramos claros ejemplos de malos gobernantes en los ministros del Rey en Ceuta:

*“siendo la gente que andaba en las obras maltratada de los ministros del Rey, asi de obras como de palabras, como si fueran esclavos, y no pudiendo ellos, por ser frontera,*



*usar de su libertad e irse a tierra de cristianos, algunos de mal sufridos, y como es de creer, de malas costumbres, se iban a tornar moros huyendo a Tituan, que está cerca"*  
(Castro 1995, pág. 11)

Por ello, es responsabilidad de toda persona la salud individual y total; todos formamos parte de una comunidad, la cual se inserta en la macrocomunidad que es la humanidad, de la cual somos responsables por tener la capacidad de asumir las consecuencias de nuestros actos. De este modo, al querer todo hombre el bien para sí, debe de autocuidarse y cuidar del otro, cobrando importancia la profesión enfermera, la cual es la experta en autorresponsabilizar a la persona de sus propios cuidados, redundando, por alteridad, la salud del otro en beneficio propio. Por ello, la persona que cuida debe descubrir su verdadera vocación enfermera, pues de lo contrario no actuará de acuerdo a su ser y el bienestar del otro se vería afectado al no recibir unos cuidados humanizados y de calidad.

Del mismo modo, se puede apreciar la necesidad de responsabilidad en los líderes políticos y enfermeros; estos últimos tienen el deber de velar por los profesionales, pero también por el proyecto salutogénico de toda la comunidad enfermera, siendo estos los primeros que deben de responsabilizarse de su salud para dar ejemplo sin incurrir en injusticias y vanagloria, de modo que actúen cumpliendo el deber que la comunidad ha depositado en ellos.

#### 11.6. NECESIDAD DE IGUALDAD

El artículo 1 de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948 proclama que todos los hombres somos iguales en cuanto a dignidad y derecho; sin embargo, aunque teóricamente es aceptado, toda sociedad se halla inmersa en una oleada de injusticias en cuanto a desigualdad y discriminación.

El S. XVI español también contaba con una Carta Magna donde se promulgaba dicha igualdad: la Biblia. En ella se afirma la igualdad de todo ser humano en cuanto imagen de Dios, e incluso Pablo de Tarso abolió las clases entre cristianos en una de sus cartas. Aún así, aunque la teoría fuera reconocida en los despachos, el día a día era muy diferente.

Si hubiese que hacer una primera división entre las personas de este siglo, deberíamos comenzar por el de cristianos o no cristianos. Los musulmanes y judíos

comenzaron desde el S. XV a considerarse inferiores puesto que rechazaban la fe cristiana, fenómeno por el cual se convertía en superior. Se creía que por la sangre se transmitía la perfidia o la predisposición a ser más pecador, motivo por el cual, aparentemente, llevó a establecer los Estatutos de Limpieza de Sangre por el cual impedían a estas dos comunidades acceder a ciertos puestos o profesiones. Aunque el motivo fuese claramente espiritual, el verdadero motivo era dejar esos puestos a cristianos y que estos pudiesen ascender (Hering , 2003-04; Salazar, 1991). Incluso en 1492 los judíos fueron expulsados del país siguiendo a lo ya acaecido en otras naciones de Europa. Muchos de ellos se convirtieron al cristianismo manteniendo sus bienes y puestos privilegiados, pero con la limpieza de sangre esto se fue truncando paulatinamente. Solamente se podría hacer carrera a través del clero, pues reconocía a todos los hombres iguales como bien se aprecia en la bula del papa Nicolás V donde defendía a los cristianos nuevos (Salazar, 1991).

De tal forma, la sociedad comenzó a estructurarse entre cristianos viejos y nuevos, siendo los nuevos discriminados. El mismo Maestro Ávila, cristiano nuevo, no pudo emprender su viaje a las Indias como evangelizador quedando en España, puesto que sólo los cristianos viejos podían emigrar a América. Esto llevó a Ávila a tener una gran sensibilidad con aquellas comunidades y creencias, especialmente porque él mismo procedía del judaísmo, defendiéndolas como le era posible ya que él estuvo inmiscuido en asuntos de Inquisición y era muy mirado por estos. Dice en el *Audi, Filia*:

*“Y Cristo así predicado es luz, entonces y ahora, para los gentiles que le quieren creer; y es luz y honra para los judíos, que también le quieren creer, como lo nota San Pablo, diciendo: De los cuales viene Cristo, según la carne, el cual es sobre todas las cosas, Dios bendito por todos los siglos”* (de Ávila, 2007, pág. 774)

Mientras la sociedad los llamaba pérfidos o perros, él los trata de hermanos de sangre de Cristo y llamados a la fe como cualquier gentil equiparándolos en la única clase que él concibe: potencialmente santos.

*“Porque Él que quiere que todos se salven y vengan a conocimiento de esta verdad; pues sin ella no pueden agradar a Dios ni salvarse, no la deja de dar a nadie, si por él no queda”* (de Ávila, 2007, pág. 628)

Sobre Juan de Dios existe la teoría por la que podría ser cristiano nuevo, de ahí su salida de Portugal siendo niño, pero aún sigue siendo una incógnita (Martínez-Gil, 2002). Sin embargo en el Proceso de beatificación, en la pregunta 2 y 3 se hallan múltiples testigos que indican que era cristiano nuevo aunque no es del todo fiable debido a la segregación de la época. Sea o no cristiano nuevo, lo cierto y atestiguado es su relación con la comunidad islámica. El proceso de beatificación afirma la asistencia de moriscos a su funeral sintiendo la pérdida y gritando los beneficios que a ellos les había hecho (Martínez-Gil, 2006; Castro, 1995). A su vez, según apunta García (1995), hay testamentos de moriscos dejando bienes a la obra de Juan de Dios, siendo estos dos hechos muestras irrefutables de dicha relación. Incluso hay testigos que afirman un encuentro donde los moriscos se mofaban de la fe de Juan de Dios donde sin hacer ninguna predicación ni discurso teológico mostró, mediante sus obras, el amor de Dios, pues consideraba la paciencia que les mostraba un milagro (Martínez-Gil, 2006).

Es decir, todos son iguales en cuanto a seres espirituales. Pero, ¿qué ocurría dentro de la clase de cristianos viejos? Encontramos dos clases sociales principales, los privilegiados que no pagaban impuestos, y los pecheros que mediante su trabajo debían pagarlos para sustentar a los ya mencionados. En un país pobre, todos los ciudadanos aspiraban a no pagar impuestos, pero ascender a esta clase no era fácil, pues debían demostrar que sus antepasados alguna vez pertenecieron a la nobleza a la vez que debían gozar de amistad con los tribunales que lo atestiguasen. Todos envidiaban a la clase dominante: personas ejemplares, cultas y virtuosas, con un alto sentido del honor. Esto dividirá a la sociedad entre buenos y malos, siendo también heredado por la sangre, motivo por el cual se despreciará a los pobres pues *algo habrían hecho ellos o sus padres para caer en tal desgracia*. Así, la vergüenza que ocasionaba y deshonor de los pudientes que se empobrecían les hacía llevarlo en secreto, de ahí el denominarlos pobres vergonzantes.

Este es el gran grupo de desiguales, aquellos que cuyos nombres desconocemos al no ser nadie para la España del honor: los pobres; aquellos que fueron instrumentalizados, estudiados y examinados, controlados y apartados de la vida pública para crear una sociedad que aparentaba virtud. Erasmo, Vives, Moro, Soto, Robles... humanistas que pusieron el problema del pauperismo encima de la mesa buscando la solución llegando España a debatir durante medio siglo

tomando medidas de clasificación. A estos pobres, Juan de Dios les otorga el título de “*Hermanos*” no limitándolo a ellos, sino a toda persona, aunque siempre fueron sus predilectos. Llama “*hermano (como acostumbraba a decir a todos)*” (Castro, 1995, pág. 50) a su compañero de Ceuta, a los locos del Hospital Real, a aquellos que le azotaban, a los que se burlan de él, a los pobres, a los ciudadanos de Granada al pedir limosna, a las prostitutas, a las mujeres pudientes que colaboran con él, al caballero que le abofetea, al Arzobispo de Granada, incluso le hacer saber al príncipe Felipe “*Señor, yo acostumbro llamar a todos hermanos en Iesu-Cristo*” (Castro, 1995, pág. 55).

Mientras la sociedad criticaba a los pobres con los que se relacionaba Juan de Dios, este responde mostrando la igualdad de todo hombre para Dios, el cual, según Juan de Dios, no entiende de buenos y malos:

*“los pobres que estan en el hospital son buenos, y yo no conozco vicio ninguno dellos; y pues Dios sufre a malos y buenos, y sobre todos tiende su sol cada dia, no sera razon echar a los desamparados y afligidos de su propria casa”* (Castro, 1995, pág. 72)

Pero si había un grupo social discriminado era el ámbito de la mujer. Eran consideradas inferiores al hombre por naturaleza, débiles y emocionales, inclinadas al mal y con poca capacidad para el raciocinio, es decir, eran consideradas como imperfecciones del hombre. Esto les llevó a depender totalmente del mundo masculino replegándolas al mundo doméstico, sólo podían hacer vida pública en cuestiones religiosas. Sin embargo, por el aire fresco del humanismo, algunas mujeres pudieron tener el privilegio de una educación (Díaz, 2010). La única salida que tenía la mujer era el matrimonio o la vida religiosa, además de trabajar en lo que podía para sustentar a la familia, siendo pocos los puestos destinados para ellas. De ahí que algunas mujeres tras caer en desgracia tuvieran que recurrir a la prostitución, lo más inmoral para la mujer de la época por el cual se les despreciaba aunque muchos las toleraban y recurrían a sus servicios. De estas, “*muchos siervos de Dios se abstienen de tratar con ellas*” (Castro, 1995, pág. 41), incluso la misma Iglesia las descartaba; la sociedad juzgaba de “*mujeres malmiradas*” o “*mujeres de mal exemplo y que son perjudiciales*” (Castro, 1995, págs. 71-72) a las que ayudaban en su hospital.

Juan de Dios no tiene miedo ni asco de las mujeres; no se aprecia misoginia. Al contrario, él sale al encuentro de las mujeres ayudándolas en lo que consideraba bueno para sí mismo o según la necesidad que presentaban. Podían ser mujeres vergonzantes, viudas, huérfanas, prostitutas, doncellas, ricas o pobres, él no mira la corporalidad sino las personalidades que entrañan y la dignidad en cuanto hijas de Dios (Martínez-Gil, 2006). Cuando iba a las casas públicas, tras pagar el tiempo a alguna prostituta, él comenzaba a acusarse de sus pecados pidiendo perdón; es decir, parte del autoconocimiento para reconocer la dignidad del otro, para una vez hecho esto comenzar a rezar la pasión de Cristo mostrando la dignidad del oyente. No se aprecia ningún desprecio, al contrario, reconoce la vulnerabilidad de todos, hombres y mujeres sin distinción alguna (Castro, 1995), y siempre intentando promocionar a la mujer, desde el ámbito de la espiritualidad hasta mediante el trabajo.

A Juan de Ávila se le ha tachado de machista, sin embargo se aprecia una actitud igualitaria; es de resaltar el innumerable intercambio epistolar que mantuvo con muchas de ellas dirigiéndolas espiritualmente, encontrándose entre ellas Teresa de Jesús ayudándola en la redacción del libro de su vida para pasar el tribunal de la Inquisición. Además, la primera destinataria del *Audi, Filia* fue doña Sancha Carrillo, aunque en el prólogo de la misma indica el universalismo de la obra. Aun así, hace una diferenciación entre sexos puesto que indica la opinión de la época, que llegará hasta hoy en día, donde se considera a la mujer inclinada a la ternura y lo sentimental, mientras que el hombre es el destinatario de la fortaleza y el rigor (de Ávila, 2007). Pero es de resaltar que el Maestro abre una puerta para el avance de la mujer formándola en espiritualidad alcanzando al mundo de los hombres, ya que sólo las religiosas tenían esta posibilidad (Rincón, 2011).

Juan de Ávila (2007) considera al otro igual, como bien indicábamos, pues “*es de la misma flaca naturaleza de él*” (pág. 741). En cuanto a naturaleza todo hombre es igual, naturaleza personal, ya bien sea hombre, mujer, cristiano viejo o nuevo, judío o musulmán; todos son iguales en cuanto a que todos, según el Maestro, han salido del no ser al ser y llamados a la Bienaventuranza. Juan de Dios, en esta misma línea, manifiesta la igualdad de todo hombre en cuanto a dignidad, pero diferentes en cuanto a modos de ser:

*“si bien todos persiguen un mismo fin, cada uno va por el camino que Dios le traza”*

(Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Para Ávila (2007) todos los hombres son herederos del pecado original, motivo por el cual es débil en sus potencias:

*“Piense que él y el caído son de una masa, y que cayendo otro cae él cuanto es de su parte”* (pág. 565)

Por eso exhorta a no juzgar ni envidiar al otro puesto que todos están en el mismo combate pues *“no hay quien deje de temer su propia flaqueza”* (de Ávila, 2007, pág. 565):

*“No sea como ponzoñosa serpiente, que saque de todo mal; soberbia en las caídas ajenas y envidia en los bienes ajenos. No quedarán estos tales sin castigo de Dios; dejarles ha caer en lo que otros cayeron y no les dará el bien de que hubieron envidia”* (de Ávila, 2007, pág. 565)

Juan de Ávila no se queda en la teoría ontológica, él se adentra en las relaciones igualitarias según el contexto en el que se mueve y cómo llegar a ser justos. La igualdad podríamos decir que es reconocida en cuanto que hay justicia entre las partes, siendo esta definida como la virtud por la cual se da a cada uno lo suyo, lo que le corresponde (de Aquino, 2001). También utiliza los tres tipos de justicia aristotélico-tomistas: conmutativa, distributiva y universal; y la medida de la justicia la descubre en el mismo Dios. Juan de Dios simplifica esta definición indicando que:

*“La Justicia quiere decir que seamos justos, dando a cada uno lo que es suyo; a Dios lo que es de Dios y al mundo lo que es del mundo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Para el Maestro, Dios es el totalmente Justo, el que hace bien al hombre dándole lo que necesita haciéndole justo. Este tipo de justicia que sería particular, de igual a igual, se haría universal al establecerse la fraternidad entre todos los hombres, entre iguales, entre el todo y las partes, y entre las partes con el todo (de Ávila, 2007):

*“Porque si Cristo en vos mora, sentiréis de las cosas como Él sintió, y veréis con cuánta razón sois obligada a sufrir y amar a los prójimos; a los cuales Él amó y estimó como la cabeza ama a su cuerpo, y el esposo a su esposa, y como hermano a hermanos, y como amoroso padre a sus hijos”* (de Ávila, 2007, pág. 742)

Esta empatía de la que habla Juan de Ávila (2007) sólo sería justa cuando *“mira con ojos que pasan por sí mismo, y que pasan por Cristo”* (pág. 741), es decir, cuando el hombre descubre su poquedad y lo que hay en su corazón y mira cuánto ha sido amado.

*“No se puede decir ni escribir, el entrañable amor que se engendra en el corazón del cristiano que mira a sus prójimos, no según lo de fuera, así como riquezas o linaje, o cosas semejantes, mas como a unos entrañables pedazos del cuerpo de Jesucristo, y como cosa conjuntísima a Cristo con toda manera de parentesco y de amistad”* (de Ávila, 2007, pág. 743)

Por esto, se pregunta *“¿qué debe hacer este tal, sino ofrecerse todo a servicio de Cristo, deseando que se ofrezcan cosas en que enseñe su agradecimiento y su amor?”* (de Ávila, 2007, pág. 743). La respuesta la halla en considerar al otro como ser divino. No por miedo, sino en respuesta al amor que ha recibido de Él, siendo este mismo actuar una muestra más de la igualdad entre los hombres, el ser todos de Cristo, uno y lo mismo.

*“todos somos un corazón y cuerpo, llamados a una fe y una herencia, mantenidos con un pan y rescatados con un precio; y donde tanta unidad hay, poca parte es la división de las tierras”* (de Ávila, 2003, pág. 655)

Así le recuerda la regla de oro a Sancha Carrillo con la que debe regir su actuar con los demás:

*“Pues, doncella, en cualquier cosa que en vuestro prójimo viéredes, mirad qué es lo que vos sentís, o querríades que otros sintiesen de vos, si aquello os acaeciese; y con aquellos ojos que pasan por vos compadeceos de él, y remediadlo en cuánto pudiéredes; y seréis medida de Dios con esta piadosa medida que vos midiéredes”* (de Ávila, 2007, pág. 742)

Mientras hemos visto la teoría de Juan de Ávila, Juan de Dios la lleva a la práctica en su día a día; la justicia juandediana mediante la alteridad hospitalaria queda manifiesta en la Universalidad de su atención (Sánchez-Martínez, 1573). Los pobres enfermos morían en las calles puesto que la asistencia en los hospitales de Granada era la siguiente:

*“en los otros hospitales contenidos en la pregunta, sabe que no se reciben enfermos sin que primero haya parecer del médico y consentimiento de rector y hermano mayor. Y, en llegando un billete o encomienda de oidor o de alcalde o de otra persona semejante, previene y a prevenido al que tiene mayor necesidad. Y, si alguna persona tiene el prioste enferma en su casa y de sus deudos, sabe este testigo que la envía y es admitida, y el otro enfermo, que tiene más necesidad, padece. Y se han muerto esperando las dilaciones y determinaciones para ser recibido. Y para unos hay cama y para otros nunca la hay. Y esto sabe este testigo por haberlo visto en esta ciudad, en los hospitales de la Caridad, Veracruz y Corpus Cristi, y en otro que no nombre [...] los demás hospitales es como el sacrificio antiguo, que se quedaba con el mejor cuarto el que repartía: que, en behedores y mayordomos, ha visto este testigo que se queda la mayor parte. Y haciendo alcances unos a otros y otros a otros, para que el que fue antaño dé su voto para el que ha de ser ogaño. Unos a otros se dan la mano para retener las limosnas y rentas que se había de gastar con los pobres [...] Y esto cree que los frailes no harían por estar mas encerrados y, por ventura, más regalados. Porque, si viene el pobre a la puerta a pedir, siempre le dicen esperaos; y, si viene el rico, no a menester portero, todos le conocen, porque trae su xaez”* (Sánchez-Martínez, 1573, págs. 383-388)

Mientras había segregación, Juan de Dios establece la igualdad de atención, sin mirar a quién:

*“El cual recogía a todo género de pobres de cualquier enfermedad que fuese, sin elección de persona alguna ni exceptuar a ninguno, sino, generalmente, a todo recibía así moriscos como cristianos viejos. Cuantos le nombraban a Dios tantos recogía”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 376)

Esto es por su vocación de *“salvar las almas de los pobres que al dicho hospital van”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 388), acogiendo hasta completar aforo,



instalándolos aunque fuese debajo de la escalera. Por este motivo el hospital se designaba como de desamparados o general.

De igual modo sucedía con la limosna, daba a cualquier persona que pidiese por Dios como ya dijimos. Todos son iguales para él, siempre y cuando pidan ayuda por Dios. Y no sólo en la ciudad de Granada, sino en el resto de España hacía igual, *“Hermano, dallo aqui o dallo en Granada todo es hacer bien por Dios, que está en todo lugar”* (Castro, 1995, pág. 57), incluso asistía en la cárcel de Oropesa (Martínez-Gil, 2006). Acerca de este tema, Juan de Ávila instruye a la Duquesa de Arcos en una de sus cartas sobre a quién se debe socorrer; para el Maestro la limosna no es el fin sino un medio por el cual hacer justicia reconociendo la igualdad de las personas. Da igual el parentesco o el lugar donde realizarla, sólo hay que mirar la necesidad de quien recibe ayuda (de Ávila, 2003).

Juan de Dios se hace igual a toda persona; se hace pobre por los pobres y enfermo por los enfermos; conoce muy bien quién es, por lo que en justicia no quiere ser ni ser considerado superior a nadie:

*“Hermano, dadme otro, que aquel di a un pobre que tenía más necesidad que no yo”*  
(Sánchez-Martínez, 1573, pág. 420)

*“les daba todo cuanto tenía hasta desnudarse y dalles su hábito”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 61)

De ahí que el día de su agonía no quisiese salir de su hospital, sino morir con sus pobres y enfermos y sin ningún otro privilegio que morir como vivió, entre sus hermanos (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006).

Sería ingrato no recordar que muchas mujeres y hombres le acompañaron en esta tarea prácticamente desde el inicio de su hacer, implicados en hacer un mundo más justo en el mundo de la desigualdad, ya bien fuese con ayuda directa o indirecta ante la carencia de regulación por parte del Estado (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006).

Por lo tanto, para ambos autores, toda persona es igual en cuanto que pasó del *no ser* al *ser*, y están todos llamados a un mismo fin sobrenatural. A su vez, contemplan a todas las personas inclinadas al mal, de lo que podría potenciar la empatía hacia el otro y el no juicio condenatorio. Ya bien fuesen cristianos, viejos o nuevos, judíos, musulmanes, ricos o pobres, hombre o mujer, todos son iguales ante

Dios, por lo que Juan de Dios y Juan de Ávila se relacionan con ellos observando sólo lo que pueden llegar a ser: santos. Así, ante esto, todos son iguales y necesitados, por lo que las medidas reformadoras de estos dos hombres fueron encaminadas a la promoción de aquellos que se hallaban en condiciones más injustas por las escuturas sociales establecidas, de manera que a través de sus palabras y obras pudieran colaborar a establecer una comunidad equitativa.

#### 11.7. NECESIDAD DE HONOR

Todo hombre tiene honor debido a la dignidad que le confiere su ser personal, sin embargo no todos tienen honra. Aunque son sinónimos, el honor es de carácter subjetivo e interno, encuancto la honra hace alusion a lo externo y público, depende de la opinión de los demás; el honor depende de los actos de la propia persona pero la honra, aunque depende del honor, se recibe de los demás, es lo que se debe al hombre (Menéndez, 1940).

Estos conceptos son de origen medieval pues de los *caballeros* medievales era propia, como se aprecia en *Las Partidas* de Alfonso X el Sabio al establecer un código de honor. De ello dependía la fama, el ser honrado en vida y recordado tras la muerte (Postigo 1999, Lacarra 1983).

Con el fin de la Reconquista, los cristianos están bajo una sola fe y una sola monarquía y el ideal ya no es caballeresco sino que comienza la locura (Erasmus, 1993) del linaje para demostrar su vinculación sanguínea con estos antiguos caballeros; y de esta ascendencia, también se heredaba su virtuosismo, siendo este factor íntimamente ligado al dinero y el desprecio por el trabajo manual, ya que los nobles sólo trabajaban con la razón. Por este motivo, se van instaurando los Estatutos de Limpieza de Sangre como signo distintivo, pero dependía de la honra, de la opinión de la sociedad; de esta dependía la inclusión de la persona en una clase social honorable. Y aunque la nobleza no venga por el dinero si no por los genes, sin dinero no la había, ya que exige altos gastos para mantener el estilo de vida que demandaba el código de honor (Martínez, 2008). En la pregunta 1 del proceso de beatificación se investiga en torno a la ascendencia de Juan de Dios para conocer si era cristiano viejo o no, pues de esto también dependía la santidad del susodicho, siendo los testigos de primera generación partidarios de que era

cristiano viejo, pues no podía ser de otra manera a su parecer (Martínez-Gil, 2006); hasta la virtud, por motivos de la honra, se heredaba genéticamente.

Este ideal se ve reflejado en la literatura del siglo de oro español diferenciando el código de honor que existía según clase social, sexo y edad; la sociedad había creado estas normas de conducta y las había aceptado entrando en una espiral de irracionalidad quedando obligado a llevarlas a cabo, de lo contrario sería deshonrado, avergonzado.

Un claro ejemplo del desprecio que suscitaba el sentido del honor es el encuentro de Juan de Dios con el caballero que le asestó una bofetada. La pregunta 29 del proceso de beatificación también da fe del hecho donde se desprecia a Juan llamándole bellaco y pícaro; y no solo eso, sino que al tratarlo de hermano se indignó al creer tener más honor. Pero bien sabe Juan de Dios que todo hombre es igual ante la muerte (Martínez-Gil, 2006).

Antes estaba la honra que la misma vida, de ahí el drama de los hidalgos que sin tener solvencia vivían por encima de sus posibilidades, como bien se observa en el Quijote (Lisón, 1997). Un día se podía estar en la cima en cuanto a admiración y al otro ser deshonrado por una infamia, llevando a la persona a la muerte social, sacándolo de toda vida noble si no restituía su honra. Y si era por la pérdida del patrimonio cayendo en la miseria, a estos se les conocía como los pobres vergonzantes.

La biografía de Juan de Dios nos informa de un caballero portugués que fue desterrado con su mujer, hijas y servicio, por el rey de Portugal debido a ciertos delitos, quitándole todos sus bienes. Debido a la honra, aunque estuviese en un país y ciudad extraños, por su honor no podía ni trabajar ni mendigar, según los códigos. Por esta causa:

*“acordó el caballero de llamar a Ioan en secreto y descubrielle toda su necesidad, representándole cuan forzoso era, por acudir a aquellas pobres doncellas honestas y que se habían criado en abundancia”* (Castro, 1995, pág. 10)

Y como continúa, si un día no podía ayudarles económicamente *“por no dárselo, no lo comían, y así pasaban con mucha paciencia sin dar cuenta a nadie”* (Castro, 1995, pág. 10). Aunque los pobres vergonzantes tenían pleno derecho de asistencia social por medio de limosnas y en secreto, según la regulación que hará la Corte,

eran los últimos en recibir la ayuda (Medina 1766). Al igual sucedía con otros pobres honrados a los que Juan atendía en secreto para impedir su mendicidad (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573), siendo este dato atestiguado por la pregunta 27 del proceso de beatificación donde los testigos dan fe de lo dicho (Martínez-Gil, 2006).

Como vemos, esta honra no era exclusiva de las clases dominantes; al contrario, los pecheros admiraban dicho estilo de vida por su forma cortesana de vivir sin trabajar y con privilegios, desencadenando el fenómeno de los pícaros, los pobres falsos que por vivir sin trabajar y su mendicidad impedían injustamente la llegada de las limosnas a aquellos que sí las necesitaban (Susín, 2000). El problema no era la pobreza sino la ociosidad, el desprecio al trabajo.

Con el fin de hacer llegar las limosnas a sus legítimos destinatarios, se tomaron medidas de represión contra los pobres falsos y otras de regeneración para los verdaderos con el fin de terminar con el fenómeno del vagabundeo. Para ello establecieron medidas de control examinando a los pobres e identificándolos como pobres verdaderos y falsos, pero la sospecha se generalizó a todos aumentando su discriminación, a lo que hay que añadir la creencia del ser fuente de propagación de enfermedades (Rodríguez, 1981). Hasta el momento, la pobreza era considerada un bien social digna de ser honrada por su semejanza con la pobreza de Cristo; ahora pagan justos por pecadores al sembrarse la duda por la picardía de los pobres falsos. Eran considerados malos, sólo había que ocultarlos y limpiar las calles de esta gente que molestaba a aquellos que sí había que honrar (Sánchez-Martínez, 1573). Por este motivo, ni el debate que surgió sobre la pobreza ni la regulación legal surtieron ningún efecto, ya que el Concilio de Trento determinó que toda persona era libre para poder mendigar. Sin embargo, en España estuvieron entre la represión y regeneración: represión por la persecución a los pobres falsos mediante la no asistencia, y la regeneración por la asistencia social que se practicó con los pobres verdaderos a través de ciertas instituciones como Juan de Dios que asistía de manera domiciliaria y en sus hospitales (Fuente 2000), aunque este no hacía acepción de personas.

Pobreza y enfermedad solían estar intrínsecamente unidas; la mala alimentación y la escasa higiene, a lo que debemos añadir la ausencia de techo donde resguardarse, eran causas por las cuales los pobres enfermaban tanto a nivel

físico como mental. ¿Era la enfermedad motivo de deshonor? No podemos afirmarlo, puesto que también los ricos enfermaban sin perder la honra. Además, es de resaltar que aunque el S. XVI fuese una época de estructuración social, aún pervivía el honor del enfermo en cuanto semejanza de Cristo-enfermo, y más siendo una obra de misericordia la visita a enfermos y la asistencia a los moribundos. Pero la pobreza, la marginación, sí deshonoraban a los enfermos al no contar ni con la asistencia religiosa pertinente, condenándolos para la posteridad frente a los que tenían recursos económicos que eran atendidos en sus casas. Por lo que se observa, la deshonor a los pobres enfermos provenía de la discriminación en la asistencia socio-sanitaria al no reconocerle su honor (Ventosa, 1997).

Siendo esta la honra que el mundo castellano adoraba, existía otra honra, la cual se medía según la virtud moral defendida por los humanistas y teólogos de la época. Por ejemplo Erasmo (1995) a través de su *Enchiridion* hace una dura crítica a la dependencia del honor mediante lo que digan las masas, siendo su criterio la virtuosidad de la vida del hombre. Siguiendo su espíritu interiorista y moral, Luis Vives también defenderá el honor y la honra en cuanto a la virtud, pues el dinero o el linaje no hacen a la persona digna de admiración (Ricart, 1965). Incluso Teresa de Jesús (1984) dirá “*La negra honra [...] que cada uno la pone en lo que quiere*” (pág. 191).

*“Toda nuestra vida da voces que amamos más lo presente que lo venidero, y lo exterior que interior, y el dinero que la virtud; porque aquello amamos más que más deseamos alcanzar cuando nos falta, y por quien con más ansia trabajamos, y con que más nos gozamos cuando lo tenemos, y de que más nos duele cuando lo perdemos. Y si viene caso en que conviene perder lo uno o lo otro, aventuramos la buena conciencia por poner en obra la honra, placer y provecho de acá”* (de Ávila, 2003, pág. 193)

Juan de Ávila (2003) coincide con esta última corriente más interiorista y condena esta honra que proviene del lenguaje del mundo considerándola pura mentira, promete felicidad pero “*entristece*” puesto que todo pasa; es precedero (págs. 268; 515-518). Juan de Dios, durante su juventud, siguió el espíritu de la época buscando la honra en diversos lugares, sin embargo paulatinamente se fue despojando de esta honra externa para ser honrado a través de la virtud sin pretenderlo.

Para Ávila (2007) es una idolatría poner la felicidad en la honra, y es imposible ser cristiano con el corazón dividido, incluso compara la honra con el Anticristo. Ya no mira sólo la felicidad terrena, sino que también advierte el futuro de infierno, pues es “*lo que más nos cumple y para siempre ha de durar, y dejemos la vanidad a los vanos, que ellos y ella perecerán*” (de Ávila, 2003, pág. 194).

*“¡Oh honra vana, condenada por Cristo en la cruz a costa de sus grandes deshonras!  
¿Y quién te dio asiento en el templo de Dios, que es el corazón cristiano, con tan grande estima, que a semejanza del Anticristo, quieras tú ser máspreciada que el Altísimo Dios? ¿Quién te hizo competidora con Dios, y que le lleves ventaja en algunos corazones, en serpreciada más que Él, renovándole aquella grave injuria que le fue hecha cuando quisieron a Barrabás más que a Él? Grande por cierto es tu tiranía en los corazones de los sujetos a ti, y con gran presteza y facilidad te hacen servicio, por costoso que sea”* (de Ávila, 2007, pág. 541)

En el capítulo 3 del *Audi, Filia* (de Ávila, 2007), el Maestro hace su mayor condena a esta forma de vivir según la vanidad del mundo, según la honra. Parte de la Encarnación de Dios como primera muestra de humildad, puesto que abandona su dignidad divina para asumir la humana; de ahí pasa a la cruz de Cristo, la forma de morir más vergonzosa de la época pero escogida por Dios para mostrar su tan alto amor al hombre. Dios, cuya dignidad es suprema, escoge morir de esa manera, y si “*Cristo deshonrado, no quiera ella honra*” (de Ávila, 2003, pág. 148). De ahí que el Maestro indique que quien decide ser cristiano no puede escoger el camino que su Dios rehusó y que así mismo le mató, al contrario debe imitarle en su desprecio (de Ávila, 2003):

*“¡Oh Señor! ¿Vos pregonado por malo, y yo alabada por buena?”* (de Ávila, 2007, pág. 543)

Esto es lo que resonó dentro de Juan de Dios el día de su conversión: el haber deshonrado a Dios. Pero tomó la firme determinación de enmendarse despreciándose, ser deshonrado por honrar a Él, tomar el ejemplo de Cristo que eligió la humillación:

*“Yo he sido grandísimo pecador a mi Dios, y le he ofendido en esto y en esto; pues un traidor que tal ha hecho, ¿Qué merece?, que de todos sea herido y maltratado, y tenido*

*por lo mas vil del mundo, y echado en el cieno y lodo, donde se echan las inmundicias”*  
(Castro, 1995, 21)

La verdadera honra del hombre no son loores ni cantarle gestas. Según el Maestro:

*“Esta es la verdadera honra nuestra, de la cual nos podemos gloriarnos; no de que amamos nosotros a Él, porque maldito es quien algún caso hace de sí, ensalzándose de las obras que hace, más de que un tan alto Rey, a quien adoran todos los Ángeles, quiera por su bondad amar a cosas tan bajas como somos nosotros”* (de Ávila, 2007, págs. 759-760)

En cuanto la honra humana depende del linaje, un apellido con unos bienes y un honor correspondiente, según el pensamiento de la época, para el Maestro sólo da una naturaleza humana a la persona, y ésta debilitada inclinada a la maldad. El linaje digno de ser honrado es para él el ser cristiano; hay que añadir que el hombre está capacitado para ser perfecto por la creencia de la inhabitación de la divinidad dentro de él (de Ávila, 2007).

*“Y pues aqueste bendito Señor quiere ser en nosotros glorificado y llevarse la honra de nuestra victoria, Él quiere tomar el cuidado de nuestra pelea, y Él hará que caminemos a Él por Él; y nos atara con nudo de amor tan fuerte, que ni muerte ni vida de Él no nos apartará”* (de Ávila, 2003, pág. 277)

Lo que afirma Ávila se aprecia en Juan de Dios, quedando patente en el momento en que el obispo de Tuy le impone el apelativo *“de Dios”*, atestiguando lo que creían ser la divinización del hombre, lo único digno de ser honrado, según los humanistas (Castro, 1995, pág. 60). El Maestro Ávila (2007; 2003) no encuentra en el hombre nada digno de honra, sólo encuentra debilidad aunque pueda hacer cosas buenas por sí mismo sin una ayuda sobrenatural. Por ello sólo Dios y sus obras son dignas de ser honradas, y con ellas las que hace a través del hombre, siendo los medios y los fines buenos y sin pretender reconocimientos.

Este es el camino que Juan de Dios desarrolla, el sólo buscar la honra de Dios a través de su deshonra a imitación de Cristo; aunque salió del Hospital Real con cédula de sano, él decidió no usarla *“dándole contento de quedar en aquella opinión de que todos lo hubiesen juzgado por verdadero loco”* (Castro, 1995, págs. 28-29). Incluso

ante las burlas “salía bien con ello, porque la gente en común siempre juzgaba que era ramo de locura cuanto le veían hacer” (Castro, 1995, pág. 32). Mientras para la sociedad el comportamiento de Juan de Dios era digno de lástima, motivo por el cual lo llevaron al Hospital Real, para él y los humanistas como Erasmo era auténtica sabiduría. La auténtica locura para ellos era la vida de vicios, mientras que la auténtica sabiduría derivaba de la renuncia del mundo; era una exaltación en base a lo moral y el conocimiento de las propias miserias. De ahí que para algún renacentista los locos más peligrosos son los que aparentan virtud por la honra. Pero al fin y al cabo, los *locos* eran foco de atención de la sociedad para incrementar su honor en base a sus mejores capacidades mentales, pero no morales (Tausiet, 2010). Así Juan de Dios asistió en solitario en sus inicios hospitalarios al aparentar locura en lo externo, aunque Juan de Ávila atestiguó que estaba muy cuerdo.

*“algunos destos le ladraban y murmuraban, diciendo que todo era ramo de locura, que le había quedado cuando andaba por las calles sin juicio, y que presto caería, pues no llevaba fundamento”* (Castro, 1995, pág. 37)

Pero no sólo fue deshonrado en cuanto a locura, sino también por hipócrita como en el caso de las prostitutas:

*“cuando sacaba alguna de entre estas, las otras apedillaban y lo deshonraban y decían muchas injurias, y le infamaban que aquello hacía con mala intención. Y el a todo esto no respondía palabra, sino con mucha paciencia lo sufría, no volviendo mal por mal, antes, si otro alguno las reprehendía, diciéndoles: ¿Por qué sois tan malas y descomedidas con quien tan bien os hace? El respondía: Dexadlas, no les digáis nada, no me quitéis mi corona; que estas me conocen y saben quién soy, y me tratan como merezco”* (Castro, 1995, pág. 41)

Y en este tipo de hechos es donde indican los humanistas que está la verdadera honra, donde aparece la virtud y lo trascendente, honrándose a través de los hombres a la misma vez que honra a la persona.

En cuanto a la honra del mundo, el Maestro diferencia una honra buena y otra mala. Cuando el prestigio se utiliza para un bien ajeno, la honra sería buena; si la honra se convierte en el fin por el cual el hombre desea ser estimado, esta es mala. Para él, es muy difícil vivir bien la honra sin caer en vanagloria, de ahí que



recomiende huir de los altos puestos siendo sólo aceptados si vienen solos. A estas personas que viven en altos cargos les recomienda buscar la virtud mediante su puesto, perfeccionarse a través de él y no ostentarlo como un fin; de tal forma que aquellos que se encuentran en un escalón inferior, viendo sus buenas obras, decidan imitarle y busquen juntos la virtud (de Ávila, 2007).

*“La honra que vuestra merced recibe en esa tierra, aborrézcala y súfrala como una cruz, pues no menos debe dar pena al cristiano la honra que al mundano la deshonra”* (de Ávila, 2003, pág. 689)

Si miramos en la biografía de Juan de Dios encontramos ambas honras. Conforme su fama de santidad iba creciendo, las limosnas que iban llegando eran mayores, incluso le lleva a relacionarse con la aristocracia y nobleza, incluso con la Corte del Príncipe Felipe; incluso le ponen un hábito para que se acomodara a la vida pública según esta honra (Castro, 1995). Pero no perdía el norte, pues ante las deudas y su fama no perdió la vergüenza, pues *“es tal la situación en que me encuentro que muchas veces no salgo de casa por las deudas que debo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 576), siendo este un signo de deshonor. Juan de Dios no tiene nada que perder, nada es suyo y las limosnas no son para su consumo personal, de lo que no se podría avergonzar por el mal uso que les den (Pitt-Rivers 1970). En cuanto a la honra mala, un ejemplo es el del caballero que se negaba a enterrar a un difunto, incluso ante su obligación prefirió pagar a Juan de Dios para que lo hiciera él mismo, pues esa atención deshonoraba a su persona (Martínez-Gil, 2006).

Si sólo queda en una mera exterioridad para aparentar, sin una renovación interna se daría una falta de autenticidad, de ahí que recomiende Juan de Ávila (2007) *“limpieza de dentro, y buena fama y buen ejemplo de fuera”* (pág. 556). Si el cristiano viviera al contrario de esta rectitud de búsqueda de la verdadera honra, según los humanistas, sólo serviría para escandalizar, como ocurría con los musulmanes que deshonoran el nombre del Dios cristiano al ver a sus supuestos hijos (de Ávila, 2007). Por ello Juan de Dios siempre buscó a través del cuerpo sanar el alma, es decir, aprovechar toda ocasión de necesidad para ir a la interioridad de la persona y llamar a la verdadera honra (Castro, 1995).

Pero si alguien estaba en el punto de mira en cuanto a la honra, era la mujer. De ella dependía la honra familiar, la honra de los hombres. Ellas eran quienes

traían nuevos vástagos al linaje, ellas defendían la limpieza de sangre, por lo que por miedo a ser deshonrados por su causa las recluían al ámbito doméstico y a las obras de piedad. Este es el motivo por el que Juan de Dios exhorta a mujeres, doncellas, viudas o huérfanas, a llevar una vida de virtud y les proveía de lo necesario para evitar salir a la vida pública, como también lo atestigua la pregunta 27 del proceso de beatificación (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006). Y por este motivo se deshonraba a las prostitutas; de ahí que criticasen a Juan de Dios por ir con ellas para honrarlas y buscarles una vida donde sean mejor vistas, pues era algo inusual (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006).

En esto consiste la honra para Ávila (2003), en ser deshonrado, humillado, despreciado, en el despojamiento de todo lo externo e interno del hombre poniendo lo trascendente por encima de todo. Quien se ama a sí mismo por encima de Dios, desprecia a los demás y sólo espera de ellos reverencias, lo que le lleva a romper con el mandato de amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo. No es que los medios que se utilizan para conseguir fama sean malos, como en otras categorías ya hemos indicado, es el valor que se le atribuyen en la jerarquía. Mientras Cristo ponía la otra mejilla ante quien le despreciaba, el que ama la honra busca la venganza ante los ultrajes, siendo la honra un objetivo que convierte en soberbio a la persona, truncando las relaciones humanas.

Pero la humildad al ser signo de virtud, honra a quien es despreciado, como bien indica Ávila, *“suele muchas veces de sus deshonras sacarles honrados”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 383). Pero, atención, porque esta misma virtud puede convertirse en semilla para ensoberbecerse y buscar la honra a través de los medios de vida espiritual aparentando falsa humildad (de Ávila, 2007). Por eso concibe esta honra una batalla; hay que estar en constante guardia a nivel interno y externo, puestos los ojos en los premios que de ella se obtienen según él:

*“la joya de aquello es una ciudad, ó reino, ó reinos; mas en fin, son de tierra y polvo: la de acá es el perdón de los peccados, los quales por la penitencia perdona Dios. Es el tener domada la carne, que es un muy peligroso enemigo quando está fuerte; es la amistad de Cristo, el qual particularmente ama á los trabajados, porque Él lo fué, y vee en ellos imagen dél; es en fin la joya Dios, el qual se da á trueco de trabajos”* (de Ávila, 2003, pág. 105)

Como bien indica Castro (1995):

*“que a los que mas se baxan y se humillan y ponen debaxo de los pies de todos, a esos levanta y da honra verdadera y nombre que no se acaba”* (pág. Proemio)

Por cumplirse esta honra en Juan de Dios fue honrado por todos en su funeral, y por todos tenido por santo en Granada y en el resto de España siendo recordado aún hoy siendo sus gestas una batalla al más estilo caballeresco, siendo su mayor joya la virtud que algunos de sus pobres alcanzaron (Martínez-Gil, 2006).

Como se aprecia, toda persona tiene necesidad de salvaguardar su dignidad, ya bien sea mediante las apariencias o las buenas prácticas espirituales. De ahí que ante una época enferma del honor, Juan de Dios y Juan de Ávila optaron por aquella honra que consideran verdadera, la de la virtud; en esta, el fin y los medios tienden hacia el bien sin incurrir en injusticia alguna. A su vez, esta honra no depende de lo efímero de la existencia sino en el *ser* de cada persona sin necesitar de agentes externos que revaloricen lo que ya *es* per se. Y ante las deshonras humanas en base a lo externo como son la pobreza o el ser mujer, Juan de Dios actúa de agente adaptativo de aquellos que carecían de los medios necesarios para ser reconocidos en su dignidad.

#### 11.8. NECESIDAD DE SEGURIDAD-RIESGO

A lo largo de toda la obra de Juan de Ávila se observa una gran tensión entre lo que la persona posee, el miedo a perderlo, y una búsqueda de más, aun en detrimento de lo alcanzado; he aquí la necesidad de seguridad, en cuanto proteger lo propio frente a las amenazas, y la necesidad de riesgo, en cuanto no poder permanecer estático por el tedio que ello conlleva. Esto concuerda con lo que indica Maslow (1991) entre la seguridad de conservación y el riesgo que despierta, activando la salida de la zona de confort hacia el desarrollo.

La persona, según Maslow (1991), experimenta miedo ante la amenaza de perder lo conseguido; una vez cubre sus necesidades básicas, tiene la tendencia a conservarlas, siendo en última instancia la conservación de la propia vida por el instinto primario de supervivencia. Pero la realidad es que mientras se vive, todo es pasajero por la incertidumbre de la vida y la muerte (Heidegger 2003). Ante

estos dos fenómenos la persona experimenta su finitud, su imperfección, quebrantando, por el sentido de supervivencia, su deseo de perfección y eternidad; y ante la amenaza, la persona experimenta miedo y ansiedad (Milena y col., 2007). Pero, paradójicamente, cuando el hombre se siente seguro, aunque bien sabe que nada lo es, activa voluntariamente estos mecanismos que le llevan a aventurarse a nuevas fronteras arriesgándose.

Así se observa en la vida de Juan de Dios, en un continuum entre estas dos necesidades; en su infancia-adolescencia se aprecia una etapa de seguridad trabajando de pastor, con sus necesidades básicas cubiertas. Al adentrarse en la juventud, comienzan los deseos de riesgo, por los que se aventura en la guerra. Es ahí donde experimenta miedo al ver su misma vida en peligro en diversas ocasiones, aflorando la añoranza de volver a la seguridad anterior (Castro, 1995). Su ida a Ceuta, jalonada por la angustia ante su amigo converso al islam, es otra muestra de su necesidad de riesgo y su necesidad de seguridad ante su amenaza; una amenaza que cada vez va descubriendo que es más interna que externa al ir profundizando en su vacío existencial, su *no ser*. En consecuencia de este itinerario interior, comenzará una aventura espiritual a través de sus miedos para obtener una seguridad real a través de la libertad de los mismos (Sánchez-Martínez, 1995). En consecuencia a ello, se observa que tras su conversión, no tiene miedo al dolor, a la enfermedad, o a la misma muerte. En cuanto al dolor, por su estilo de vida asceta; en cuanto a la enfermedad, vemos que entra en pleno invierno al río a salvar a una persona, convive con enfermos que podrían ser infecto-contagiosos, e incluso *“la lamía las llagas”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 963; 965); por último, en cuanto a la muerte, vemos a Juan de Dios en el incendio del Hospital Real de Granada adentrándose entre las llamas siendo el único que se arriesgó para sacar a los enfermos y todos los recursos materiales posibles, siendo este último hecho preguntado en todos los interrogatorios del proceso de beatificación (Castro, 1995). Pero a la vez que cubre su necesidad de seguridad ante los miedos externos, se aprecia una gran inseguridad, como bien indica en su lecho de muerte:

*“tres cosas me dan cuidado: la una lo poco que he servido a nuestro Señor habiendo recibido tanto; y la otra los pobres que le encargo, y gentes que han salido de pecado y mala vida, y los vergonzantes; y la otra estas deudas que debo, que he hecho por Iesu-Cristo”* (Castro, 1995, pág. 76)

En su tiempo, la seguridad en las clases sociales se aprecia de carácter diferente puesto que las clases dominantes sí tenían las necesidades básicas cubiertas, siendo el resto de clases amenazadas por la precariedad; conforme descendemos en la pirámide social, se observa que los pobres vagabundos eran aquellos con mayor vulnerabilidad al no tener atención, ni un centro de acogida donde poder pasar las frías noches de invierno. Estas personas no contaban ni con la vida asegurada; cada día era una amenaza al no saber si cubrirían sus necesidades más básicas (Castro, 1995; Martínez-Gil, 2006).

*“este testigo vio por muchos años en esta ciudad muertos y mucha gente pobre por las calles de hambre, sed, de frío”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 381)

Para estas personas la misma vida era una aventura, la incertidumbre de cada día y la muerte les era familiar y cotidiana. Esta fue la misión primordial de Juan de Dios, salvaguardar las necesidades básicas para que tuvieran una vida segura aunque no fuera libre de precariedad. Dice Castro (1995) que, por la forma de ser y actuar de Juan de Dios, todos se iban consolados de su lado al encargarse de dar a cada uno lo que pudiese según su necesidad, de forma que todos se sentían seguros junto a él, aunque todo lo remiten a la Providencia divina.

Sabiendo Juan de Dios la importancia de una casa para estar seguro y así hacer hospitalidad, se convirtió esta en su primera y gran vocación: tener un hospital donde poder acoger. Pero esta casa requería unas condiciones mínimas, lo que le llevó a pasar por diversos centros puesto que *“concurrían a él mucho número de pobres de tal manera que no cabían bien”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 335) y no cumplía las expectativas requeridas para cuidar con calidad. Y ya en el hospital de los Gomeles, *“ordenó en forma de hospital repartiendo enfermedades y enfermos”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 316) ya que al estar juntos todo tipo de enfermos, incluso contagiosos, era una amenaza sanitaria. E incluso este se quedó pequeño y *“ni se podían sufrir los malos olores”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 338). Y en caso de pobres vergonzantes, *“favorecía a mucha gente honrada vergonzante con mucho secreto”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 319) respetando lo que hoy conocemos como secreto profesional, guardando silencio preservando la identidad de sus pacientes.

La gente que hacía limosnas a Juan de Dios tenía necesidad de que sus ayudas fueran destinadas al fin con el que colaboraron. Por eso, muy pronto se creó un

dispositivo de control cuya máxima cabeza era el Arzobispo, el cual estableció “*escribano*” y “*contadores*” (Sánchez-Martínez, 1573, págs. 283-284; 289). Es de recordar que tras su conversión, fue considerado loco, por lo que la gente en sus comienzos desconfiaba de él. Sin embargo, a través de sus obras, las personas comenzaron a fiarle (Castro, 1995). Y como habían pobres que se dedicaban a la limosna, para dar crédito de su sinceridad, se les concedió cédulas que les controlaban y les daba veracidad delante de la sociedad (Martínez-Gil, 2006).

Juan de Ávila (2003), consciente de que todo lo material pasa, la seguridad la encuentra en lo trascendente, en su caso en Dios. Para él “*no hay en esta vida seguridad, sino pelea, y deseamos estar ya en la tierra de la paz*” (pág. 274), es decir, el hombre necesita garantizar su estabilidad pero no aquí donde todo es falible. Por lo que aquellos que ponen su vida en las cosas de la tierra:

*“los deja muchas veces en trances de tanto peligro, que no hallan dónde hacer pie, ni hallan en sí un cabello de fortaleza a que se asir [...] quedan como desnudos, y en unas obscuras tinieblas entregados a persecución de sus enemigos”* (de Ávila, 2007, pág. 601)

Cuando Juan de Dios escribe a Luis Bautista, le recomienda que comience a arriesgarse por lo trascendente debido a que su seguridad le está impidiendo tomar decisiones en lo que respecta a su desarrollo, incluso le paraliza en la toma de decisiones pudiendo incurrir en errores mayores (Martínez-Gil, 2002). Por eso, Juan de Dios sólo confía en Dios como fuente inamovible, como bien dice a Gutierre Lasso, “*y así digo, que ¡maldito el hombre que se fía de los hombres!, sino sólo de Jesucristo*” (Martínez-Gil, 2002, pág. 576), y a la Duquesa de Sesa, “*confiando sólo en Jesucristo, que es la perfecta certidumbre*” (Martínez-Gil, 2002, pág. 578) o:

*“Confiad sólo en Jesucristo. ¡Maldito el hombre que confía en el hombre! De los hombres de has de ser desamparado, quieras o no; pero de Jesucristo, que es fiel y durable. Todo perece, menos las buenas obras”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

En una de las cartas a la Duquesa de Sesa se puede observar el miedo ante la ausencia de su marido al partir a la Guerra, al igual que el miedo a no tener descendencia; son las dos grandes amenazas que en ese momento Juan de Dios pretende cuidar. Por ello, sólo le aconseja reiteradamente que confíe solo en

Jesucristo: *“Dios ante todas las cosas del mundo, pues yo no sé nada, Jesucristo lo sabe todo, y con su ayuda habéis de ser consolada”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583), de tal forma que pase lo que pase tenga la certidumbre de la bondad de los acontecimientos que le suceden.

Como se puede observar, hay una seguridad objetiva que proviene de la ausencia de peligros externos, y otra subjetiva que depende de la percepción de la persona (OMS 1998). Por ejemplo, al aumentar el dinero personal debería disminuir la inseguridad subjetiva, sin embargo se puede apreciar un aumento de sensación de amenaza al poder perder más, por lo que a modo de paradoja, a mayor incentivos de seguridad objetiva, menor seguridad subjetiva. De ahí que al no poner su seguridad en lo trascendente, al más estilo platónico, está expuesto a las amenazas de los tres enemigos del alma que engañan a la persona apegándola a lo que algún día pasará, por lo que vivirá con miedo de perder lo conseguido. Así lo explica Ávila (2007) en contraposición de los que temen el perder a Dios:

*“Quien a Dios no teme, ha de temer, por su mala conciencia, al mundo y demonio. Mas quien a Dios teme, no teme al demonio, pues el temerle es un cierto modo de sujeción, como que nos puede dañar en algo; y como no pueda ni llegar al cabello de nuestra cabeza sin la licencia de Dios, no hay por qué temerle a él, sino al Señor, que puede darle licencia. Y por eso debemos estar siempre humillados, y con santo temor delante de Dios; mas para con el demonio, muy esforzados con la esperanza de Dios, y llenos de una santa soberbia. Y cuanto él más bravezas mostrare, tanto más vos temed a Dios, y os encomendad a Él, y tanto menos temed al demonio”* (pág. 599)

Mientras unos temen perder *“riqueza, las honras, las risas”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 383), Juan de Ávila (2003) teme perder la virtud y la amistad con Dios pues *“la seguridad, en el temor del Señor está”* (pág. 82). La tendencia natural es conservar lo que garantiza la vida, por ello el Maestro vive en un constante riesgo, una aventura, pues está fuera del sistema al vivir pendiente de lo espiritual aunque no descuide lo temporal:

*“Y el temor e incertidumbre en que Dios nos dejó, que no supiésemos de cierto si estábamos en su amistad, aunque parece penoso, es provechoso, para guarda de nuestra humildad, y para no despreciar a los prójimos, y para ponernos espuelas para bien*

*obrar; y tanto con mayor cautela y aviso, cuanto menos sabemos de cierto si agradamos al Señor o no” (de Ávila, 2007, pág. 600)*

Este motivo es por el que Ávila (2003) prefiere las dificultades a los momentos de bienestar, el estar en constante riesgo para seguir adelante pues *“es tanta nuestra locura, que ha menester curas contrarias a nuestra estima”* (pág. 274), de tal forma que cuanto más riesgo, más necesidad de Dios-seguridad se tenga. Amenazan la seguridad de la persona, suscita un posible miedo, pero puesta su seguridad en los beneficios que se obtienen no se acobarda en aventurarse (de Ávila, 2003). Es lo que se denomina como virtud de la fortaleza, por la que el hombre vence los obstáculos de su voluntad en pro de la consecución de los objetivos superiores que imprime la razón, especialmente aquellos temores que infringe la misma muerte (de Aquino, 2001).

Para Juan de Dios la vida es incierta, llena de peligros ya que *“esta vida no es otra cosa sino una guerra continua, sufrida mientras estamos en este destierro y valle de lágrimas”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583); no hay seguridad, es una Aventura, motivo por el cual desde su conversión llevó una vida austera, un riesgo para cualquier mortal. Él vive todo con la mirada en la trascendencia del ser humano, más concretamente *“por Jesucristo”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 59), siguiendo una vida en imitación de quien considera Dios para autotranscenderse y luchar contra esos obstáculos mediante la fortaleza (Tanquerrey, 1930).

Por eso, Juan de Ávila (2003) alegoriza esta manera de vivir arriesgada con un barco que viaja al nuevo mundo por caminos peligrosos y desconocidos pero cuyo objetivo es sublime, con la imagen del desierto o el viaje de los Magos de Oriente. Y para este viaje cuenta con una garantía y es la protección de Dios, pues considera que Él mismo ya hizo este viaje y es el capitán del barco, a su vez que *“es el camino éste de su capitán”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 383).

Con ello no quiere decir que en este camino seguro y arriesgado sea fácil, puesto que hasta llegar a puerto experimentará dolor, pobreza, tristeza... pero ahí experimenta, quien se abandona a la vida, el anticipo del cielo (de Ávila, 2003):

*“porque el llanto y la pobreza, y a la persecución de los suyos, le pone Dios una salsa tan sabrosa, que les sabe mejor que para alcanzar a Dios y venir a gozar de Él para*



*siempre, donde carezca de todo dolor y el mismo Señor los regale tanto, que con sus propias manos limpie las lágrimas de sus ojos” (Martínez-Gil, 2002, pág. 383)*

Como bien le dijo Juan de Dios en persona a la Duquesa de Sesa y se lo vuelve a recordar en carta:

*“Tened esperanza en Jesucristo sólo, que de Él seréis consolada aunque al presente paséis trabajos, porque al fin todos ellos han de ser para mayor consolación y gloria vuestra si por Jesucristo los padecéis” (Martínez-Gil, 2002, pág. 588)*

Esta es su seguridad, que quien sigue a Dios, Éste no le deja abandonado; al contrario, se trasciende. No ve camino más seguro que la imitación de Cristo y ello porque, ante la inestabilidad de la vida y las contrariedades, Él ya pasó por ahí dándole seguridad y matando los miedos. Pero un observador externo a esta mística sólo descubrirá rama de locura, inestabilidad, pues aunque la persona sea responsable de su vida, no deja de dejar todo en manos de otro, y este otro, invisible; debemos añadir que el camino del cristiano es de amor al enemigo, por lo que estaría expuesto a mayores amenazas aparentes. Siendo la meta el alcanzar la perfección en el amor, el hombre debe asumir el riesgo que supone la vida interior de forma consciente, de manera que observando los bloqueos internos, estos no impidan el desarrollo (de Ávila, 2007).

El hombre huye de esta manera de vivir por miedo a padecer, ambicionando lo caduco que hoy es y mañana no está, ocasionando mayor inestabilidad y peor estado que el que encontraba previamente por perder aquello en lo cual había depositado toda su confianza, incluso fragmentando su interioridad aún más (de Ávila, 2007).

Son dos formas de vivir, una confiando en las propias fuerzas y otra confiando responsablemente en la vida considerando esta última forma más idónea para no vivir angustiado ni con ansiedad. Ciertamente es que el hombre puede liberarse de gran parte de los miedos a través de lo psicológico por sus determinantes culturales, pero existen los miedos por la aniquilación del ser que muestran la vulnerabilidad del hombre (Bermejo y Álvarez, 1997). La vida es incierta por los fenómenos que acontecen, pero lo que Ávila considera mayor amenaza es la mente humana. El mundo y la carne son una amenaza para este estilo de vivir, pero es el pensamiento y las emociones las que determinan la experiencia de los fenómenos

de la vida, ya que crean la inconsciencia del presente creando proyecciones hacia un futuro que no existe por la memoria del pasado creando ilusiones que amenazan. Por lo que sólo hay una forma de comenzar la vida segura, el autnocimiento:

*“Nunca vi seguridad de ánima sino en el conocimiento de sí misma: no ay edificio seguro si no es hecho sobre hondo cimiento: y es tiempo muy bien empleado el que se gasta en reprehenderse a sí mismo; cosa muy provechosa para nuestra enmienda examinar nuestros errores”* (de Ávila, 2003, pág. 88)

Considera que los pensamientos pueden inducir a la negatividad o a realizar actos voluntarios por los que el hombre comience a perderse entrometiéndose en caminos que hagan perder el equilibrio integral, siendo el sentimiento de seguridad en uno mismo lo más amenazante (de Ávila, 2007).

*“¡Oh, cuánto conviene a los aprovechados en la virtud vivir en el santo recelo de sí, como gente, que aunque tengan conjeturas de que están bien con Dios, mas no certidumbre; ni saben si son dignos de amor o de aborrecimiento en el tiempo presente, y menos lo que será de ellos en el tiempo que les resta de vivir! Y especialmente se deben de guardar mucho de creerse a sí mismos, acordándose de aquella profunda sentencia de San Agustín: «La soberbia merece ser engañada.»”* (de Ávila, 2007, pág. 574)

Lo mismo afirma de los sentimientos que inducen a la tristeza, puesto que favorecen los pensamientos negativos y aumentan los miedos maximizándolos:

*“Y guardaos mucho de afligir vuestro corazón con tristezas forzadas, que suelen echar alguna lagrimilla forzada; porque impiden el sosiego [...] y suelen secar el corazón y hacerle inhábil para la divina visitación, que pide paz y sosiego; y aun suelen destruir la salud corporal, y dejar el ánima tan atemorizada con el disgusto que allí sintió, que teme otra vez de tornar al ejercicio como a cosa penosa”* (de Ávila, 2007, pág. 695)

El remedio que propone es *“díales un NO y cierre su puerta; y si viniere a llamar, disimule con él”* (de Ávila, 2003, pág. 443; 591), es decir, dejarlos pasar de largo incluso los buenos pensamientos (de Ávila, 2007), ya que por esta razón puede ser que el hombre se sienta impotente para ser virtuoso, y por tanto no alcanzar la

perfección (de Ávila, 2003). Esto fue lo que hizo a Lutero replantear la doctrina católica: su vivencia negativa de un Dios juez y castigador en contraposición de la predicada por Juan de Ávila (2007):

*“Pues ¿por qué desesperas, hombre, teniendo por remedio y por paga a Dios humanado, cuyo merecimiento es infinito? Y muriendo, mató nuestros pecados”* (pág. 579)

La amenaza de la Salvación fue un tema muy recurrente en la edad moderna por la teoría luterana. Juan de Ávila lo tiene claro, toda persona puede ir al cielo, y por muy grandes pecados que cometa nunca se le cerrarán las puertas a la persona que quiera enmendar sus errores. Esta es su seguridad, que *“de parte de Dios todo está dado, perdón, y gracia y el cielo”* (de Ávila, 2007, pág. 578), de forma que lo temporal pierde fuerza frente a la experiencia de lo trascendente. Esto no quiere decir que crea que todos vayan al cielo, pues de lo contrario no habría justicia. No basta con creer, como opinaban los protestantes, sino también obrar; esta es otra amenaza, puesto que pueden ser ocasión de orgullo, siendo la humildad la seguridad de la virtud. Aún así, las caídas que le ocurren a aquellos que se establecen en un pedestal por seguridad son vía segura también para el desarrollo, puesto que les muestra quienes son realmente y así se conocen, pues en ese estado de soberbia el autoconcepto está sesgado (de Ávila, 2007).

Por ello, el hombre sólo puede estar seguro de una cosa, no poder confiar en sí mismo, su vulnerabilidad (Torralba, 2010). Ante la amenaza de la debilidad humana, el hombre, según Ávila (2007), sólo puede confiar en Dios para vencer la tentación y continuar por la virtud, siendo esta misma amenaza un estímulo para continuar en la batalla, el riesgo se convierte en un aliado *“aunque piense el que va que camina para perderse”* (pág. 181). En esto radica la importancia que da Juan de Ávila a que Juan de Dios tuviese un confesor cerca de él en ausencia de su director espiritual, de tal forma que no tomase ninguna decisión sin consejo ajeno (Castro, 1995).

Una de las motivaciones de la época que también hacen alentar a la persona a asumir este riesgo es la creencia de la vida futura; mientras unos prefieren vender el cielo por dejarse llevar por los instintos sin ser conscientes de lo que hacen, otros prefieren renunciar a ello por obtenerlo eternamente (Martínez-Gil, 2002):

*“¡Y cuando ha de venir este día que despertemos, mirando cuan mal se ha gastado la vida pasada y cuantos peligros hay en la por venir!”* (de Ávila, 2003, pág. 522)

Aquí entra en juego el factor pedagógico del miedo al infierno como agente estresante y amenazante, mayor que cualquier otro factor, puesto que ese mal sería eterno (Diez, 2002; de Ávila, 2007). Era el estilo de la época, pues Juan de Dios también lo utiliza para poner en movimiento a las personas (Castro, 1995).

Y aunque era un factor estresante, Juan de Ávila (2007) siempre hace hincapié en la misericordia divina, sólo utiliza el infierno como llamada a la responsabilidad, siendo lo que le falta al hombre lo contrario al infierno, que es la negación total de la persona en su carácter relacional y personal. Pero aunque en la época se utilizase el infierno cual despertador, en la obra de Juan de Ávila y Juan de Dios no se aprecia el miedo u obsesión con ese tema; al contrario, el mismo Juan de Dios indica que se ha de obrar por amor *“y no por temor del infierno”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584) para lo que hace falta arriesgarse en el salir de uno mismo.

Así lo contempla Weil (1996) o Torralba (1998) cuando hablan de la necesidad espiritual de riesgo indicando que la persona requiere de aventuras o novedades para salir del tedio o aburrimiento y seguir avanzando en la evolución personal, pero para ello hace falta fe y esperanza.

Juan de Dios sufrió desesperanza; a semejanza de Lutero, él también creyó no poderse salvar aunque, a diferencia de este, la fe le devolvió la esperanza, trayéndolo *“a puerto de seguridad”*, como bien indica él (Castro, 1995, pág. 14).

*“Siempre, para siempre bendito Cristo, que este es a boca llena nuestra esperanza. En ninguna cosa tanto me puedo atemorizar cuanto el asegurarme, viéndome yo de devoto en tibio, de andar por el cielo a escuridad de abismo del infierno. Cérquenme pecados pasados, temores de lo porvenir, demonios que me acusen y pongan lazos, hombres que me espanten y persigan; amenácenme con infierno y pongan diez mil peligros delante, con alzar mis ojos a Jesucristo, el manso, el benigno, el lleno de misericordia, el fortísimo animador mío hasta la muerte, no puedo sino confiar, viéndome tanpreciado no que fue Dios dado por mi”* (de Ávila, 2003, pág. 131)

Todo el *Audi, Filia* muestra el sistema de creencias pero Juan de Ávila no lo considera desde lo intelectual sino en lo experiencial, por lo que se aprecia una

definición más interiorista donde por fe se entiende la adhesión libre y personal del hombre a Dios; la persona vive en Dios y Éste vive en el hombre asumiendo los datos creídos como verdad vivida (Bermejo y Álvarez, 1997), siendo esta fe un arma ante los miedos externos por la confianza que da al hombre (de Ávila, 2007):

*¡Oh fe, esfuerzo de corazones, vitoria de los tiranos, sosiego de los turbados, ojo de las cosas invisibles y fundamento de todo el fundamento espiritual! ¡Perla preciosa, sin la cual cuanto uno mas tiene, mas pobre esta; camino sin yerro para Dios, fuera del cual quien mas anda menos anda, y pensando que sube al cielo, baja al infierno; puerta por donde Dios a nosotros, disposicion para darsenos el Espiritu Santo! ¡Honra de Dios, del cual, mientras cosas mas altas creemos y que sobrepujan a nuestra razon, mas le honramos y mas nos le sometemos! ¡Oh coluna de luz, que en la escuridad de este mundo alumbra a los hijos de Israel para entrar en la tierra de promision; casa de vida a los justos: Justus ex fide vivit! (de Ávila, 2003, pág. 520)*

Pero sin la esperanza como vivencia de lo que se espera, la seguridad sigue siendo amenazada y el riesgo sigue siendo atemorizado, puesto que el motor hacia la vida no impulsaría al hombre hacia adelante. Esta otorga a la persona una confianza en lo creído, pero sobre todo da firmeza para el desarrollo, sin mirar a las dificultades de la vida ni al pasado, lanzándolo hacia adelante sin temor, abandonándose (Bermejo y Álvarez, 1997; Laín, 1978), siendo la memoria un recurso para esperar, sobre todo en los momentos de mayor vulnerabilidad como puede ser la enfermedad o la pobreza (de Ávila, 2007).

*“Lo que de todo esto habéis de sacar es, que pues tanto os conviene andar confortada con la buena esperanza, y alegre en el servicio de Dios, procuréis para ello dos cosas. La una, la consideración de la bondad y amor divinal, que en darnos a Jesucristo por nuestro se nos manifiesta. Y la otra, que echando de vos toda pereza y tibieza, sirváis con diligencia a nuestro Señor” (de Ávila, 2007, pág. 589)*

Así, Juan de Dios se relacionaba con las mujeres “dándoles esperanza” (Castro, 1995, pág. 37) mediante la confianza de la fe en la Providencia pero animándolas a la acción, y no a la pasividad. Por eso, Juan de Ávila (2007) dirá en relación a la fe:

*“no quitan del todo el temor que un cristiano por su parte debe tener, mas quitan el demasiado, con la confianza que en Dios debe tener. Y así entre estas dos cosas camina: temor y esperanza”* (pág. 600)

De tal modo, es la conciencia del ser y el abandono en Dios la seguridad del hombre según Ávila, entregarse por completo a la vida sabiendo que nada le puede herir al tener su residencia en la trascendencia de la cotidianidad, pues si el Dios de su fe es puro amor, no puede enviar a la persona nada prejudicial; al contrario, envía hechos que no son ni buenos ni malos, sino que son interpretaciones de la persona en base a sus experiencias previas. De manera que la persona, recomienda el Maestro, debe vivir en este ser de los hechos sin interpretaciones, reconociendo que lo bueno no es bueno y lo malo no es tan malo (de Ávila, 2007) aprovechando todo para el crecimiento mediante esta dicotomía seguridad-riesgo.

*“Lo cual no se os dice para que caigáis en desmayo ni desesperación, por ver cuán colgada estáis de las manos de Dios; mas para que tanto con más seguridad gocéis de los bienes que Dios os ha dado, y tengáis confianza en su misericordia que acabará con vos lo que ha comenzado, cuanto con mayor humildad y profunda reverencia y santo temor estuviéredes postrada a sus pies, temblando y sin ningún arrimo de vuestra parte, y confiando de la suya”* (de Ávila, 2007, pág. 678)

#### 11.9. NECESIDAD DE PROPIEDAD PRIVADA Y COLECTIVA

Weil (1996) afirmaba que el hombre requiere poseer algunas cosas para desarrollarse, pocas pero necesarias, siendo una de ellas una vivienda. ¿Por qué es tan necesaria una casa? La respuesta la encontramos en la privacidad, pues es allí en nuestro espacio, en nuestra casa, donde la persona se desarrolla pudiendo ser ella misma, pues en dicho lugar los objetos que se albergan son la misma persona. Basta citar los recuerdos para encontrar una prolongación de la vida del hombre; no podemos olvidar que la persona es un ser histórico y un ser cultural, siendo los objetos símbolos de su mismo ser (Torralba, 1998). Por lo tanto, ¿qué hacer con aquellos que por su vulnerabilidad se encuentran desposeídos de su espacio ya bien sea por causa de pobreza o de enfermedad? La respuesta se halla en la hospitalidad.

Ya comentábamos cómo los desheredados no disfrutaban de intimidad al no tener un espacio propio; había casas de acogida pero su ingreso les era difícil por los filtros que tenían que pasar. Este motivo les llevaba a vivir y a morir en las calles solos sin ningún tipo de intimidad (Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573). Eran ignorados, juzgados y prejuizados, en vez de ser encontrados por el deseo de que ellos sean incluidos en la sociedad, por lo que a veces estas personas podían carecer de identidad al no ser acogidas ni por ellas mismas, como bien podía ser el caso de las prostitutas (Bermejo, 1996). Al igual sucedía en el Hospital Real de Granada donde uno de los tratamientos que se utilizaban era poner a los pacientes en prisiones atándoles de pies y manos, como bien padeció Juan de Dios; y fue allí donde descubrió su vocación: tener en posesión un hospital donde poder acoger y cuidar (Castro, 1995).

La casa es imprescindible para hacer hospitalidad, sin ella no hay anfitrión que acoja ni huésped que necesite de acogida por su vulnerabilidad. Si existe la hospitalidad es porque el sistema es injusto en cuanto a la propiedad privada, siendo esta un derecho natural. Si todo hombre tiene derecho a la vida y tiene la obligación ética de preservarla, el que dispone de bienes en excedencia tiene la obligación de destinarlos a aquellos que por el egoísmo humano no tienen acceso, pues *“cadena es la codicia que no nos deja guardar la verdadera proximidad”* (de Ávila, 2003, pág. 517). Juan de Ávila tiene muy presente que los bienes pueden cegar el alma humana replegando tanto a la persona hacia sí misma que deje de ver al otro, como bien se observa en la actualidad. Esta ceguera es producto de una mala conciencia por el poco cuidado que se tiene de ella, quedándose la persona en lo externo; los bienes no son otra cosa que una herramienta para vivir y hacer el bien al otro:

*“¿Quién les hará entender que andan engañados en buscar primero los dineros y después la virtud? Y si algún caso acaece, donde todo no lo puede tener, quedase sin virtud por no quedarse sin el dinero, poniendo la luz en tinieblas y las tinieblas por luz”* (de Ávila, 2003, pág. 515)

Para él todo lo visible es pasajero, termina con la muerte, y las personas hacen de lo visible el todo siendo contingente. Si el hombre es un ser para la muerte, ¿por qué se ata a las cosas de la tierra? Desnudos nacemos y desnudos moriremos sin

poseer ni llevar nada; siendo medios, el hombre los ha convertido en fines. Así, viendo cómo vive el hombre, se puede observar la virtud (de Ávila, 2003). Por esto, *“antes que entendáis en la hacienda habéis de mortificar la codicia”* (de Ávila, 2007, pág. 756) ya que no se haría un uso correcto de los bienes según derecho natural.

El anfitrión no sólo requiere de la disposición de bienes para destinarlo al otro, sino que necesita de la capacidad de descubrir la necesidad del otro y su sufrimiento; sin esta sensibilidad es imposible que haya anfitrión. Al contrario, sin esta capacidad, la persona ve en el vulnerable un parásito social, una amenaza, un chivo expiatorio. Si la casa es condición *sine qua non* para la acogida, no puede haber hospitalidad sin un anfitrión que abra las puertas de su casa, para lo que debe abrir las puertas de su propia vida al otro extraño (Torralba, 2003).

En Juan de Dios se aprecia esta capacidad ya desde antes de su conversión, siendo esta el despegue hacia la consecución de una casa. Él, sensible ante la vulnerabilidad ajena, abre su vida de par en par; no da cosas sino que se da él mismo, *“aunque sea la vida”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 323). Obras que muestren esta predisposición de Juan de Dios al otro se descubren cuando antepone las necesidades ajenas a las propias: trabaja para alimentar a pobres, como es el caso de Ceuta, o pide limosna para ellos y no para sí; incluso da de comer a los necesitados antes que él mismo (Martínez-Gil, 2006). Y esto es posible por su pobreza espiritual que se hace corporal:

*“nunca tuvo nada suyo, sino que todo lo daba y repartía por Dios y siempre quisiera tener mas para dar por Dios”* (Martínez-Gil, 2006, págs. 375-376)

Como se observa, la pobreza va más allá de la cuestión socio-económica, siendo en la espiritualidad cristiana, especialmente en la mística renacentista española, un desprendimiento total de la interioridad de la persona. Lope de Salazar establece seis grados, siendo lo más sencillo el desprendimiento de los bienes no necesarios para las necesidades básicas y lo más complejo las potencias del alma como es la voluntad o libertad (Andrés, 1996). En este último grado de perfección, Juan de la Cruz (2001) encuentra la suma pobreza en la nada, en el vaciamiento de uno mismo en su centro más profundo. Dice Juan de Ávila (2003):

*“Desnudos nos quiere Cristo para que pasemos a El, pues El desnudo murio por nosotros. Desnudo está quien lo que tiene para su vida y honra, lo tiene puesto debajo*



*de la voluntad de Cristo, haciendo de ello, no lo que quiere la honra o deleite, mas lo que quiere Cristo; y que lo tiene en tan poco, como si no lo tuviese, aparejado antes a ponerle fuego a todo que ir contra la amistad de nuestro Señor en un solo pecado ni ofenderle. Y aunque entienda en hacienda, no ha de ser por el amor que le tiene, mas porque Dios lo manda. Si vive, no porque ame a la vida, haciendo en ella su postrer paradero, mas quierela para Dios, para ponerla por el antes que ofenderle. Y si se viste, no toma consejo con la vanidad de como será por los vestidos estimado, mas con la palabra de Dios, que manda usar de estas cosas, no por superfluidad, mas a honesta necesidad. Y asi este no se tiene por suyo, mas por de Dios; no mira lo que el quiere, mas lo que Dios manda; tienelo todo y a si debajo de los pies por tener a Dios sobre su cabeza. Manda Dios y obedece el; rige Dios, y va tras ello el; y asi como la sombra sigue al cuerpo, asi la voluntad de este sigue a la de Dios” (págs. 517-518)*

Como decíamos anteriormente, es en la jerarquía de valores donde incide más Juan de Ávila (2003), poniendo todo como secundario a lo espiritual, aunque lo más perfecto es la suma pobreza interna y externa puesto que cree que con el desprendimiento de las posesiones se adquiere el cielo resaltando la dimensión social de los bienes por el amor al prójimo.

*“Y pues vemos que los esposos terrenales aman de ver a sus esposas ornadas de oro y plata y cosas preciosas, ansi el Esposo celestial desea ver su esposa despojada de toda cosa terrenal y vestida de pobreza, porque cuanto mas pobre de hecho y de corazón, tanto mas será semejante a El y ansi mismo mas amada de El” (de Ávila, 2003, pág. 716)*

Juan de Dios vive sin ningún tipo de apoyo, siendo mendicante, sin renta y despojado de su vida para poder entregarla a todos (Sánchez-Martínez, 1995). Ahora que uno es nada para sí, puede acoger a todos en la vida, siendo, como bien indica Lévinas (1997), el *yo los otros*. Al tomar conciencia de su vulnerabilidad, puede empatizar con cualquier persona, sin juzgar ni condenar; y por su ejemplo, aquellos que se encontraban con él ponían sus bienes en colaboración con su obra, como bien indica Rodrigo Alonso:

*“Y muchos señores de esta ciudad y el prelado de ella daban de comer a los dichos pobres, cada uno un día, y lo que podía” (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 422)*

La primera casa que tendrá será en alquiler en la Pescadería, siendo esta aún sin carácter de hospital (Castro, 1995). Al carecer aún de gran presupuesto, los únicos enseres que se pudo dar a los huéspedes eran esteras de esparto o anea y mantas (Martínez-Gil, 2006). Según informa Benito de los Ríos en el pleito por la propiedad del hospital de San Juan de Dios, esta primera casa la arrendaron Juan Franzes y Juan Loarte, cristianos nuevos conversos por Juan de Ávila, donde recogían pobres; y conociendo el Maestro esta labor, la encargó a Juan de Dios que ya se encontraba por las calles asistiendo a pobres y enfermos (Sánchez-Martínez, 1573).

Castro informa que Juan de Dios habló con algunas personas devotas para un alquiler, por lo que podríamos inferir que serían estas dos personas y la obra sería de carácter conjunta. Pero como se quedó pequeña *“tomó otra casa a la puerta falsa de las casas del arcipreste que era mas capaz para ejercitar la caridad que él tenia”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 315), la cual ya si se considera el primer hospital de Juan de Dios en la calle Lucena. (Martínez-Gil, 2006). Aquí pudo comprar algunas camas para aquellos que estaban más enfermos e incluso ampliar el personal cuidador, y con la fama que iba ganando iba recibiendo mayores limosnas ampliando los recursos materiales como sábanas, mantas, ropas o colchones.

Como también se quedó pequeño, se pasaron a otro hospital mayor en la calle de los Gomerres (Martínez-Gil, 2006), el cual ya sí fue en propiedad a través de donaciones, siendo 400 ducados su coste. Un testigo cuenta que aquí se compraron 24 camas y le donaron todo lo necesario para las mismas (Sánchez-Martínez, 1573). En este centro se fue *“repartiendo enfermedades y enfermos para que fuesen curados en aposentos de por sí”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 421); aquí Juan de Dios pudo contemplar la privacidad e intimidad de cada persona, a lo que hay que añadir que también separaba por sexos (Castro, 1995) *“e hizo apartamento donde estuviesen las mujeres que sacaba de lugares públicos”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 316). Y para aquellos que sólo necesitaban hospedaje sin necesidad de ser curados les arregló una sala donde estuvieran calientes y pudiesen cocinar por sí mismos (Castro, 1995). En este centro incluso se les daba a los enfermos al alta *“ropa, capotes, sayos, camisas, zapatos y calzas”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 375).

La última *“Casa de Dios”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 575), como él llamaba a sus centros socio-sanitarios, sería aquella que hoy en día se conoce por hospital de San

Juan de Dios de Granada, aquella cuyos terrenos fueron cedidos por los Jerónimos para su construcción. El motivo por el cual se necesitaba y se buscó otro centro fue la necesidad de mayor espacio (Sánchez-Martínez, 1573). Sin embargo, Juan de Dios morirá sin verlo terminado.

Para que los pobres y enfermos se sintieran como en su propia casa y con el mayor confort posible, Juan de Dios se encargaba de la limpieza del lugar, al igual que del arreglo de las casas y la comida, de tal forma que pudieran disfrutar en ella. Al igual acontecía con las prostitutas que necesitaban una casa, siendo Juan de Dios el encargado de buscarles *“lo necesario para su vivienda”* (Martínez-Gil, 2006). Y en todo este proceso había un registro de los bienes, tanto de las limosnas que entraban como de los pacientes y sus posesiones para tener un control de personas externas a la comunidad hospitalaria (Sánchez-Martínez, 1573).

Como vemos, en todo el proceso de hospitalidad hay una llegada del huésped, la acogida, el servicio, el diálogo, y la despedida-regalo (Eseverri, 2006). Y lo sorprendente de todo este proceso es que no cuentan con una ayuda económica sistemática, lo que llaman renta; Juan de Dios decía que *“Dios lo proveía todo, y que, como se pedía dentro de la ciudad y fuera de ella, se sustentaban, y Dios les proveía”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 359), todo se sustenta mediante limosnas aunque todo lo achaque a la Providencia divina; él no acepta una postura pasiva, sino que el hombre ha de hacer todo lo que esté en su mano (Castro, 1995). Así se lo indicaba Juan de Ávila a Juan de Dios, que *“el Señor ha de proveer, aunque se dilate”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 593), pero en esa misma carta hace alusión a que debe hacer todo lo posible para conseguirlo; es como si quisiera decir que la Providencia divina actúa mediante las personas, tanto por medio de quien pide como de quien da. Es en esta confianza en la que Juan de Ávila (2003) espera:

*“Claro es que quien dio el Hijo, dará la casa y la hacienda y todo lo demás, porque todo es menos que el Hijo, y tal Hijo”* (pág. 264)

La importancia de la casa, como bien apunta Lévinas (1997), no es el fin de la actividad sino el comienzo, puesto que en ella la persona se reequilibra, recarga fuerzas, para volver a la vida pública. En ella, al estar consigo mismo, el hombre se redescubre en la intimidad, sin ninguna máscara, reflexionando acerca de su actividad en sociedad. Por ello, aunque las casas de Juan de Dios no fueran

propiedad de los pobres o enfermos, sí que era su intención conseguir que se sintieran como en su casa, no extraños, para, asumiendo la propia vida en ese lugar por la acogida, los huéspedes al abandonarla pudieran comenzar su día en la vida pública con dignidad reincorporados a la sociedad, a la comunidad.

Mientras se creaba un grupo de autoatención ante la ausencia de mecanismos de asistencia en torno a la casa, la comunidad mediante sus cuidados comenzó a tomar conciencia de la necesaria reinserción de estas personas para hacer más comunidad, más salud integral social.

Esta es la propiedad colectiva de la que habla Simone Weil (1996), un conjunto de recursos que mediante su acceso o sentimiento de pertenencia construyesen la vida pública, la vida política de la comunidad. Unos son propietarios de pleno derecho, la clase media-alta, otros son excluidos; será Juan de Dios quien abra la vida pública a unos y otros, pues él mismo, como representante de la hospitalidad, abraza ambos polos uniéndolos en torno a sí.

Pero ¿de dónde le viene al hombre el imperativo para hacer política, es decir, vida pública, crear comunidad? Simone Weil encuentra en la desgracia el lugar privilegiado para descubrir la verdad, pues tanto ricos como pobres, aunque de modo diferente, se encuentran con la vulnerabilidad; y es en este ser necesitado donde el hombre abandona su yo para encontrarse con el otro-comunidad, el yo desaparece para convertirse en un nosotros (Galvis, 2016).

Los seres necesitados, los pobres, ante la falta de estructuras gubernamentales que les protegiesen, establecieron grupos de ayuda recíproca para autocuidarse mediante la autoatención ya desde antes de la llegada de Juan de Dios; él solo fue un catalizador para la cristalización de una reinserción real a través de la comunidad, como bien indica Benito de los Rios, clérigo presbítero y capellán de la Capilla Real de Granada o Martín de Baeza, vecino de Granada (Sánchez-Martínez, 1573). Y aún comenzada la obra hospitalaria, la gente continuaba a marginar a aquellos que creían diferentes, pues no se ajustaban a la *norma* que se estableció por la verdad de la honra.

El grupo de autoatención encontró en Juan de Dios un cuidador informal que al hacerse vulnerable por ellos creó la primera propiedad colectiva, pues se sintieron parte de un movimiento y él se convirtió en propiedad de los mismos. Sin embargo, siendo la finalidad de la hospitalidad la reinserción social, era necesario

despertar a la comunidad para no concebirlos extraños sino prójimos y acogerlos en ella. Y ahí mismo encontramos a Juan, siendo propiedad de la misma comunidad, accediendo a ella a través de un portero: Juan de Ávila.

En la comunidad encontramos múltiples personas que se encontrarán con Juan de Dios, pero hay destacables. Entre ellos encontramos al Marques de Tarifa, don Pedro Enriquez, el Duque de Sesa y su mujer, con la cual mantuvo una gran relación de amistad, el futuro rey Felipe II y su corte, el Conde de Tendilla, Doña Maria de Mendoza, mujer del Comendador mayor don Francisco de los Cobos, el arzobispo don Gaspar de Ávalos, Marques de Mondejar, doña Francisca de Cáceres y su hija doña Leonor de Cáceres, la marquesa de Mondejar, doña Catalina, Juan de la Torre, doña Elvira, mujer de don Bernardino, la marquesa de Priego y el arzobispo don Hernando Niño, por citar algunos de los cuales tenemos constancia. Ellos formaban parte del grupo de los grandes de España, gozaban de plenos derechos, con acceso a todo tipo de atenciones y cuidados. Juan de Ávila, a través de una carta a un señor asistente de Sevilla, hace grandes recomendaciones a aquellos que gobiernan pudiendo generalizar estos consejos a toda acción política. El político debe *“restaurar los muros de la ciudad, en empedrar las calles, proveer de mantenimientos, y á lo más castigar bien los delictos y dar á cada uno lo suyo quando traen pleito”* pero aunque estas acciones son buenas, *“ni son bastantes ni las principales”*; la finalidad de toda acción pública política es *“hazer virtuosos á los ciudadanos”* (de Ávila, 2003, pág. 63).

Este es el motivo por el que cree que el poder temporal debe ser regido por la espiritualidad, pues de lo contrario no se podría edificar a la comunidad; son ellos los primeros que, mediante su vida y ejemplo, deben de estar a la cabeza del autocuidado, ya que *“quien no es rico en amor vuélvase de esta guerra”* (de Ávila, 2003, pág. 61); se hará daño y hará daño. Si la sociedad se halla en precariedad, ¿cómo pueden estar gobernando entre lujos y honores? ¿Cómo pretenden que se obedezca a aquellos que no conocen ni entienden de necesidad? Como bien supo Weil (2000; 1996) transmitir, si no se desciende al mundo de la *desgracia* no se puede uno conocer a sí mismo ni puede desarrollarse, y mucho menos tomar medidas políticas reales y justas. Para poder promocionar a la sociedad no basta con legislar, hace falta educar, y esto desde dentro de la misma comunidad, conociendo, comprendiendo y viviendo lo que experimenta la comunidad, de tal forma que

vaya la política a la raíz de los problemas sociales del sufrimiento, los cuales se encuentran en el alma (de Ávila, 2003).

Bien sabía Juan de Ávila que los que rigen la vida pública son ejemplo social y que no todo vale, sobre todo en el vestido y el hablar. Así escribe a la ciudad de Utrera, aunque podrían ser palabras dirigidas a la actualidad:

*“Oficio publico teneis, no tengáis corazón particular; no miréis lo que a solos vosotros cumple, mas lo que a todos, aunque con daño vuestro. El lugar de perfection que tenéis es para aprovechar a todos y para que tengáis un acuerdo del bien común con olvido del vuestro. No es el pueblo ordenado para vuestro provecho, mas vosotros para el del pueblo”* (de Ávila, 2003, pág. 369)

Juan de Dios recorría Castilla no sólo reclutando limosnas para la autoatención del grupo de pobres, él también iba despertando la vida pública mediante dos cosas: gestos y palabras. Se hizo pobre, lo cual se valió de portero ante el grupo, y su santidad le abrió las puertas, mediante la presentación del Maestro Ávila, de la vida pública. De tal manera, propició la virtud en los benefactores, pues la limosna *“se lo daban por amor de Dios a él”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 360).

No podemos afirmar categóricamente que la atención de la comunidad al grupo de autoatención fuese por sincera justicia o por honra, pues sería demasiada generalización; claro ejemplo es el Marqués de Tarifa poniendo a prueba la atención de Juan de Dios o el hombre rico que no está dispuesto a enterrar a los difuntos, aun siendo una obligación social en la época (Martínez-Gil, 2006). De lo que sí tenemos constancia es de la virtud de algunas de las personas que asistían con sus limosnas por los testimonios del pleito y del proceso de beatificación, a la vez que de las cartas a la Duquesa de Sesa, pudiendo extrapolar estas palabras de Ávila (2003):

*“Mas la charidad Christiana que como a miembros de un cuerpo nos liga a todos me haze no tener por ajeno lo que al provecho de las ánimas toca”* (pág. 799)

Otra de las afirmaciones que podemos realizar es que los notables no colaborarían con la obra de Juan de Dios si no fuese administrada por él, es decir, es Juan de Dios y la forma de hacer la atención quien propicia la beneficencia. Si la

propiedad de la última casa fuese a parar a manos de los jerónimos y la hospitalidad perdiese su radicalidad, *“la limosna recibiría mucho detrimento, y el pueblo no tendría la devoción que ha tenido y tiene”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 369).

A su vez, en Granada hubo una movilización ciudadana en lo tocante a los pobres y vagabundos; podríamos hablar de voluntarios, puesto que si encontraban pobres por las calles o enfermos, los enviaban o llevaban ellos mismos a las casas de Juan de Dios (Sánchez-Martínez, 1573), le ayudaban en la recolección de leña para luego venderla (Castro, 1995), e incluso limosneaban, como era el caso de doña Leonor de Cáceres (Sánchez-Martínez, 1573), siendo ella una de las mayores promotoras de la remodelación de la casa de los Gomeres.

Si hubo un momento donde la comunidad participó en el autocuidado de este grupo de autoatención que eran los pobres y enfermos, fue la construcción del nuevo hospital que hoy lleva el nombre de Juan de Dios; tanto el clero como los notables de todo el reino se movilizaron para la consecución de un terreno y de las limosnas necesarias, especialmente la ciudad de Granada (Sánchez-Martínez, 1573). La labor hospitalaria, aunque encabezada por Juan de Dios, no podemos decir que fuese única y exclusivamente de él, fue una tarea común a todos aquellos que la asumieron como propia formando una comunidad, siendo la totalidad del país los depositarios de este bien, puesto que el resultado redundaría en beneficio común.

Pero en contraposición del bien común de toda la comunidad, el resultado a adquirir era la reinserción social de los desheredados. Estos, como decíamos, formaron una comunidad de autoatención donde los cuidados eran recíprocos según la necesidad y posibilidades (Castro, 1995).

*“los que fuesen enfermos y muy necesitados se quedasen en la dicha casa a curar y allí se les diese sustento, y los que pudiesen salir a pedir limosna saliesen y se volviesen a la noche a dormir a la dicha casa”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 331)

Estas personas que podrían vivir en soledad, a través del grupo, comenzarían a compartir vidas, alegrías y tristezas, casa, alimentos... pues no sólo tienen los bienes en común, sino un mismo destino. Este caminar juntos es sólo el comienzo de una nueva vida, alberga esperanza a través de la confianza en el otro y en sí mismos, que quizás perdieron por las frustraciones del pasado. Así, juntos, el uno

se reconoce en el otro en un mismo proyecto de autocuidado mientras crecen a través de la confrontación que suele haber entre los miembros de todo el grupo (Bermejo y Álvarez, 1997). Mientras la comunidad nacional no reconoce al extraño, Juan de Dios *“se echaba a sí todas las faltas que se les imputaban”* (Castro, 1995, pág. 70). Los pobres y enfermos se reconocen en él, tienen un proyecto común con él y confrontan sus vidas con él, a semejanza de la comunidad que pone en tela de juicio la acción y vida de Juan de Dios en sus comienzos hasta cerciorarse de su virtud, pasando del recelo a la más pura amistad, como bien se lo reconoce a la Duquesa de Sesa cuando le refiere *“cómo os dolíais de mis trabajos”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 586) compartiendo vidas, decisiones, alegrías y dificultades.

*“Esta es para haceros saber cómo estoy, y daros parte de todos mis trabajos, necesidades y angustias”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 582)

Peplau definía la Enfermería como una relación interpersonal enfermera-persona, familia, o comunidad, de cuyo encuentro ambas partes salían fortalecidas (Peplau, 1990). En cuanto hoy la tecnología se ha establecido como el paladín de la terapéutica, en la atención de Juan de Dios la relación iba más allá del aspecto biológico, y nadie se iba del encuentro sin ningún beneficio integral, y de ahí se extendía a la comunidad (Arredondo-González y Siles, 2009).

La mayor prueba del encuentro de ambas partes, el grupo de autoatención y la comunidad que le va a acoger con sus cuidados y su posible reinserción, es la agonía, muerte y funeral de Juan de Dios. En estos últimos momentos de su vida, todos lo reconocen como propio, todos le acompañan, lloran y alaban; todos juntos en torno a una obra que inicia Juan pero en la que todos se sienten partícipes (Castro, 1995); una obra que no muere con él sino que su espiritualidad se concretizará en aquellos que durante su vida se ajustaron más a su estilo de hospitalidad hasta fundar la orden que hoy en día lleva su nombre y que mantiene vivo su legado (Sánchez-Martínez, 1573; Martínez-Gil, 2006).

Así, en la obra de Juan de Dios se aprecia el cuidado de estas dos necesidades espirituales. Por un lado, la vocación de él consistía en tener una casa donde poder cuidar dando intimidad a la persona, donde pueda restablecer sus fuerzas y a sí mismo. Sin embargo, si la persona tiene necesidad de reencontrarse con su mismidad, no es por otro motivo que para volver a desgastarse en el mundo



externo a la persona, en la comunidad, la vida pública. De este modo, es la comunidad el fin y el medio del cuidado de la propiedad privada de aquellos desheredados de la sociedad, a la misma vez que se autocuidan a sí mismos por la alteridad. En consecuencia a la actuación de Juan, la persona se pudo reinsertar en la sociedad a través de la salud restablecida aumentando la salud comunitaria.

#### 11.10. NECESIDAD DE VERDAD

La verdad es la necesidad más sagrada para Weil (1996), y esto es por la dignidad que reconoce en el ser humano. Sin verdad, las relaciones interpersonales pueden ser ficticias, basadas en luchas de poder, demostrando el miedo de quien quiere controlar y dominar (Ovejero y Pastor, 2001). Sin embargo, aunque la verdad que otorga el saber establece la dominación, y esta pueda estar en posesión de la clase política, el hombre tiene acceso a la verdad, a la autenticidad de sí mismo y del mundo en el que vive en base a su experiencia como sujeto: su mundo real. Así, la verdad tendrá una doble dimensión, una *ad intra* en cuanto a *quién soy yo*, y otra *ad extra* en cuanto a su relación con el entorno, siendo ambas complementarias e inseparables.

Maslow (2007) indica que el desarrollo no se realiza para la consecución de un objetivo, de un placer; al contrario, refiere que se realiza por el mero hecho de su realización, por lo que al no conseguir un fin, este proceso de autodescubrimiento no termina, pero sí se disfruta en el ahora; este es el motivo por el cual es un proceso espontáneo. Hay que añadir que al ser el hombre un ser cambiante en constante evolución, como bien se aprecia en la dimensión biológica; no podemos hacer una definición exacta de la subjetividad del individuo puesto que siempre se reconocerá en la sorpresa.

El problema que encuentra Juan de Ávila (2003) es que el hombre no quiere escuchar la verdad, pues tiene deseos contrarios a ella, y prefiere tener por ciertos sus propios deseos, pues *“el gusto de la vanidad hace no hallar gusto en la verdad”* (pág. 202):

*“Mas como son amigos de mundo, y no de verdadera y perfecta virtud, ni buscan con cuidado la certidumbre de la verdad y conocimiento de Dios, quédanse sin oírlo y sin*

*recibirla. Y aunque la oyesen, no la recibirían algunos, por ser contraria a las cosas que ellos desean” (de Ávila, 2007, pág. 613)*

El problema deviene cuando evitando la verdad por una aparente paz, el hombre no la encuentra (de Ávila, 2003), pues vive más en la ilusión que en lo que es. El miedo a ser quien se es por los fantasmas del pasado, proyecta al ser humano hacia el futuro olvidando el presente real (Martínez-Gil, 2002).

Según Watson (2007), uno de los problemas que cuenta la enfermería actual es que los profesionales, por la tecnificación, se han olvidado del cuidado de sí mismos, de lo que se desprende una incapacidad para acompañar al otro en su autoconocimiento y su consecuente desarrollo interno. El ideal de enfermera que afronta la adversidad de forma positiva sin mostrar emociones negativas ante el paciente para protegerle de un posible contagio de la realidad puede bloquear el desarrollo de la sensibilidad hacia uno mismo y hacia el otro reduciendo a la persona a lo biológico, no contemplando la necesidad de búsqueda interior del paciente. Es el deseo de un mundo sin dificultades lo que lleva al profesional-paciente a no querer mirar adentro, de enfrentarse a la realidad tal cual es; el aparentar por ambas partes de la relación (Sandrin, 2001). Y estas experiencias no son novedosas, pues Juan de Ávila (2007) ya indicaba que *“no hay peor engaño, que ser uno engañado en sí mismo, teniéndose por otro de lo que es”* (pág. 658).

La persona, a nivel social, puede presentar diversos roles o papeles, sin embargo, ante sí misma no puede mostrarse con máscaras por mucho tiempo. El hombre presenta un yo que clama desarrollarse, aunque por lo aprendido por tradición o autoridad puede ser sofocado negando sentimientos (Leal y Carrasco, 2010). En estos casos, la persona puede presentar etiquetas diagnósticas como:

- Disposición para mejorar el autoconcepto (00167)
- Trastorno de la identidad personal (00121)
- Riesgo de trastorno de la identidad personal (00225)
- Baja autoestima crónica (00119)
- Baja autoestima situacional (00120)
- Riesgo de baja autoestima crónica (00224)
- Riesgo de baja autoestima situacional (00153)
- Trastorno de la imagen corporal (00118)

Juan de Ávila considera el punto de partida en el ser *vulnerable*, y sin esa consciencia, es imposible su trascendencia.

*“Y pues tan a la mano tenéis remedio tan poderoso para ser sana, no resta sino que vos tengáis cuenta muy particular con saber qué víboras os pican dentro de vos, examinando cada día, y muy despacio, qué inclinaciones tenéis en lo más hondo de vuestro corazón; qué pasiones vivas tenéis, cuáles son las culpas en que algunas veces caéis, y cosas de esta manera; con que estéis tan usada y tan resoluta en el conocimiento de vuestras faltas, que las tengáis delante vuestros ojos y en vuestras uñas, como dicen. A lo cual no llegaréis en breve tiempo, ni aun en mucho, si no sois ayudada de celestial lumbré, con que veáis las raíces de vuestro corazón; el cual es tan hondo, que no vos, sino Dios, lo puede acabar de escudriñar”* (de Ávila, 2007, pág. 702)

Esta búsqueda de la verdad *ad intra* de la persona puede convertirse en otro engaño, pues en vez de ir profundizando en el autoconocimiento puede manifestar el deseo de ser otra persona e ir transformándose en alguien que no es. De tal modo es necesario que mientras observamos la interioridad, la persona también descubra las resistencias y bloqueos que le llevan a negarla:

*“no tornéis a buscaros a vos en Dios, deseándoos contentar en El y andar a vuestro sabor y servirle como vos queréis y no como El quiere, porque todo es engaño”* (de Ávila, 2003, pág. 608)

Y ante la tendencia al autoengaño, Juan de Ávila (2007) aconseja reiteradamente la asistencia de un director espiritual o consejero con el cual pueda abrir su alma y entre ambos, descubrir los bloqueos e impedimentos para el autodesarrollo, puesto que *“un entendimiento de hombre, que tan vario es en sus pareceres y tan mudable, y que con tan poca firmeza asienta en las cosas de la razón”* (pág. 627):

*“Deben las tales personas buscar un confesor sabio y experimentado, y darle a entender las raíces de la tentación, de manera que él quede satisfecho y entienda el negocio; y darle muy entero crédito en lo que dijere, porque en esto consiste el remedio de estas personas que, o por su poco saber, o por estar apasionados, no son parte para ser buenos jueces de sí”* (de Ávila, 2007, pág. 596)

Juan de Dios siempre reconocerá la importancia de la confesión y el confesor, siendo este un momento propicio para confrontar su realidad con una persona experta en espiritualidad, siendo este *“bueno, docto y de buena fama y vida”*, aunque no excluye a otras personas, como bien le indica a la Duquesa de Sesa: *“cuando vos quisiérais enviarme algún buen consejo, lo recibiré de muy buen agrado”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584), siendo muy inusual el contar con la mujer para asuntos de consejo. Le vemos en Ceuta con un fraile franciscano al que *“le descubrió sus llagas, y el le dio el remedio que por entonces convenía”* (Castro, 1995, pág. 12) y desde su conversión, estará bajo la confesión y dirección de Juan de Ávila, aunque para asuntos menores contará con el padre Portillo en Granada.

El espejo donde el hombre debe mirarse para contrastar su vida en base a la verdad sobre sí, según el Maestro, es Cristo (de Ávila, 2003). El Maestro ha descubierto la verdad existencial en Dios, el cual indica que no puede engañar ni ser engañado al concebirlo como pura bondad (Martínez-Gil, 2002), y cuanto más se acerca el hombre a Dios, más claridad mental adquiere a la hora de juzgarse (de Ávila, 2007).

El beneficio de este ejercicio del autoconocimiento lo podemos sintetizar en la humildad en relación al pasado y al futuro por venir. En relación al pasado, puesto que el hombre adquiere conciencia de su capacidad para hacer el mal; en relación al futuro, por la conciencia de que si tiene algo de bien en sí, puede caer en cualquier momento (de Ávila, 2007), *“y esta es la verdad en que hemos de vivir; y sin esto, en mentira vivimos”* (de Ávila, 2003, pág. 187). Así, arremete contra aquellos que creyéndose buenos cristianos, cumplidores de la ley, no les ha calado en su existencia la verdad sobre sí mismos y los beneficios de la fe al quedarse sólo en el ritualismo y los sentimientos que no alcanzan a la voluntad.

*“Esta es la verdadera muestra del verdadero siervo de Dios, y este es el verdadero de los muy amados de El, no dulzorillos ni contentamientos, sino grandes sufrimientos en los trabajos y ejercicios, en angustias, en infamias, testimonios, pobreza, necesidades y cosas que tienen por fin lastimar y deshacer la misma carne. Este es el buen responder a Dios cuando llama”* (de Ávila, 2003, pág. 615)

Juan de Dios, desde su conversión, comienza a decir públicamente sus errores, no le incomoda decir la verdad sobre él mismo, e incluso paga a una

prostituta que le acusaba secretamente para que dijese públicamente lo que creía sobre él, aunque no fuese verdad (Castro, 1995).

De tal forma, si la persona vive en verdad, en su ser, en un proceso continuo de introspección, tendrá ciertas habilidades para poder acceder al terreno de la verdad relacional; con esto, queremos hacer referencia a la comunicación con el otro, la verdad *ad extra* de la persona, sin miedo a entrar en interrelación auténtica.

Que la gente necesita conocer la verdad es hartamente conocido, sólo basta mirar al Marqués de Tarifa cómo engaña a Juan de Dios, ya que “*quiso experimentar la verdad*” sin intermediarios o interlocutores (Martínez-Gil, 2006, pág. 61), o al mismo Juan recomendando a la Duquesa de Sesa que “*cuando llegue, si Dios lo quiere, vos misma podréis preguntarle lo que yo os dije y veréis, con la ayuda de Jesucristo, si era o no verdad todo esto*” (Martínez-Gil, 2002), o la necesidad de hacer los registros sobre sus pacientes. El mismo Castro (1995), a la hora de escribir la biografía de Juan de Dios, da mucha importancia a la verdad pues “*conviene que quede mucho por decir, que no decir lo que [no] tenemos por cierto*” (pág. Al cristiano lector) incidiendo en la importancia de no engañar mediante la prudencia.

Enfermería, por su estrecha relación con las personas, se observa que una de las mayores herramientas con la que cuenta para su realización es la comunicación; es a través de ella y en ella donde se establece una relación interpersonal basada en la confianza recíproca, la cual sin información real no se podría entablar. La ley 41/2002, de 14 de noviembre, regula el derecho a la información del paciente por la que la persona es la destinataria de la misma en cuanto a su salud aunque también presenta derecho a no ser informada, siendo el médico el mayor responsable de su comunicación (BOE de 15/11/2002). Mientras estuvo vigente el paternalismo biomédico primó el principio bioético de beneficencia por el cual se escudaba la no información al paciente en caso de que la noticia fuera desfavorable. Sin embargo, fue el cristianismo quien, por preparar a la persona para el buen morir, optó por comunicar las malas noticias en caso de peligro de muerte; hoy en día prima el derecho a ser informado, según ley. Sin embargo, en caso de que la información perjudique la salud del paciente, esta puede ser omitida o disimulada, estableciendo lo que hoy en día se conoce como *la conspiración del silencio*. Este fenómeno por el cual la familia y el médico creen que harán un bien al paciente,

impide a la persona vivir su vida tal cual es en un proyecto existencial biográfico (Bermejo y Álvarez, 1997).

La comunicación es esencial para la necesidad de verdad, sin ella el paciente vive engañado por su entorno por una falsa compasión; dar información no significa matar al paciente. Sin embargo, no se puede caer en el otro extremo de la imposición de la verdad; esta debe ser gradual para ser bien recibida, siendo lo importante no el mensaje sino el cómo transmitirlo (Sandrin, 2001). Juan de Dios siempre hizo una denuncia individual o social de aquello que consideraba negativo, por ejemplo los cuidados del Hospital Real (Castro, 1995). El *“decía a algunas personas lo que ellos tenían encubierto y secreto para que lo confesasen”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 699), como bien se muestra en estos dos casos:

*“Había una mujer en el mismo hospital enferma, que sin quietarse daba grandes voces teniendo entero juicio, y decía que la arrastrasen por la plaza de Vivarrambla; y un noche oyendola Ioan de Dios, subió alla y dixole: ¿Por que das voces? Respondio; Porque quiero que me arrastren; y el le dixo: Quita el demonio de tu corazon, y luego no querras que te arrastren; porque bien se yo que ha diez anos que estas amancebada. Y ella respondió, que era verdad, y que otros diez anos que había que no confesaba verdad. Y Ioan de Dios entonces le persuadio con muy amorosas palabras, animandola a que pidiese perdon a Dios y confesase sus pecados. Y ella lo hizo, y murió cristianamente”* (Castro, 1995, págs. 65-66)

*“Di, traidor, ¿por que no confiesas la verdad? ¿No ves que esta aqui el demonio para llevar tu anima? Y respondió el enfermo, que como lo sabia. Yo lo se, dixo el; y para que sepas que lo se: tu eres casado dos veces y son vivas las dos mujeres; y demas desto has cometido un pecado de sodomia, que por vergüenza no has confesado: confiesalo, pues a Dios es manifiesto, y tendras salud en el alma. El enfermo quedo muy maravillado, diciendo, que nadie en el mundo lo sabia sino el, y pidiole luego con instancia que le truxese un confesor; y el le truxo un fraile de sant Francisco, y confeso y recibio el Sanctisimo Sacramento y murio, a lo que dio muestras, con gran arrepentimiento y devoción”* (Castro, 1995, pág. 65)

Es especialmente al final de la vida donde la necesidad de verdad se puede hacer más patente debido al deseo de morir en paz; es por este motivo que aparece lo que se denomina en el terreno de los cuidados paliativos la necesidad de releer

la propia historia y necesidad de perdonar y ser perdonado para dar un sentido a la existencia (Benito y col., 2008; Thieffrey, 1992). Por este motivo, Juan de Dios confronta el engaño del paciente y la verdad de su vida, de tal forma que en el primer caso se solucionara la neurosis provocada por la negación de los hechos, y en el caso del segundo, dejar de sufrir para terminar su vida en paz, pues la muerte bajo el paradigma cristiano era el momento decisivo para el más allá; de lo que se desprende la obligación moral de Juan de Dios para llamar a la verdad a estas personas y reconciliarse consigo mismo y con Dios antes de morir.

#### 11.11. NECESIDAD DE ARRAIGO Y SIMBÓLICO-RITUAL

Según Weil (1996), el arraigo es la necesidad más importante de todas a la vez que la más desconocida; esta hace alusión a la pertenencia de la persona a una cultura concreta que mantiene viva la memoria histórica por la cual se vincula a una comunidad. La persona se mira en el pasado descubriendo unos valores y creencias realizados en la historia donde se reconoce y se realiza en su pertenencia, pues como dice Serratore (2009), la persona es un ser histórico por sus acciones inspiradas en el pasado de un pueblo. Este es el motivo por cual surge la nación, ya que el hombre sin raíces pierde su subjetividad (Weil, 2000). La enfermería no es ajena a esta necesidad, siendo Leninger quien a través de su teoría de la Enfermería transcultural, dedicó sus estudios a descubrir los significantes y significados que cada persona atribuye a sus conductas de salud, buscando el porqué de los mismos, cuyo objetivo es otorgar unos cuidados con eficacia y efectividad (Raile y Marriner, 2011).

La persona nace en una cultura predeterminada; sin embargo, es el mismo hombre quien rehace la culture; venimos al mundo en potencia donde lo único establecido es el componente biológico, siendo lo cultural quien determina lo psico-socio-espiritual. Así el hombre se identifica con lo externo a él por la integración de ello en su mismo ser; aunque es la familia o la comunidad quien nos presta la personalidad a adquirir, es el individuo quien, tras su madurez, se autodetermina (Estrada, 2008).

En el S. XVI, España estaba homogeneizando la sociedad siguiendo el ideal de los reyes católicos: un solo monarca y una sola fe, emanando los valores y creencias culturales del momento a través del control inquisitorial. La única

espiritualidad que era considerada legal era la católica, y dentro de ella la costumbrista, puesto que la mística será fuertemente vigilada y puesta en duda (Pérez, 2003). Estas dos fuerzas, dominadores y dominados, dice Weil que siempre estarán separadas, aunque muy unidas por el sufrimiento que padecen al colonizar y ser colonizados, cuyo único fruto es el aumento de la violencia. La única solución que encuentra es pasar de la *grandeza nacional* a una *compasión por la patria* donde el ser vulnerable es visto como algo bello por la tradición que custodia el grupo (Serratore, 2009).

El poder no se detuvo en ningún momento a conocer estas culturas diferentes, sólo pretendió desarraigar, erradicar, sin preservar, acomodar o reorientar aquellos rasgos de las comunidades que favorecían a las personas produciendo un riesgo de deterioro de la vinculación (NANDA-I, 2015), y todo comenzando desde el cuerpo, como bien se podría apreciar en las ropas distintivas de las diversas clases sociales de la época (Martí, 2012). A colación de esto, Juan de Dios lo primero que realiza tras su conversión y claro posicionamiento con la clase social pobre y enferma es repartir toda su ropa, quedándose en ropa interior, signo de despojamiento de todas sus riquezas. Mientras la cultura castellana se imponía por la fuerza en las comunidades religiosas minoritarias a través de bautismos colectivos (Molas, 1998), Juan de Dios descubre la desgracia de los sin nombre y se vacía de todo rasgo cultural para ir a todos, siendo claro ejemplo de ello el episodio en los cuidados inculturados que ofrece a los moriscos (Sánchez-Martínez, 1573).

La pobreza también la podemos considerar un agente desarraigante puesto que ella crea una desvinculación con su ser, una modificación de su estatus que le suponía una pérdida de identidad; su cultura se veía modificada al igual que sus relaciones socio-culturales. Al igual sucede con la enfermedad, puesto que no se reconoce la persona ni en su primer hábitat que es el cuerpo; deja de ser él para pasar a un estado desconocido que infringe una carencia en su identidad. A su vez, hay que añadir lo que supone el abandono de lo cotidiano y poder ser ingresado en un hospital: un lugar desconocido, con otra cultura, siendo desposeído hasta de su mismidad para convertirle en un cuerpo roto a restaurar donde el resto de esferas son olvidadas.

Juan de Dios, como ser biográfico, también experimentó estos fenómenos. Nació en Portugal, en Montemayor el nuevo:



*“en la calle Verde de esta villa en dos casas bajas con el suelo donde esta testigo sabe que vivían los dichos padre y madre del dicho santo Juan de Dios y las dichas casas están en la dicha calle Verde que es parroquia de la iglesia de Santa María del Obispo de esta villa”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 1254)

Sin embargo, desde su más tierna infancia, Juan de Dios fue un desarraigado:

*“fue de nación portuguesa, de un pueblo llamado Montemayor el nuevo, que es en el obispado de Évora en el Reino de Portugal: nacio de padres medianos, no ricos ni pobres del todo; criose con sus padres hasta edad de ocho años, y de alli, sin sabello ellos, fue llevado por un clerigo a la villa de Oropesa, donde vivio mucho tiempo en casa de un buen hombre llamado el Mayoral”* (Castro, 1995, pág. 1)

Según nos cuenta Castro (1995), Juan de Dios siempre intentó agradar a su padre de adopción obteniendo afecto por parte de todos. Esto no le hizo olvidar su vínculo histórico con su familia y su tierra, por lo que despertó a cierta edad un deseo de volver a casa. Al llegar, descubre que lo único que le vinculaba a Portugal eran sus padres y estos ya no estaban, por lo que decide arraigarse, a través de la religión, a Dios, punto en común con su patria y con su familia.

Para Weil, la religión como la política se han convertido en poder, usurpando el lugar de Dios, aunque Este ilumine la vida del hombre a través de la religión (Serratore, 2009); esta dialéctica entre Poder-Estado-Religión es claramente observable en nuestra época de estudio donde están tan íntimamente ligados que es difícil el poder delimitar sus funciones, pues incluso la cultura castellana está repleta y regida por la Iglesia.

Pero nuestros protagonistas, aunque estén vinculados a la religión, no están enraizados en el poder sino en Dios, tal como habla Weil (Serratore, 2009). Para ella, Dios se ha hecho nada para que el hombre fuese, por lo que afirma Ávila (2003) que *“Él por mí fue aquí extranjero, no tenga yo cosa en que repose mi corazón”* (pág. 148); para el Maestro, Cristo se ha desarraigado, dejó el cielo para hacerse hombre, y vivió en el mundo sin ser del mundo, aunque se ajustase a una cultura y religión, de lo que se desprende *“que no estamos en nuestra tierra, mas en muy penoso destierro”* (de Ávila, 2003, pág. 421); así, la patria del hombre es lo trascendental, en conciencia de su nada, para ser todo Dios, *“pues tu eres su tierra de tanto descanso”* (de Ávila,

2003, pág. 326) siendo su único punto vinculante a este mundo la fe de la Iglesia y en la Iglesia.

En este destierro, se creía que la persona se encaminaba hacia su verdadera patria que es el cielo, es decir, la perfección a través de la virtud; así el Maestro ánima a Juan de Dios en su padecimiento del Hospital Real:

*“los que pelean como buenos caballeros en la milicia de este Señor hasta la fin, se gozaran con él en la gloria”* (Castro, 1995, pág. 20)

Se desarraigó tanto a las costumbres de su época que parecía un extraño para sus conciudadanos; hasta que no corrió la voz de su santidad, todos *“quedaban espantados y confusos, y erales forzado callar”* (Castro, 1995, pág. 37). Esta nueva cultura era familiar por el folclore popular en torno a vidas de santos; sin embargo, no lo creían posible. Era tanta la virtud que parecía locura, aunque por su fama *“le besaban el hábito”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 678). Así mismo predica Juan de Ávila (2007) la cultura de la santidad, donde lo que hay que desarraigar no es la tradición de un pueblo, sino mejorarla a través de la virtud:

*“Mas, si os sacudís de eso que es vuestro, recebiros ha el Señor en lo que es suyo, en su nobleza, en su justificación, en su amor. Mas mientras os tuviéredes a vos, no recibiréis a Él. Desnuda os quiere Cristo, porque Él os quiere dotar, que tiene con qué; porque de vos, ¿qué tenéis, sino deudas?”* (págs. 753-754)

Siguiendo a las enseñanzas de Ávila y su experiencia, Juan de Dios *“animaba a la virtud y que huyesen los vicios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 114; 137). Para el místico, Dios es un extranjero que pide posada en el corazón del hombre, por eso debe *“desraigar las malas raíces de la propia voluntad y sensualidad, las cuales, o por nuestra corrupta naturaleza o por nuestras malas costumbres, hemos cobrado”* (de Ávila, 2003, pág. 715) para que Dios arraigue en él. Tanto fue lo que arraigó Juan en Dios que *“le llamaban Juan de Dios y él respondía si Dios quisiere”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 41).

*“en humildad, caridad y virtud y santidad cada día iba en aumento y siempre crecía y se superaba de ello porque siempre estaba con Dios”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 346)

La cultura de la sociedad de la península ibérica era cristiana, claro ejemplo es la forma con la que Juan de Dios celebró el día de su patrón, pues comenzaba

con una predicación religiosa tras la cual se realizaría una comida para la gente del gremio (Castro, 1995). Podemos hablar de una sacralidad del tiempo, puesto que no hay una división aparente entre lo sagrado y lo profano, todo está envuelto en un clima religioso; el calendario litúrgico es quien establece los ciclos, incluso en la biografía de Castro no se indican fechas seculares sino la fiesta religiosa del día o el santo que se celebra.

Como se observa, esta cultura religiosa no se entiende sin su carácter simbólico-ritual, no siendo solamente un comportamiento humano, sino una necesidad espiritual puesto que, para poder exteriorizar aquello que sobrepasa al hombre por su carácter trascendental y misterioso, como es la interioridad del ser humano, son requeridos (Torralba, 2003). Para Turner, los símbolos son evocaciones que vinculan lo manifiesto con lo oculto, con el misterio, por lo que no basta con las palabras, debiendo remitirnos a un lenguaje abstracto (Turner, 1980). Por este motivo, el hombre utiliza objetos, hechos, fechas o personas que le evoquen un mensaje velado para los sentidos, pero repletos de un alto significado existencial, haciendo sagrados dichos significantes.

Este es uno de los motivos por el que la mística utiliza un lenguaje alegórico al no saber expresar, mediante lo conocido del mundo físico, el fenómeno que experimentan, identificándolo con la unión directa sin mediación con la divinidad. Los escritos de Juan de Ávila están repletos de imágenes bíblicas para poder explicar la fe cristiana, e incluso el *Audi, Filia* está escrito en clave sponsal siguiendo incluso un verso del Cantar de los Cantares (Esquerda, 2000). Al igual sucede con Castro (1995), el cual utiliza la expresión "*bodega del vino*" (pág. 44) haciendo alusión a la experiencia de amor de Juan de Dios al unirse con lo divino. En otro lugar utiliza las labores de pastor y militar de Juan de Dios para simbolizar la vida espiritual que después llevaría, al igual que las figuras evangélicas de Marta y María para expresar la acción-contemplación.

Es de resaltar el uso de imágenes o símbolos religiosos para expresar algún artículo o devoción de fe en esta época; frente a la superstición existente en la sociedad española, la Iglesia encontró en la imaginería una pedagogía eficaz para catequizar resaltando los aspectos humanos según el estilo renacentista (Jimenez y Sala, 1969). Estos símbolos, al ser reconocidos por todos, unificaban la sociedad suscitando las emociones o conductas que se establecieron como mecanismos de

control (Turner, 1980); al utilizar las formas de piedad más humanistas como son la pasión de Cristo, la sociedad comenzó a reconocerse en ellas, ya no viendo a un Dios trascendente distante al mundo, sino a un Dios cercano que se solidariza con la persona que sufre.

Es la imagen de Cristo la que presenta mayor carga simbólica, pues adquiere la visibilidad de un Dios invisible; y es su pasión la acción mediante la cual Dios hace sagrado el mundo de la enfermedad y el sufrimiento al ser, a través de esos acontecimientos vividos con sentido, revalorizados a la luz de la Resurrección. De tal forma, el hombre enfermo o sufriente es símbolo de Cristo que espera ser transformado. Así, la enfermedad es considerada como un gesto de amor de la divinidad hacia el hombre para encontrarse con él y sanarlo, puesto que la plena salud es el total desarrollo del hombre, el perfecto equilibrio integral de la persona, cuya realización en la vida está en potencia (Pagola, 1993).

Juan de Dios, vuelto de Ceuta en profundo sufrimiento, reza delante de un Cristo crucificado; tras su conversión, llevaba *“un Crucifijo pequeño”* (Castro, 1995, pág. 38; 64). También *“traía una cruz de palo y la daba a besar a todos”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 48); en sus diferentes centros socio-sanitarios colocaba *“una cruz de palo a la cabecera”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 75), e incluso *“lo hallaron muerto hincado de rodillas con un crucifijo en la mano”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 63) siendo ese gesto de estar de rodillas en sí un símbolo de adoración, rebajamiento y suplica, reconociendo la vulnerabilidad del ser humano (Floristán, 2001).

Como se observa, es el mundo de la fragilidad, del dolor, donde el hombre se identifica con esa imagen de Cristo. Se identifican con Dios, puesto que toda la humanidad y hasta el mismo Dios lo han experimentado. Así, el Maestro Ávila (2007) invita a contrastar la vida del hombre con la de Cristo, el perfecto enfermo-sano, simbolizado en la pasión para despertar la conciencia en cuanto a posibles aspectos de mejora:

*“Y mírele bien de pies a cabeza, ponderando por si cada tormento, y llorando en cada pecado, pues las penas del Señor corresponden a nuestras culpas, padeciendo Él deshonoras en pago de nuestra soberbia, azotes y dolores en pago de nuestros placeres, y así en lo demás”* (pág. 691)

Él está de acuerdo en el uso de imágenes sagradas como símbolos de lo trascendente para mover a la devoción y el recogimiento; sin embargo, advierte del mero sentimentalismo que puede causar daños a nivel mental (de Ávila, 2007). Igual que advierte sobre el uso de las imágenes como fin y no como un medio para llegar más a la interioridad y así trascenderse, Juan de Ávila (2003) está en contra de cualquier ritualismo vacío de sentido:

*“Y los hombres de verdadero celo podrían juzgar, aunque no sin grande dolor, cuan poco es el grano para tanta paja, y cuan escaso es el fruto entre tanta hoja, poco el seso y cuan menos la verdad entre tantas apariencias y ceremonias, confesiones y comuniones y recogimiento, lo cual todo son medios para grande santidad y aprovechamiento”* (págs. 611-612)

Mientras el símbolo es una realidad sensible que evoca un significado concreto para quien lo observa, el rito es una acción establecida por la que la persona entra en contacto con el mundo trascendente obteniendo algún beneficio (Turner, 1980), siendo el rito cristiano católico considerado como transformante al buscar la divinidad, entrar en contacto con ella, y obteniendo un beneficio de ella a niveles ontológicos.

Dentro de los ritos católicos encontramos 7 principales, los que se denominan como sacramentos, y por ellos se cree que la persona recibe la gracia, siendo en cada uno de ellos diferente y necesaria para un fin concreto; para que surta efecto, la persona debe tener unas condiciones para que lo que en el rito se significa se dé de manera real (Pagola, 1993):

*“la gracia, la cual es significada y contenida en todos los siete Sacramentos de la Iglesia; y se da a quien bien los recibe, y con mayor abundancia que la disposición de quien los recibe, por ser obras privilegiadas, que por la misma obra que son, dan la gracia”* (de Ávila, 2007, pág. 631)

El Maestro atribuye el remedio del hombre a los Sacramentos, en lo que la persona recibe de ellos (de Ávila, 2007). El bautismo inicia el camino de perfección (Martínez-Gil, 2002), la Confirmación termina dicho nacimiento, la Penitencia reinicia la marcha (de Ávila, 2007), y la Eucaristía alimenta durante el camino, siendo todos ellos medios para el desarrollo interno al creer que Cristo está en ellos de modo real:

*“Pues si la santifica, lava y limpia, y aun con su propia sangre, que es la que da virtud a los Sacramentos para limpiar las ánimas por la gracia que dan” (de Ávila, 2007, pág. 730)*

Los rituales que más recomienda el Maestro para el desarrollo espiritual son la Confesión y la Eucaristía. En cuanto al primero, indica:

*“manifiesta tus pecados a un sacerdote que te pueda absolver, y oirán aun tus orejas de carne, para mayor consolación tuya, la sentencia de tu proceso, por la cual te digan: Yo te absuelvo de toaos tus pecados en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo” (de Ávila, 2007, pág. 580)*

El beneficio que se obtiene de este ritual es la absolución de la pena que se le imputaría por los errores cometidos, restituyendo a la persona el estado de inocencia y capacitando a la persona para su desarrollo espiritual. Pero para que este ritual surta efecto, Juan de Ávila (2007) da unas recomendaciones:

*“para que ésta sea bien hecha aprovecha mucho desocuparse de todos negocios y de toda conversación, y entender con cuidado en traer a la memoria todos los pecados de toda su vida, sirviéndose para ello de algún Confesionario<sup>2</sup>. Y después de los haber bien gemido, confesarlos con médico espiritual que le pueda y sepa dar remedio competente a su enfermedad, y le ponga su conciencia tan llana, como si aquel día hubiese el hombre de morir, y ser presentado en el juicio de Dios. Y en este negocio puede gastar un mes o dos, deshaciendo con amargos gemidos lo que pecó con malos placeres. Y para esto se puede servir de leer algún buen libro que a esto le ayude, y de lo que antes dijimos, de pensar en su muerte y en el juicio de Dios, y descender vivo con el pensamiento a aquel pozo hondo del fuego eternal, porque no descienda después de muerto a probar la eterna miseria que allí hay” (de Ávila, 2007, pág. 690)*

Sin embargo, aunque el ritual no sea válido, siempre tiene un buen efecto sobre quien confiesa: limpieza de conciencia (de Ávila, 2007).

En cuanto a Juan de Dios, este recomienda *“confesáos a menudo, si es posible, y no durmáis en pecado mortal ninguna noche”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 571) e incluso al grupo de mujeres *“las incitaba a que confesasen y sirviesen a Dios”* (Martínez-Gil,

---

<sup>2</sup> Confesionario: Tratado que da reglas para la confesión

2006, pág. 107). Él mismo recurre a este ritual, especialmente en los momentos de mayor necesidad, como fueron su crisis en Ceuta o tras su conversión:

*“confeso muy de espacio, y le descubrió sus llagas, y él le dio el remedio que por entonces convenía”* (Castro, 1995, pág. 12)

En cuanto al ritual de la Eucaristía, al considerar que Dios mismo está presente en ese ritual, Juan de Ávila (2003) denota la máxima reverencia que debe tener el que asiste al estar en tal presencia, y más aún al ser digno de comerlo.

La participación en la comunión la establece Juan de Ávila (2003) en un promedio de 8 días, aunque depende el caso pueden participar entre semana e incluso a diario, según la necesidad; a Juan de Dios le recomienda oír todos los días misa y él mismo lo recomienda a Luis Bautista (Martínez-Gil, 2002). Aquellas personas que no se encontraban en disposición para comulgar físicamente, podían comulgar de forma espiritual, pudiendo obtener los mismos beneficios, aunque lo perfecto se creía lo físico. Sin embargo, Juan de Ávila (2003) encuentra un abuso en la participación de este ritual, puesto que se hace por costumbre sin interiorismo. Los beneficios que creían obtener de la Eucaristía, Juan de Ávila (2003) lo describe a esta persona que además estaba enferma:

*“pida que offrezcan al Padre Eterno su Hijo en sacrificio en el altar, para que su misericordia esfuerce la flaqueza de Vuestra Señoría y le perdone lo errado, le enmiende lo que va tuerto, consuele lo que está triste, descargue lo que da pesadumbre, asegure lo que le da temor, y quando su sancta voluntad sea, le levante de essa cama sano del cuerpo y del ánima, [y] con tanta gracia que le sea un leal servidor, y por tal reine en el cielo con Él”* (pág. 105)

Además se creía que a través de las misas se podían obtener algunas peticiones concretas, de ahí que se recurriese a ellas para solicitar la salud de los enfermos; para ello, el que ofrecía la misa debía de hacer un donativo, por lo que no todos podían recurrir a ello. Así, vemos que Juan de Ávila se predisponía a ofrecer misas en vez de pagar Juan de Dios para sus enfermos, y a Juan de Dios recomendar ofrecer misas para obtener discernimiento y el favor divino en la toma de decisiones (Martínez-Gil, 2002).

En caso de enfermedad u hospitalización, estos rituales eran de gran relevancia. En esto encontramos el origen de los actuales capellanes de los diferentes centros socio-sanitarios, lo que en esta época se conocían por rectores (Sánchez-Martínez, 1573). Por este motivo:

*“tenía mucho cuidado de sacramentar los enfermos que tenía en el dicho su hospital, que nunca se le murió pobre sin recibir los sacramentos. Porque la cura que el dicho Juan de Dios pretendía comenzaba por allí”* (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 315)

En la actualidad, en la práctica religiosa católica encontramos el ritual de la unción de los enfermos o Extremaunción, puesto que en la antigüedad se reservaba a los moribundos como garantía del perdón de los pecados graves; sin embargo, no es un ritual de perdón, para ello ya encontramos el de la confesión. Es un ritual por el cual simbólicamente el enfermo se une a Cristo-Salud (Salvación) mediante la unción con óleo consagrado y se reza a Dios por la salud integral de la persona para que afronte la situación de forma satisfactoria desde el canon cristiano (Hortemann, 1975).

Junto a este ritual, también se añade previamente la confesión y la comunión. Pero es de resaltar que la confesión se realizaba previa unción y la comunión tras ser ungido, aunque el orden podía variar (Yoffe, 2003). Por el peligro de muerte que suponía la enfermedad, la realización de estos rituales eran de alta importancia puesto que fortalecían el espíritu, y a veces se curaban; mientras tanto, si no había cura física, se garantizaba la posibilidad de entrada en la vida sobrenatural (Greshake, 1998).

Castro (1995) informa del caso de dos personas enfermas ingresadas en el hospital de Juan de Dios a los cuales, tras animarles a confesar estimulando el deseo de dejar atrás el pasado y reconciliarse consigo mismo, con los demás y con Dios, confesaron sus errores pasados, y en un caso hubo comunión; tras ello murieron. Por lo que parece, estos son solo dos ejemplos de todos aquellos enfermos a los que alentó a participar en este ritual (Martínez-Gil, 2006).

En la última comunión, llamada viático, el enfermo encuentra la esperanza para afrontar la soledad del tránsito que le sucederá dándole un sentido de sacrificio por amor para resucitar, y a la misma vez se siente acompañado al ser este un acto eclesial (Bermejo y Álvarez, 1997).



Otra de las prácticas que se observan en los textos es poner una vela en la mano del moribundo (Poça, 1629), cuyo significado es la fe recibida en el bautismo, la plegaria; es el símbolo de ayuda en los momentos de oscuridad (Floristán, 2001; Castro, 1995).

De los tres rituales principales ante la muerte, tenemos constancia que Juan de Dios recurrió a ellos. Primero confesó, luego comulgó y, por último, la extremaunción, de manos del Obispo Don Pedro Guerrero (Martínez-Gil, 2006). Sin embargo, existe una contradicción entre los testigos del proceso de beatificación y la biografía de Castro (1995), puesto que este indica que, debido a la enfermedad, no pudo comulgar, por lo que le trajeron el símbolo de la Eucaristía para que lo adorase.

Enfermería ha sido históricamente la profesión que ha acompañado a la persona en la última etapa de la vida, cuidándola en las cuatro esferas, siendo la espiritual la que mayor atención recibía; la Congregación de los Hermanos Obregones sistematizó ritualmente la atención a los moribundos recopilando saberes espirituales para ayudar en la buena muerte como se observa en el manual *“Tratado de lo que se ha de hazer con los que están en el Artículo de la muerte”* (Obregón, 1617). En la atención de Juan de Dios se pueden observar la sistematización en los cuidados que hicieron los obregones: una plática con el enfermo inicial donde se entabla un diálogo cuyo objetivo es tomar conciencia de la mortalidad y la importancia de ser consciente de la misma para poder terminar la vida en paz; el enfermo se va desapegando de su condición corpórea para adentrarse en lo sobrenatural mediante los símbolos religiosos. Una vez tomada la conciencia, el enfermo desea la confesión para poner fin a su vida; terminar con lo errado pero no como mera limpieza de conciencia sino deseando una vida más plenitud trascendental, y siempre con la contemplación de la cruz como signo de la vida sobrenatural. Sin embargo, en contraposición de la ideología contrarreformista, la visión de Juan de Dios está más centrada en el bien vivir para el bien morir; en su trayectoria se observa una mayor atención a la vida virtuosa como camino ascendente, cuya amiga es la muerte, a una vida triste que desemboca en una muerte enemiga que trunca la realidad (Polanco, 1999). De tal forma que su buen vivir le preparó para una buena muerte donde la celebró mediante estos rituales,

puesto que aceptó la vida y esperaba el premio que creía ser el cielo deseado (Bermejo, 2015).

Como vemos, lo sagrado entra en el terreno de lo natural en forma de ritual, lo comunitario en lo individual (Durkheim, 2007), siendo más plausible en los ritos funerarios donde es la comunidad quien despide al difunto en un acto social para adaptarse a un nuevo tiempo.

Dice Juan de Ávila que tras la muerte *“Amortajarán después vuestro cuerpo, y poneros han en unas andas, y llevaros han a enterrar”* (de Ávila, 2007, pág. 665). Y así sucedió con Juan de Dios:

*“Amortajaron el cuerpo, y pusieronlo sobre un sumptuoso lecho bien adornado en una sala grande, y allí se pusieron tres altares, y se dixerón luego gran número de misas por todos los frailes y clérigos de la ciudad, que les dieron lugar desde aquella hora hasta que lo llevaron a enterrar, y todos iban a decir sus responsos al cuerpo”* (Castro, 1995, pág. 78)

Con la muerte, la vida termina poniendo fin a lo que concebían un destierro pasando a lo sobrenatural donde el alma se encontraría con la misericordia divina que haría justicia. Para este momento se preparaban las personas, como bien hablan los libros del bien vivir. Sin embargo, la comunidad presenta unos cuidados ritualizados para el alma mediante el vestigio que queda: el cuerpo. Este cuerpo se transforma en un símbolo de algo que fue y que hace revalorizar la vida de quien permanece vivo, y a su vez causa una restructuración de la vida sin esa persona, cuyo cuerpo ayuda a tomar conciencia de la desvinculación afectiva, instando a quien lo contempla a comenzar una vida nueva sin el ser querido perdido (Neimeyer, 2002); el ritual, pues, se establece como un acto público de aquellos que han vivido con el difunto de manera que la comunidad afianza sus vínculos humanizándose y cuidándose.

En caso de Juan de Dios, los rituales post-mortem podemos dividirlos en dos: los inmediatos y el entierro. En cuanto murió, se preparó el cuerpo para el velatorio donde fue acudiendo la población granadina para rezar delante de él, y se realizaron misas en tres altares, mientras en el resto de la ciudad también se llevaba a cabo el ritual (Castro, 1995). La función de estas misas, al igual que los rezos, no es otra que ofrecer a Dios el sacrificio de Cristo por la salvación del alma de Juan

de Dios, puesto que se creía en la inmortalidad del alma, y ante el juicio ayudarían al alma a ser perdonada y entrar al Paraíso. Además, se creía que las misas había que realizarlas lo antes posible, ya que estas alcanzarían un favor mayor, al igual que las misas a lo largo del tiempo (Baldó, 2006). Pero en el caso de Juan de Dios hablar de necesidad de sufragios era innecesario ya que había signos de santidad como fue el morir con la cruz de rodillas y “*el cuerpo llevaba un olor de cielo*” (Martínez-Gil, 2006, pág. 204; 700; Martínez, 2000) convirtiéndose esta en una muerte ejemplar y ejemplarizante, puesto que la muerte es y fue un dispositivo de control social.

Tras estos primeros ritos de despedida y rezo por el difunto, comenzó a disponerse el acto principal. A las 9 de la mañana era tanta la gente que acudió a la capilla ardiente en la casa de los Pisa que se inició el cortejo fúnebre bajando los restos morales a la calle en procesion, llevándolo a hombros por cuatro principales de la ciudad. Una vez comenzado el cortejo hasta la Iglesia de la Victoria, en Granada, se fueron turnando para portar el féretro.

La procesión la abrían los pobres de su hospital y las mujeres a las que asistió; tras ellas las cofradías y religiosos, después la cruz con el clero, el cabildo y prelados, Arzobispo y capellanes de la capilla Real, luego el cuerpo y las autoridades y aristócratas para cerrar; informa Castro (1995) que todos iban con velas encendidas. Y todo ello:

*“haciendo sentimiento por el, y no solo los cristianos viejos, sino los moriscos tambien lloraban y iban diciendo en su algarabia el bien y limosnas y buen exemplo que a todos habia dado, y clamaban echando mil bendiciones”* (Castro, 1995, pág. 81)

Como vemos, se aprecia una tristeza por la pérdida y un agradecimiento por su vida. Al ser una realidad compartida, esto disminuiría la sensación de ansiedad o tristeza, aumentando la seguridad al ser compartido (Erikson, 1966). A su vez, como vemos en el relato, se estaban llevando a cabo dos funciones del funeral: expresión de sentimientos por la pérdida y recontar hechos relacionados con él (Wonder, 2004). A estos beneficios del ritual funerario, debemos añadir que la participación activa en ellos hace experimentar mayor gratificación al cumplir con el deber de despedir al ser querido (Bermejo, 2012). Es de resaltar las coplas que se decían alabando sus hazañas:

*“Juan de Dios si Dios quisiere de esta vida es ya pasado digno es de ser llorado; todo el tiempo que vivió en este bajo hemisferio de cometer adulterio muchas mujeres libró a éstas las sustentó de limosnas que le han dado digno es de ser llorado”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 57)

Normalmente, eran las campanas de las iglesias quienes actuaban a modo deregonero en caso de defunción con el toque característico del toque de difuntos o *doblas de campanas*. Estas llaman a convocatoria a toda la vecindad a misa de difuntos pero, a modo especial, en el caso de Juan de Dios no se empleó ese toque. Dice Castro (1995):

*“Doblaron en la Iglesia mayor con todas las campanas, y en todas las parroquias y monasterios de la ciudad con tanto clamor, que parecia que como racionales, haciendo sentimiento diferente del que suelen”* (pág. 81)

Por lo que parece, en vez de ser un toque de difuntos se realizó un repique de campanas, sonido propio de fiesta triunfal, lo que también es signo de celebrar la vida y no la muerte (Floristán, 2001).

Parece ser que las personas que acudieron al funeral se acercaban al féretro para tocarlo con algún objeto, como rosarios. Otros procedieron *“a quitar astillas de la dicha caja”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 63); es lo que se conocen como reliquias. Dice Castro que lo hacían para su consuelo, pues algo de Juan de Dios quedaría en ese objeto y el hueco dejado por su ausencia quedaría mitigado; es la forma de perpetuar su cercanía a lo largo del tiempo, sin contar con el halo mágico (Yoffe, 2014).

El funeral oficial consistió en una misa con predicación y sepultura. Esta es una práctica muy característica del cristianismo que se fundamenta en la creencia de que un día el cuerpo volverá a unirse al espíritu en el día de la resurrección en el último día, por lo que los cuerpos son sepultados a espera de ese día. Para los que aún viven, el cuerpo actúa de evocador de una realidad perdida, un símbolo del pasado pero que une el presente con el futuro y el pasado (Bermejo, 2012; Floristán, 2001).

Como se aprecia, estos ejemplos de símbolos y ritos propios de la época, son imagen característica de la mentalidad del tiempo, de la cultura de la Granada de

tiempos de Juan de Dios y Juan de Ávila, por los cuales la sociedad se arraigaba a la historia, a la comunidad que mantiene viva la memoria, transformando a través de ellos su individualidad a la vez que se socializan.

#### 11.12. NECESIDAD DE SENTIDO Y GRATUIDAD

¿Tiene la vida un significado o todo es absurdo? ¿Por qué vivir para morir? ¿Mi vida servirá para algo? Estas son solo un ejemplo de algunos interrogantes que la persona se puede realizar a lo largo de su vida, quedando patente que el ser humano presenta una *voluntad de sentido*, como bien refiere Frankl (1988). Pero, ¿qué entendemos por sentido?

Siguiendo a Grondin (2012), la palabra sentido tiene cuatro significados. El primero se halla en la *dirección* hacia donde se orienta un fenómeno; un claro ejemplo es la pregunta sobre hacia dónde va la historia en su versión universal o individual; la persona desde que nace hasta que muere se halla en camino, pero ¿hacia dónde?

La segunda acepción hace alusión al *significado*; al observar los acontecimientos de la existencia, ¿qué quieren decir al hombre? Si estos vienen dados por una inteligencia superior, el hombre debería interpretar el lenguaje. Sin embargo, puede ser que no exista dicho ente superior, por lo que la persona, aunque no tuviese un sentido predeterminado sobrenatural, tendría que dárselo para encontrarlo. Esto no quiere decir que encontremos una relación causal en el por qué sucede un hecho, sino encontrar un motivo que impele al afrontamiento. Ávila (2003) indica que la persona podría encontrar un efecto causal, sin embargo no importa el por qué sino el cómo, en vistas al presente.

La tercera está en la capacidad que presenta la persona de encontrar *gusto* en las cosas, como es el caso de los cinco sentidos que ponen en contacto con el mundo exterior. La persona siente, degusta, por lo que también puede disfrutar o saborear la vida en su dimensión existencial; la pregunta aquí sería si la persona siente el sentido de su existencia (Grondin, 2012).

Por último está la acepción de reflexionar, la capacidad del hombre de pensar, haciendo alusión a la expresión *a mi modo de sentir...* esto responde a la pregunta filosófica de cómo la persona encuentra ese sentido.

Si el hombre fuese eterno, el sentido no sería relevante, pero al ser mortal surgen las preguntas. El tiempo es el mayor drama del hombre pues, desde que nacemos, la persona se halla en un viaje a través de su biografía cuyo destino se desconoce por la incertidumbre de la vida; los acontecimientos se van superponiendo uno tras otro, día tras día, en una única dirección que es la muerte, pero ¿cómo llego a ella? Ya que no se puede parar el tiempo, sólo existe la posibilidad de decidir cómo emplearlo; el niño vive en el eterno ahora, el joven se enfrenta impetuoso al futuro, el adulto recuerda que es finito y, echando la vista atrás, reflexiona interrogándose, pues sabe que no todo es posible y el tiempo se nos va. La muerte cuestiona sobre nuestras horas; esas horas perdidas serán las que nos acusen en el final, puesto que la muerte será la amenaza por tantas cosas aún por experimentar. Sin embargo, la persona que vive aprovechando cada instante como si del último se tratase, dándole un sentido a cada segundo, esa persona no solo es feliz sino que al final verá una vida realizada que termina (Torralba, 2011). Ante esta finitud, Juan de Ávila (2003) recomienda a una dirigida “*sed escasa de gastar el tiempo por guardarlo para gozar de Cristo*”, pues el tiempo apremia (pág. 676).

Según Aristóteles, el hombre vive para ser feliz (2004), siendo esta teoría retomada por Santo Tomás (2001). Para este autor, el fin del hombre es la visión beatífica, es decir, estar en presencia de Dios tras la muerte, la concepción de la plena felicidad. Esta meta supra-terrena regía las vidas del Renacimiento español y daba sentido a toda la existencia del hombre siendo este su sentido último. Podríamos identificar el cielo con la cima de la pirámide de Maslow (2007), siendo la vida eterna la Autorrealización, la plena felicidad, lo cual motiva todas las acciones.

Sin embargo, si la felicidad sólo se alcanza tras la muerte, algunos de los cristianos de la época vivirían frustrados en la espera de ir al cielo, ya que esta vida no tendría sentido en sí misma; otros vivirían su fe de una forma neurótica e infantil. En la teoría de Maslow esto se entendería por el centramiento que experimenta la persona, puesto que el fin último de la autorrealización es el desarrollo personal. Sin embargo, Frankl advierte que la persona es un *ser-en-el-mundo* por lo que es un *ser-con-otros*, de lo que el cielo sería un sentido que trasciende a la persona en cuanto a sus relaciones con los demás; se desarrollaría a través de las relaciones interpersonales y en su relación con el entorno.

En esta visión se enmarca la fe cristiana madura, puesto que aunque se conciba este mundo como un medio para alcanzar el cielo, este deseo no sería un fin sino el sentido, ese sentido realizado ya aunque todavía no pleno (Frankl, 1996). Por indicarlo de otro modo, la motivación por estar con Dios mueve a la persona a saltar cualquier obstáculo a la vez que la persona es feliz, de manera que se trasciende, se supera en aquello que sin sentido se mantendría estancado; es un proyecto que se realiza hoy con vistas al mañana, lo que concuerda con la escatología cristiana en la vivencia real del cielo ya en el hoy, aunque todavía no de forma total, donde las relaciones son perfectas al estar en armonía integral consigo mismo (Ruíz de la Peña, 2007). Dice Juan de Ávila (2003) sobre el sentido sobrenatural en el que cree:

*“Aquel es día que esperan los buenos cristianos, por el cual pasan los penados de acá con mucha paciencia; y aquella corona les hace que sufran los combates del mundo y la carne, escogiendo el presente abatimiento por el ensalzamiento eterno, y el lloro breve por la risa sin fin, el perder aquí su voluntad por hallarla siempre unida con la de Dios en el cielo, adonde ninguna cosa ternan que les descontente, y todo lo que les fuere agradable será; porque poseerán a Dios por tesoro muy precioso, en el cual está todo el bien”* (pág. 194)

Como se aprecia, el sentido último de la existencia era la visión beatífica, todo estaba orientado a ello: el desarrollo espiritual, la lucha ascética contra las pasiones, el desapego del mundo...todo está motivado por ese sentido. Toda la obra del *Audi, Filia* está en clave de ayudar en ese destino; al igual ocurre en gran parte de su epistolario donde el Maestro escribe recordándolo (de Ávila, 2003). Al igual Juan de Dios lo cree y espera, siendo *“el que desea la salvación de todos como la suya”* su sello de despedida en algunas cartas (Martínez-Gil, 2002, pág. 577).

Toda persona tiene deseo de una sobre-vida, de una vida mejor de la que se observa, y este deseo crea en el hombre un movimiento de búsqueda (Grondin, 2012). Sin embargo, no se profundiza en ese interrogante cuando la existencia es favorable, puesto que esta actúa como un somnífero al vivir en la seguridad. Juan de Ávila (2003) indica que fuera de lo trascendente no se halla ningún sentido; la persona puede creer que es o será feliz en una dirección tomada, pero tras un tiempo sólo descubre vacío. Hoy en día se cree que a través de las verdades

científicas y los valores del consumismo se puede ser feliz, siendo sólo esto un sueño aparente (Loy, 1977), pero cuando en esa estabilidad se abre una brecha, es cuando surge la inseguridad ante la incertidumbre de la vida; aparecen las preguntas (de Ávila, 2007). Hechos como el fracaso individual pueden despertar hacia el sentido a través de la exploración de los valores, como también lo puede producir el mal ajeno, la guerra, la enfermedad o la proximidad de la muerte (Torralba, 2011).

La enfermedad puede aparecer en la vida de la persona de una manera inesperada truncando todas las expectativas, cambiando la orientación de vida que se esperaba. En estos momentos la persona se pregunta el *por qué*, pero, por encima de esa pregunta se pregunta *ahora qué*. No obstante, la persona, en su voluntad de sentido, busca vivir, y el sentido potencia ese ansia de vivir y poder ser feliz a pesar de dicho impedimento (Camargo, Tosoli y Oliveira, 2013). Al ser una oportunidad de crecimiento, Juan de Ávila (2003) se alegra de los problemas de sus dirigidos, pues sabe que sacarán mayor bien del momento que viven; pero este sentido para trascenderse “*a ninguno se da si primero no le desea*” (pág. 295), de modo que es necesaria tener voluntad de sentido para encontrarlo (Mèlich, 1994).

A veces, esta búsqueda puede ser dolorosa al enfrentarnos a la realidad vivida hasta el momento o bien por el futuro carente de sentido. Esta es una búsqueda que pone a la persona frente a su verdad para crear una nueva realidad y poder enfrentarla (Benito y col., 2008). Juan de Dios vivía cómodamente de pastor hasta que un día decide ir a la guerra, cambiar su rumbo, y allí fracasa surgiendo interrogantes; en ese momento decide volver a su vida anterior como pastor, sin arriesgar, sin salir de su zona de confort malgastando su vida (Torralba, 2011). El miedo se apoderó de Juan de Dios creándole una insatisfacción, y este le paralizó.

Al volver de la guerra contra el turco cuidando a su señor, toma conciencia de su necesidad de riesgo, toma su vida en peso y ahora la familia toma relevancia; sin embargo, también experimentará un fracaso. Lo mismo ocurrirá en Ceuta cuando asume el riesgo de cuidar a su compañero que se convierte al Islam (Torralba, 2011). El sentido de su vida podríamos afirmar que era el honor, su familia, el ego del cuidado... sin embargo, se ven truncados forzando a Juan de Dios a reflexionar acerca de la dirección que debe de tomar. Así, cuando conoce la muerte de sus padres o cuando vuelve de Ceuta, se interroga por el sentido,



encontrando su respuesta en el amor que se hace servicio a Dios y en los más pobres. El motivo que le lleva a ello es el reconocimiento del don de la vida, pues dice “*pues el Señor me a dado viva, que la que fuere, la emplee en hazer penitencia, y servirle*” (Castro, 1995, pág. 7) aunque aún no sabía los medios concretos; igual sucede tras volver de Ceuta que espera encontrar su lugar en el mundo a través de Dios “*donde procurare con todas mi fuerzas serviros*” (Castro, 1995, pág. 14).

Decíamos que esa toma de conciencia de su responsabilidad viene por el reconocimiento de su vida como don; Juan de Dios descubre en primer lugar que su vida no fue elegida por él sino un regalo del azar o de Dios, que fue acogido y criado por su familia sin él dar nada a cambio, que le libraron de morir en Fuenterrabía, que en su familia de Oropesa le acogieron como un hijo... descubre la gratuidad de la vida estando en deuda con ella. Y sin embargo, descubre su contingencia, la posibilidad del *no haber sido nunca* de las cosas, siendo la propia existencia la primera *no posibilidad*. Mientras el ego recuerda al hombre que es meritorio de todo, que el mundo lo esperaba y lo espera, la vida de Juan de Dios le ha preparado para descubrir que él no se merece nada, que nadie tiene el por qué esperarle y que todo es un regalo.

La necesidad de gratuidad consiste en esa experiencia de Juan de Dios por la que el hombre requiere sentirse reconocido por lo que ha hecho, de escuchar y sentir la palabra *gracias*; consiste en sentirse que su existencia tiene un valor para el otro (Torralba, 2003). Juan de Dios comienza a descubrir lo importante que es para la vida, que su vida, en primera instancia, es un don y que, a su vez, todo es un don para él.

Ahora es el momento tras su progresiva apertura de conciencia responder libremente y en responsabilidad a ella a través del servicio a Dios como sentido último (Torralba, 2011). Ante el vacío que le provocaba la existencia, encuentra en Dios un sentido estable libre del ego que le frustraba, aunque el dónde realizarlo y los valores que llevan al sentido no se han integrado y asimilado aún en su vida (Sánchez-Martínez, 1995).

Cabe preguntarse, ¿por qué Juan de Dios presenta esta inteligencia espiritual, esta voluntad de sentido tan fuerte frente a sus coetáneos que parecen contentarse con el mundo externo? Esta necesidad es individual, no es comparable entre personas (de Ávila, 2007), sin embargo hay algunos mecanismos que despiertan,

siendo uno de ellos la naturaleza y la contemplación del cielo (Torralba, 2011). En las noches como pastor, Juan de Dios tuvo que contemplar la inmensidad del cielo descubriendo su pequeñez; posiblemente en ese momento no hubo respuestas, pero pudieron dejar huella en su interior. Al igual, recorriendo los campos de Castilla, pudo tomar conciencia de sí al observar la totalidad de la vida. La naturaleza no da la respuesta a la voluntad de sentido, sin embargo puede mover a la reflexión interna espiritual. Así, a través de esos dos mecanismos podríamos intuir el inicio de ciertos interrogantes existenciales acerca del sentido en Juan de Dios en su apertura a la gratuidad de la existencia. Y:

*“como la tierra de su alma estuviese algún tanto dispuesta por las confesiones y ejercicios de caridad, que tenemos dicho, en que se ejercitaba, de tal manera fructificó la semilla de la Palabra de Dios en ella”* (Castro, 1995, pág. 17)

En el día de su conversión toda su vida se quebró, quedó al descubierto la totalidad del sentido de su vida, o mejor dicho, del sinsentido. La contingencia de la vida y la vida como don llegan a su máxima comprensión, se siente reconocido en la totalidad y reconoce la individualidad de cada ser en ella y su alta dignidad, desvelando su gran ser necesitado. Ahora es cuando libre y en total responsabilidad asume servir a Dios a través de la ascética, pues no puede continuar viviendo alienado. No le importan los golpes, ni pedradas, ni caídas, ni insultos, pues todo tiene sentido (Castro, 1995). Así, tal como afirma Allport (1950), frente a una religiosidad extrínseca propia de la sociedad ritualista, en Juan de Dios se aprecia una auténtica religión, la cual el autor llama intrínseca; es una religiosidad marcada por la gratuidad a la vida de la cual surge el amor.

Este amor realizado es lo que orientará toda su vida, lo que dará sentido a todas las contrariedades en las que Juan de Dios vivirá con paciencia y alegría. Si sólo tuviera el sentido de la espera del cielo, hubiera vivido en un marco individual egoísta; sin embargo, Juan de Ávila (2007) nos da la respuesta para encontrarlo:

*“que el rey muera después de haber sufrido muchos tormentos y graves deshonras por su esclavo, del cual no ha recibido servicio ninguno, antes graves ofensas, dignas de muy cruel muerte; y que la causa de morir el rey sea por puro amor que a este esclavo tenía, cosa es ni vista ni oída, y de tan excesivo amor, que pondría en grandísimo espanto a los que lo oyesen, y que diese materia de predicar la bondad de aquel rey por*

*muchos días y aun por toda la vida. Y sería tan admirable, tan nuevo y tan alto este amor, que algunos, de flaca virtud y de poco juicio, se escandalizasen, y no sintiesen de la tal obra como debían, diciendo ser demasía que la real Majestad, llena de toda virtud, diese su vida preciosa porque el mal esclavo viviese, mereciendo justísimamente la muerte. Y si aún, sobre esto, se añadiese al negocio, que aquel rey fuese tan sabio y tan poderoso, que con mucha facilidad, sin padecer nada y sin hacer a nadie injusticia, pudiese librar de la muerte a aquel su esclavo, y con todo esto quisiese encumbrar tanto su amor y darlo a entender, que quisiese pasar tales y tantas cosas cuales nunca nadie pasó, porque esto le estaba mejor al esclavo, cierto es que habría pocos ojos que pudiesen mirar a tan alto sol de amor abrasado. Y si alguno tuviese tan buen sentido, que sintiese de esta obra como debía sentir, maravilla sería, si de admirado y de espantado no saliese fuera de sí. Y si esto acaeciera a persona que no había recibido del rey este beneficio, sino de sólo pensar que se había hecho por otro, ¿qué se debe creer que obraría en el corazón del esclavo por quien el rey había muerto, si algún juicio tuviese? ¿No os parece que tal golpe de tal amor lo despertaría, lo mudaría y lo cautivaría tanto del amor de aquel rey, que ni pudiese callar sus alabanzas, ni acordarse de Él sino con lágrimas, ni ocuparse en otra cosa que en amar y agradecer a su rey, padeciendo por él todo lo posible?” (pág. 705)*

El sentido de la vida de Juan de Dios ahora ya no es el servicio, es la gratitud del amor que ha experimentado en su conciencia, en lo más profundo de su interior. Los que se creen perfectos, no pueden estar agradecidos, todo se lo atribuyen a ellos mismos. De tal forma que ni se conocen ni conocen esta gratitud. Así, la única tarea de la persona debe ser observar la conciencia para que no erre en esta creencia y dude de este amor (de Ávila, 2003).

En todas las necesidades espirituales anteriormente descritas hay implícita una necesidad de amar y ser amado, puesto que la persona requiere ser reconocida tal y como es, aceptada, deseada, necesaria, no por lo que da sino por quién es (Benito y col., 2008; Bermejo, 2009; Thieffrey, 1992). Dice Juan de Ávila (2003):

*“no descanse hasta que sienta por conjeturas ser amada y amar; que hasta que una anima esto siente, siempre vive en temor, tristeza y carga de ley; y cuando a esto ha llegado, no hay cosa que la pueda fácilmente turbar, por pensar que esta Dios con ella y ella en Dios” (pág. 224)*

Así, mediante la religión, la persona puede encontrar este amor que totalizada a la persona siendo transformante (Estella, 1882), pues se convierte en una vocación y el sentido ultra-terreno pierde relevancia. Este amor, al tener un carácter sponsal, convierte en propietaria al alma de todos los bienes del esposo, en este caso Dios; la persona posee el cielo, posee a Dios, ya no tiene nada a lo cual aspirar pues todas sus aspiraciones se pueden realizar ya en la tierra (Andrés, 1976). Esta es la aspiración del místico renacentista español, la unión de voluntades, de dos personas ser una misma sin perder su individualidad y personalidad.

*“Porque tener todas las cosas que no eres tú, mas es trabajo y carga que verdadera riqueza; empero, ser tu nuestro, y nosotros tuyos, es alegría de corazón y verdadera riqueza, porque tú eres el bien verdadero”* (de Ávila, 2003, pág. 270)

Ya sólo quiere *“en todo buscar el contentamiento de Dios”* y *“pues el contento de Dios es el mismo Dios, y quien este ama, ama a Dios; y quien este tiene, a Dios tiene”* (de Ávila, 2003, pág. 527). No podemos entender esto en términos mercantilistas, devolver a Dios lo que recibe fruto de la experiencia de la gratuidad. En respuesta a un beneficio, el beneficiado experimenta una emoción positiva que produce una tendencia hacia el benefactor (Emmons y McCullough, 2003), siendo esta emoción el amor, por lo que la persona abandona todo apego a aquello que difiera de Dios, en caso de lo religioso (de Ávila, 2003), a través de la verdad creída que llaman fe.

Esta es una fuerza interior superior a cualquier creencia intelectual (de Ávila, 2003), identificándola Frankl (1988) con el amor, puesto que sólo a través del amor el hombre tiene acceso a Dios al identificarlo con el mismo amor. La persona todo lo vive por Cristo, lo realiza por Cristo, respira por Él... interioriza tanto esa persona que se cristifica, se hace divina al amar en términos sobrenaturales y queriendo sólo lo que se supone que quiere Dios (de Ávila, 2003). Al observar tantos beneficios, la persona reflexiona sobre los aspectos positivos de ello produciendo un cambio cognitivo que hace mantener en la memoria las acciones revalorizando al benefactor, cuyo resultado es un cambio de actitud a lo que llamamos amor (Alarcón y Morales, 2012).

Por lo que se aprecia, un primer amor a Dios procede de la observación de los beneficios de Cristo, del amor que este ha mostrado al hombre, y de ahí se mueve la voluntad a ser deshonrado como Cristo por amor a Dios (de Ávila, 2007).

Siendo el sentido de la vida para Juan de Ávila el amor de Cristo en la cruz, el camino de la deshonra es un honor para él puesto que es imitarle (de Ávila, 2007; Martínez-Gil, 2002). Esta visión es una manera de redimir el sinsentido de los problemas o dificultades de la vida, y más cuando son provocados por otras personas; por amor a Dios, el cristiano no se resiste al mal, ya que padece al estilo de la persona a la que ama (de Ávila, 2003).

Con este sentido de la vida recobran significado los padecimientos de Juan de Dios tras su conversión, los vive como un honor el ser deshonrado al poder parecerse a Cristo y, por amor a Cristo, los recibe con alegría (Martínez-Gil, 2006). Así muestra la autenticidad de su amor a él a la vez que tienen sentido penitencial por sus pecados pasados. Juan de Ávila le hace saber mientras estaba en el Hospital Real que *“comenzaba a padecer alguna cosa por amor de Iesu-Cristo”* y le recomienda que *“si consideraba lo que nuestro Redemptor padeció en la cruz, cualquier tormento le parecería liviano”* (Castro, 1995, pág. 25). Con este sentido, la persona puede hacer frente a cualquier tipo de dificultad, como puede ser la enfermedad, aunque el sentido específico de esta la veremos en el capítulo que trata sobre el sufrimiento haciendo aquí una aproximación al sentido que le dan a la vida.

Por último debemos ver una última consecuencia que la vida experimentada desde el amor de Dios, por Él y deseando imitarle, tiene en nuestros protagonistas:

*“Y así como, mirándoos a vos, mirasteis a los prójimos con ojos humanos, así mirando a Cristo, lo miraréis con ojos cristianos; quiero, decir, con los ojos que Él los miró”* (de Ávila, 2007, pág. 742)

Es decir, mirando cómo Cristo ama a los hombres ya que *“todos son amados por Dios”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 580), el cristiano que ama a Dios no puede verlos más que con sus mismos ojos amándoles como Cristo los amó, con sus mismos sentimientos. Hay que añadir que será una vida viva en servicio a los demás en pago a los beneficios obtenidos de Dios (de Ávila, 2007). Así se comprende la etapa vocacional-caritativa del cuidado y el sentido que tomaban los enfermeros para su consagración; tras enamorarse del amor de Dios, en consecuencia, la persona sólo quería amarle siendo transformado en este amor a través de los pobres y enfermos con la misma mirada de Dios y, en consecuencia a esto, se trascendía en el día a día

al tener que perfeccionarse para poder responder a la caridad. Así, Juan de Dios da sentido a la Enfermería iniciada por él:

*“Acordaos de nuestro Señor Jesucristo y de su bendita Pasión, que volvió, por el mal que le hacían, bien. Así habéis de hacer vos, hijo mío Bautista, cuando vengáis a la casa de Dios. Que si acá venís, habéis de sufrir todo esto por amor de Dios, y habéis de obedecer mucho, y padecer mucho más de lo que habéis trabajado y desvelaros en curar a los pobres y enfermos, y todo por amor de Dios”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 571)

Y Juan de Ávila (2003) lo refiere de esta manera:

*“Sabed conocer la dignidad de los enfermos á quien servís, y sabed llevar las condiciones de aquellos con quien tratáis, y hazed cuenta que estáis en escuela de aprender paciencia, y humildad, y caridad, y saldréis más rico que con quanto el Papa os puede dar”* (pág. 48)

Parece ser, en ambos autores, un medio de trascendencia para el profesional más que con fines económicos o de autorrealización; a través de ese sentido la persona profundiza en su carácter siendo este moldeado por el amor, e incluso valoran más la virtud que cualquier tipo de bien terrenal (Martínez-Gil, 2002). Es un servicio a través de los necesitados:

*“Si mirásemos cuán grande es la misericordia de Dios, nunca dejaríamos de hacer bien mientras pudiésemos, ya que dando nosotros por su amor lo que Él nos da, nos promete el ciento por uno en la bienaventuranza, ¡oh bienaventurado logro y usura!, ¿Quién no da lo que tiene a este bendito mercader, pues hace con nosotros tan buen negocio y nos ruega los brazos abiertos, que nos convirtamos y lloremos nuestros pecados, y hagamos caridad, primero a nuestras almas y después a los prójimos?, porque así como el alma mata el fuego, así la caridad al pecado”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 580)

El que da un sentido a la vida, como enfermero, puede hacer frente a cualquier desavenencia viviendo feliz, a pesar de los sufrimientos (Mafla, 2013). El mismo Frankl (1996) indica en su obra más importante que cuando el sentido es el amor, se supera cualquier obstáculo, hasta el sufrimiento más atroz. Juan de Dios indica que el beneficio, en primer lugar, es para la persona que hace caridad, siendo una consecuencia el bien sobre el otro; para sí mismo porque se trasciende mientras

vive feliz, para el otro por la atención de calidad que recibe. No se toma al otro por un fin instrumental; no se cosifica a la persona para obtener un resultado a través de ella, sino que al ver no sólo a la persona tal como es sino lo que la persona puede llegar a ser, está superando los esquemas preconcebidos elevándolos. Parte de la esencia de la persona para observarla en su mayor grado de perfección, ya que el amor sólo tiende hacia el bien supremo (Vial, 2000).

Tanto los pobres verdaderos de ayer como los picaros, eran personas con nombre y apellidos, y junto a los enfermos, también son necesitados en el amor y la gratuidad; son un don para la sociedad aunque pueda parecer escondido bajo sus ropas y cuerpos. Sólo hacía falta redescubrir la riqueza del ser humano, creer en él, en lo que pueden llegar a ser, aquella imagen de sí mismos que quizás pudieron perder. Cuando uno lo tiene todo, se olvida de la contingencia de la vida, de su *ser nada*, de la *no posibilidad* de la existencia tal cual es. Por eso, estos beneficios de Cristo podía despertar el asombro de los acomodados descubriendo el don de lo recibido, descubriendo que ellos también son necesitados de ser amados, y así en agradecimiento, descubrir al otro como don, y, a su vez, los pobres y enfermos recobrar fuerzas y esperanza para su rehabilitación integral en un agradecimiento recíproco, basado en una cadena de favores cuyo inicio es el amor. Así, incitados por Juan de Dios, los pobres y enfermos daban gracias tras las comidas por los benefactores que cuidaban de manera indirecta de ellos reconciliando ambos extremos sociales (Martínez-Gil, 2006).

Juan de Dios siempre le hace saber a la Duquesa de Sesa su gratitud por la atención de su familia, su caridad y sus limosnas para con sus pacientes, aunque lo extiende a otros:

*“Mucho tengo que agradecer a todos los señores de Andalucía y Castilla, pero mucho más al buen Duque de Sesa y a todas sus cosas. Mucha y muy grande es la caridad que de su casa y hacienda he recibido. ¡Dios le recompense por las veces que me ha sacado de apuros cargando con mis deudas”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 578)

Este agradecimiento presenta tres grados, aunque no todas las personas acceden a los tres. Dice Juan de Ávila (2003):

*“El primero es conocer en el corazón el beneficio recibido; el segundo, alabarlo y contarlo con palabra; el tercero, satisfacerlo con la obra, según la posibilidad de quien lo recibió” (pág. 325)*

Dice que se ha de conocer con el corazón puesto que fuera de él solo se aprecia el objeto recibido sin ver el amor con el que se dio. Juan de Dios a los Duques de Sesa les deja constancia en sus cartas que ve la caridad con que les ayudan (Martínez-Gil, 2002) mostrando la igualdad que hay entre ambos en cuanto a corazón; ninguna de las partes se cree superior. Hay que añadir que si no se verbaliza, no se puede afirmar la gratitud, siendo esto una constante en sus cartas.

Lo último que indica Juan de Ávila para que se dé el sincero agradecimiento es la reciprocidad en cuanto al obrar; Juan de Dios no podía devolver de la misma manera el actuar de los Duques y del resto de benefactores, como el rey. Sin embargo, sí tenía una forma de agradecer, y es mediante la oración por ellos:

*“Y tanto si no me envían nada, como si me mandan alguna cosa, siempre me sentiré en gran obligación de rogar a Dios por todas las personas de vuestra casa y noble morada” (Martínez-Gil, 2002)*

El amor es la mayor paga que se podría hacer por cualquier persona, aunque sea a través de buenos deseos. Así, sólo Juan de Dios desea la salvación, que era el mayor bien que se podía alcanzar, aunque también le desea a la duquesa que vuelva su marido de la guerra sano y salvo y poder ser madre, como ella desea (Martínez-Gil, 2002).

Podríamos afirmar que el modelo asistencial de Juan de Dios es un precursor de la teoría del cuidado caritativo de Eriksson. Ella teoriza que el fin ontológico de la Enfermería es el Caritas puesto que es la característica natural más humana, como bien indica Lévinas (2015). Esta es el motor que mueve al profesional a aliviar el sufrimiento humano, como el amor de una madre a un hijo, a hacer del estado de las personas enfermas o potencialmente sanas algo más bello sin perder de vista que la enfermera es la primera persona hacia la cual deben ir dirigidos los cuidados estando delante del paciente, pues el amor si no es vivido hacia uno mismo no se puede dar al otro auténticamente y sin otro fin que el de amar; no puede haber egoísmo en este amor, pues si hay una búsqueda de autorealización por parte de la



enfermera, la relación es instrumentalizada, perdiendo la razón de ser del amor. Si no se purifica ese egoísmo, habrá impedimentos para la sanación recíproca; puede ser que el trabajo externo estuviese bien realizado, pero pierde ontológicamente su ser, convirtiéndose en dos individualidades cruzadas sin relación (de Ávila, 2003). De tal forma, vencida esa resistencia, ese encuentro entre enfermera-persona crea una comunión entre ellas y con el todo, siendo transformadas y transformantes por ese cambio que las activa (Raile y Marriner, 2011).

En cuanto se podría pensar que esta manera de obrar es un voluntarismo pelagiano fruto del esfuerzo, el amor cristiano sólo entiende de donación, en cuanto el dolor o sufrimiento que acarrea es una mera consecuencia del mismo siendo este revalorizado; el sacrificio por sí solo no tiene sentido. Podríamos hablar de capacidad de sacrificio, pero ¿qué necesidad de sacrificio cuando no habrá un resultado? En todo caso podríamos indicar que a nivel individual se obtuviese un aprendizaje o una superación en sí, pero volvemos a la connotación de Maslow acerca de la felicidad; mientras se realiza el acto la persona viviría frustrada y cuando terminase volvería a la frustración. En el existencialismo de Frankl es el amor lo que le da sentido pudiendo encontrar emociones positivas que le ayudan en su voluntad de sentido (Vial, 2000; de Ávila, 2007).

Si observamos con detenimiento el día del alta de Juan de Dios del Hospital Real se aprecian dos datos significativos; dice Castro (1995) que se encontraba en la puerta del centro hospitalario mirando el campo, releendo su historia, el día de las once mil vírgenes. Según Martínez-Gil (2002), posiblemente ya estuviese Juan dado de alta y fuese a colaborar al Hospital Real, sin embargo es significativo el día en el que lo encuadra el biógrafo. En el día de las once mil vírgenes se celebra el martirio de santa Úrsula y compañeras por negar mantener relaciones sexuales con Atila y los hunos (Ferreiro, 1991), pudiendo Castro hacer alusión al deseo de martirio espiritual de Juan de Dios en relación a su voto de castidad y de sólo entrega a Dios. Además, el símbolo de Juan de Dios es una granada abierta con una cruz, siendo ésta imagen del martirio, como bien lo hace saber Juan de Ávila a una dirigida, e incluso indica a una dirigida en relación al amor de Dios que *“en el punto que deseó su amor, se obligó a ser mártir de él”* (de Ávila, 2003, pág. 413).

El segundo dato es la comitiva fúnebre de la emperatriz Isabel, mujer del emperador Carlos V, en la cual se encontraba Francisco de Borja y siendo tras ella

su incorporación a la Compañía de Jesús. La conversión de este hombre vino por ver el cadáver de la reina, el cual estaba en descomposición, y tomó la determinación de no servir más a ningún mortal. Podría ser que Castro, conociendo estos hechos, sitúe el inicio de la nueva vida de Juan de Dios en estas circunstancias como muestra de su renuncia, no sólo a la carne, como en el dato anterior, sino a la renuncia del mundo. En ese momento podría aglutinar el sentido de su nueva vida:

*“de tal manera se había embriagado en su amor, que ninguna cosa negaba que por él se le pidiese, hasta dar muchas veces, cuando no tenía otra cosa, la pobre ropa que traía vestida, y quedarse desnudo, siendo piadosísimo para todos y muy áspero y riguroso para sí; y con la viva consideration de lo mucho que había recibido del Señor, todo cuanto hacia y daba le parecía poco, y siempre se hallaba deudor de más; y así vivía con aquella ansia que los sanctos, de darse a sí mismo por mil maneras, por amor del que tan magnífico y largo había sido con él”* (Castro, 1995, págs. 44-45)

¿Por qué ese sentido concreto de servicio a Dios en los más pobres y vulnerables? Dice Juan de Ávila (2003) a un enfermo:

*“pues dixo Él que avía venido para dar á los pobres buenas nuevas, y medicinar los quebrantados de corazón y consolar los llorosos, y darles corona por la ceniza y alegría por el lloro”* (pág. 109)

Juan de Dios, como si de las manos de Dios se tratasen, con su mismo corazón y mirada, se dedica a imitarle (Bermejo y Álvarez, 1997), pues:

*“tiene muchos parientes pobres, y quien a Él quiere, también ha de querer a ellos, tienda vuestra merced la mano para les dar, porque son hermanos del Criador”* (de Ávila, 2003, pág. 297)

Y como bien apunta Frankl, en ello se halla feliz, pues dice Juan de Dios que *“quién sirve a Dios ande alegre y el que sirve al diablo ande triste”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 99), o bien como indica Ávila (2003), *“tanto es el bien que espero, que no siento los males que tengo”* (pág. 423).

#### 11.13. NECESIDAD DE PERDÓN

Pero ¿Qué hacer cuando se ha cometido un error por el cual se ha producido una herida a sí mismo, a otros, a la naturaleza o a lo trascendente? ¿Cómo restaurar la relación cuando se ha producido un cambio cognitivo-afectivo? La respuesta sólo se halla en el perdón; es la solución entre dos partes, la víctima y el agresor, aunque estas dos partes se pueden hallar en una única persona. Así, encontramos 3 variables en cuanto al perdón; en la primera la persona está dispuesta a perdonar a otro, en la segunda a pedir perdón a otro, y en la tercera a sí mismo (Enright y The human development study group, 1996). En cuanto Enfermería es una relación interpersonal enfermera-paciente, pueden surgir heridas por comportamientos hirientes entre ambos; puede ocurrir que la enfermera, por negligencia u omisión, cometa un error en la terapéutica o en la comunicación, puede que el paciente agrede a la enfermera física o verbalmente, e incluso en su incumplimiento terapéutico. Puede ser que tanto el paciente como la enfermera se hieran por un alto nivel de exigencia en los resultados a adquirir; es la relevancia que se le otorgue al hecho lo que determinará la herida dependiendo de la jerarquía de valores de cada persona. En cualquiera de los ejemplos se observan el agresor y el herido, siendo el perdón la única solución para la reconciliación entre las partes (Peplau, 1952).

Ya desde antiguo se actuaba de acuerdo a una ley natural: ojo por ojo y diente por diente, la ley del talión. Esta ley es justa, si alguien comete un delito debe pagar por él para restablecer un orden anterior, de lo contrario sería injusto para la víctima que no cometió un error. Pero esta justicia no resuelve el dolor que provoca la herida. La ley positiva tipifica los delitos, pero el daño moral es irreparable mediante estos medios (Laffitte, 1999). En estos motivos es donde se encuentra la necesidad de perdón, en la liberación de la culpa del agresor, y del resentimiento, odio, deseos de venganza, de la víctima, resolviendo la guerra entre ambas partes, pudiendo incluso volver a un estado de reconciliación en caso de la existencia de una relación previa (Villa, 2015; Griswold, 2007).

Es en este daño moral al cual la necesidad de perdón hace referencia, siendo el indulto o la absolución maneras a nivel social de olvidar el delito del ofensor por algunas causas particulares e incorporarle de nuevo a la sociedad. Pero, aunque se produjesen estos casos, la víctima y la sociedad no tendrían por qué perdonarle, ni

olvidar su mal; incluso el agresor no tendría el por qué haberse perdonado (Muñoz, 2016).

En el S. XVI español, la sociedad consideraba que todo hombre era culpable delante de Dios puesto que en algún momento de su vida comete un mal moral; la pena por ello era el infierno y, aunque el hombre quisiera pagar la deuda contraída con Dios, no podría conseguir por sus fuerzas volver a la amistad con Dios. Ante este drama, creían que Cristo pagó esa deuda a Dios y abrió el cielo para el hombre (de Ávila, 2007). Hoy como ayer, las personas tienen integrado un sistema de valores que determinan la moralidad de los actos; hoy en día lo determina la ley natural, en cuanto ayer era sobrenatural. Sea cual fuere el origen de esta ley, la persona entra en conflicto entre lo que ha realizado u omitido y lo que debería de haber sido.

El Maestro Ávila (2007), en toda su obra, dibuja un canto a la misericordia en este juicio; afirma que el hombre merece la muerte por haber matado a Dios en Cristo, estando en los verdugos de Este toda la humanidad, pero, al mirar Dios el amor de Cristo a los hombres, se compadece. Sólo indica una condición, y es que el hombre sea consciente, acoja ese perdón y enmiende su vida. Ciertamente sabe que el hombre no dejará de cometer errores hasta el día de su muerte, pero el perdón no lo podrá negar, siempre y cuando tienda hacia la trascendencia.

*“Grandes voces dan nuestros pecados, pidiendo venganza, a las orejas de la justicia de Dios; mas muy mayores voces da la sangre de Cristo pidiendo perdón [...] los pecados todos están perdonados de la parte de Dios. Pues ¿por qué hay hombres que se están adeudados con ellos? La paz, en la cruz se ganó, ¿por qué están muchos enemistados con Dios? Abierto es el cielo, ¿por qué los hombres lo cierran con sus pecados? ¡Oh dolor!”* (de Ávila, 2003, págs. 367-368)

No es en el incumplimiento de la ley donde Ávila (2003) descubre la culpa; como todo místico, descubre que Dios ama tanto al hombre que está esperando ser correspondido. Si es perdonado por amor, ¿cómo el hombre puede dejar de amar?

*“Más ¡ay de mí, y cuanta vergüenza cubre a mi faz, y cuanto dolor a mi corazón!; porque siendo de ti tan amado, lo cual muestran tus tantos tormentos, yo te amo tan poco como parece en los pocos míos”* (de Ávila, 2003, pág. 269)

En la vida de Juan de Dios se observa explícitamente su necesidad del perdón al incumplir la ley moral religiosa pues *“con frecuencia soy negligente y muchas veces le soy traidor”*; siendo Dios el juez, *“Dios me quiera perdonar a mí”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 572).

Como en todo proceso de recibir el perdón, en primer lugar, la persona debe reconocer su mal en responsabilidad (Griswold, 2007). Esto es lo que se llama examen de conciencia y es lo primero que recomienda el Maestro hacer, y a diario *“mirar con cuidado y muy de reposo nuestra conciencia”* utilizando como espejo a Cristo (de Ávila, 2007, págs. 591; 683-685; 702; 777). Así, el hombre debe examinar cada noche *“sus pensamientos, palabras y obras”* (de Ávila, 2007, pág. 668) confrontando su mal con la dignidad de la persona a la cual hace el daño, dignidad que no fue reconocida cuando se realizaba el mal (Jankélévitch, 1933).

Antes de su conversión, Juan de Dios tenía conciencia de sus faltas pero podríamos afirmar que fue en el sermón de su conversión donde contrastó su vida en profundidad por las consecuencias emocionales que describe Castro. Si en primer lugar el hombre debe conocer que ha errado, en segundo lugar, debe reconocer que ha actuado mal (Griswold, 2007), es decir, acusarse; por el mero hecho de conocer el mal no basta para ser perdonado (de Ávila, 2007). Sobre el modo de realizar este ejercicio, indica Ávila (2007):

*“Entrad en capitulo con vos a la noche, juzgándoos muy particularmente, como hariades a otra tercera persona. Repréndeos y castigaos de vuestras faltas, y predicaos a vos misma, con mucho mayor cuidado que a otra persona alguna, por mucho que la améis. Y adonde sintiéredes que hay más faltas, ahí poned mayor remedio. Porque creed que, durando este examen y reprehensión de vos misma, no podrán durar mucho vuestras faltas sin ser remediadas”* (págs. 668-669)

En este momento es donde surgen dos sentimientos propios de aquella persona que comete un mal: la vergüenza y la culpa. Mientras con la emoción de vergüenza la persona no tiene por qué reconocer su mal hacer, puesto que tiende a esconderlo, mediante la culpa la persona asume su mal y se inclina a pedir perdón (Tagney, Fee, Reinsmith, Boone y Lee, 1999). El Maestro ya contempla estas dos emociones, pero como si una fuera precursora de la otra; parece como si la culpa fuese una mayor conciencia. La vergüenza viene por el juicio del autoconocimiento

mientras que el dolor procede del amor a la persona a quien se ha herido (de Ávila, 2007; de Ávila, 2003), por lo que la vergüenza podría ser a nivel mental, mientras la culpa de voluntad:

*“Y si cotejando los bienes que con vos Dios ha hecho, y los males que vos a Él, no sintiéredes vergüenza ni dolor como vos deseáis, no os turbéis por ello, mas perseverad en acueste juicio, y poned delante de los ojos de Dios vuestro corazón tan llagado y tan adeudado, y suplicadle que os diga Él quién sois vos y en qué posesión os habéis de tener. Porque el efecto de este ejercicio no es solamente entender que sois mala, mas sentirlo y gustarlo con la voluntad, y hallar tomo en vuestra maldad e indignidad, como quien tiene un perro muerto a sus narices. Y por esto, estas dichas consideraciones no han de ser apresuradas, ni de un día solo, mas han de ser largas y con mucho sosiego, para que poco a poco se vaya embebiendo en vuestra voluntad aquel desprecio e indignidad que con el entendimiento juzgasteis que se os debía”* (de Ávila, 2007, págs. 667-668)

Estas dos emociones fueron características de la conversión de Juan de Dios; tras oír el sermón, salió pidiendo misericordia de Dios despreciándose:

*“¡Misericordia, misericordia, Señor Dios, deste grande pecador que os ha ofendido!; y arañándose la cara y dándose bofetadas y golpes con el cuerpo en tierra, no cesando de llorar y dar gritos y pedir a nuestro Señor perdón de sus pecados”* (Castro, 1995, pág. 19)

¿Pero cuál era el mal que había realizado y del cual se acusaba Juan de Dios? Exactamente no lo refiere Castro, aunque por el sermón de Juan de Ávila (Martínez-Gil, 2002) podríamos inferir que consideraba que no estaba actuando de acuerdo a la justicia social, que fue lo que antes de este momento a veces refería; su omisión en el cuidado de los pobres le acusaba. La atención a los pobres y enfermos, aunque en esta época se consideraba caridad, no es acto de beneficencia sino de justicia, es un derecho por dignidad; y en esta época de estudio era más que un derecho natural, era un derecho sobrenatural y de obligado cumplimiento de todo cristiano. Frente a la sociedad del honor que culpaba a los pobres y enfermos de su estado, Juan de Dios se avergüenza y se culpabiliza, siendo su acto de desprendimiento de su vida pasada un acto de reconocimiento de su mal (Formas de expresar la

reconciliación, 1983). En problemas de salud como son las adicciones, la sociedad continúa a culpabilizar a los pacientes de su mal; sin embargo, es la cultura del descarte quien debería hacer un examen de conciencia para descubrir cuál ha sido su mal, ya bien sea por acción u omisión. Así lo experimentó Juan de Dios en el Hospital Real al pasarse por loco; siendo considerado culpable, recibía palizas y los malos tratos característicos cuando eran los custodios quienes estaban actuando mal de acuerdo al contrato con los Reyes Católicos.

A su vez, habría también que preguntarse si la enfermera hace siempre lo que está en su mano para con los pacientes o recurre a ciertas alocuciones como son la falta de tiempo o la privacidad del paciente. Quizás la no consecución de los objetivos planteados ya no sea responsabilidad del paciente sino más bien de una mala planificación o gestión de los cuidados, una ausencia de confianza o motivación, lo cual son motores en la relación enfermera-paciente (Peplau, 1952).

Sin embargo, estas emociones de vergüenza o culpa, Juan de Ávila (2007) recomienda ser un medio y no un fin en sí mismas puesto que podrían provocar un mal mayor a nivel mental. Dice Ávila (2007) que el hombre que se ejercita en estos ejercicios “*suelen caer en grandes tristezas, desconfianzas y pusilanimidad de corazón*” (pág. 680) y en última instancia “*pónele gana de desesperar, diciéndole que no puede parar en otra parte sino en el infierno*” (pág. 590). Esto sucede, según comenta el Maestro, porque el mismo hombre se establece como su propio juez, siendo incluso más riguroso que la misma ley moral (de Ávila, 2007). Si creen que Dios les perdona, ¿por qué el propio hombre no lo hace consigo mismo? Juan de Ávila (2003) responde que la neurotización viene dada por la falta de confianza en el amor de Dios:

*“como no han experimentado sino ira con quien les offende, y si perdonan les quedan mil reliquias y resfriamiento de amor, juzgan de Dios lo que de sí, y aunque su boca diga que ay diferencia de Dios al hombre, no lo siente assí su corazón”* (pág. 113)

En esta actitud, la persona puede vivir angustiada, llegando incluso a altos niveles de depresión; sin embargo, no tiene por qué impulsar a la persona a un cambio, siendo beneficiosos en este caso los remordimientos frente a la autocondenación (Fisher y Exline, 2006). Mientras podríamos pensar que Juan de Dios vivió neuróticamente su culpa, no se observa esa autocondenación, sólo

parecen remordimientos, aunque elevados a su máxima expresión. Él confía en la misericordia de Dios, aunque no pierde la tensión entre el pasado y el porvenir, es decir, no se olvida de lo ocurrido para tender a su superación.

La ausencia de estas emociones, vergüenza o culpa, vendría provocado por una egolatría que ciega el reconocimiento del otro, impidiendo la cura de una conciencia errática; este comportamiento produciría un rechazo mayor por parte del ofendido aumentando el resentimiento al ver la carencia de dolor (Villa, 2015). Juan de Ávila refiere a este respecto dos actitudes a prevenir ante la vergüenza y la culpa: la negligencia y la pusilanimidad; el hombre, por orgullo, niega su maldad empecinándose en su error e incluso pudiendo ir a males mayores, o bien culpando a otros (Woodyatt y Wenzel, 2013; de Ávila, 2007). La manera de afrontar esta etapa es mediante la humildad; con ella se acepta el mal cometido y se reconoce la vulnerabilidad para trascenderla aprendiendo del hecho. Al asumir su responsabilidad, por la humildad reconoce que no es digno de ser perdonado, incluso que no sería justo el recibirlo, por lo que el mismo error está generando ya un efecto sobre la persona, y es redescubrirse y crecer en humildad y amor a aquella persona a la que se ha agredido (de Ávila, 2007).

Así se llega a la expresión del arrepentimiento (Griswold, 2007). Con este acto, la víctima recupera la confianza en el agresor, puesto que al arrepentirse, ya hay un deseo de no volver a incurrir en ese error por la comprensión del daño que ha ocasionado, el propósito de enmienda y el cumplimiento de la penitencia (Fricke, 2015; de Ávila, 2007).

*“con intención de la enmienda; manifiesta tus pecados a un sacerdote que te pueda absolver, y oirán aun tus orejas de carne, para mayor consolación tuya, la sentencia de tu proceso”* (de Ávila, 2007, pág. 580)

Aunque nos hemos remitido al momento de la conversión de Juan de Dios como momento paradigmático de reconocimiento y arrepentimiento, en su vida hubo otros momentos que finalizaron en la expresión de su culpa como son la confesión general en Ceuta. En la confesión tras su conversión con Juan de Ávila *“con grandes muestras de contrición le manifestó sus pecados”* (Castro, 1995, pág. 19). Y tras esto prosiguió el perdón de sus errores mediante la enmienda de los mismos por la penitencia el resto de su vida, ya que, aunque el culpable reciba la absolución



del mal, esto no significa que no tenga que cumplir una pena; puede ser que no la haya, pero si la hay, es por la consecuencia del mal.

Juan de Ávila (2003) no concibe a Dios como castigador o justiciero, al contrario, querría que el hombre no tuviera dificultades en la vida, pero todo error tiene unas consecuencias en el fuero interno de la persona o a nivel social. Este padecimiento tendrá otra connotación, y es servirle de mérito para pagar errores antiguos si lo sufre con humildad y paciencia. Así, a veces, se concibe la enfermedad como una purga por males anteriores, como consecuencia de malos hábitos, o bien como purificación para el futuro. En esta tónica, Juan de Dios desea *“cumplir la penitencia que me fuere mandada hacer por el confesor”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 586) y *“hacer penitencia de mis pecados”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 588).

En cuanto a la víctima, ¿qué papel juega en el perdón? Esta es quien libera al agresor de su deuda, de su venganza, a la vez que la víctima se libera de toda emoción negativa de odio, resentimiento e ira; la persona abandona el rol de víctima para retornar al estado previo del hecho (Enright, Eastin, Golden, Sarinopoulos y Freed-Man, 1992; Downie, 1965). El perdón no es un derecho del agresor, la víctima es libre de darlo o no; sin embargo, los beneficios que se obtienen de este acto de liberalidad, impulsan al ser humano a otorgarlo para comenzar una relación nueva. En el caso de Dios, no podría negar el perdón puesto que no puede dejar de amar, a la vez que no se le puede dañar. Esto se aplicaría al caso del hombre que es imperfecto y cuyas potencias del alma se hallan desordenadas (Fricke, 2015).

En la biografía de Castro (1995) se observan varios casos de víctimas de agresiones. El primer caso lo encontramos en la guerra, cuando Juan de Dios por perder la ropa de su jefe es condenado a muerte en primera instancia. Aquí no se aprecia perdón por parte de la víctima, en este caso el capitán; sólo rebajó la pena, no se libera de la venganza ni el resentimiento, ni libera a Juan de su culpa. La relación queda truncada por el error sin posible reconciliación.

El segundo caso, es el señor con el que Juan de Dios choca tirándole la capa. Ante esto, se airó insultando a Juan y dándole una bofetada. A diferencia del caso anterior, en este, el señor que daba la bofetada quedó herido en su honor por un error de Juan de Dios, y las medidas fueron desproporcionadas. Sólo llega el perdón cuando se descubre que había sido Juan de Dios y los roles víctima-agresor son invertidos, pidiéndole perdón el señor a Juan de Dios y enmendando su error

(Castro, 1995). Sólo fue el reconocimiento del honor de Juan de Dios lo que llevó al señor a pedir perdón, no viendo al hombre sino al famoso. Esto sucede porque lo justo es dar a cada uno según corresponde; es justo desear venganza a los agresores. Sin embargo, Juan de Ávila (2003) defiende una ley superior: el amor al enemigo.

*“si yo me veo caer algunas vezes por flaqueza, pensaré también que assí puede acaescer á mi próximo, y como quiero que me sean piadosos en mi yerro, helo de ser en el ageno”*  
(pág. 90)

Por el propio conocimiento se llega a la conclusión de que todos somos iguales, enfermos y sanos, pobres y ricos, todos en un momento dado podemos asesinar, robar, mentir, agredir, insultar... aunque esos instintos estén escondidos en lo más profundo del hombre; la posibilidad está en aquel que se conoce. No quiere decir con ello que no deba haber justicia; al contrario, él indica que debe haberla, pero desde la compasión, como si de uno mismo se tratase. Y para poder tener esta compasión, el Maestro recomienda pensar en lo que a uno mismo se le ha perdonado y cómo se le ha tratado.

*“pobre es todo hombre y no ay quien no tenga alguna necesidad: miremos bien si nos hazemos sordos á ella, que assí se hará Dios á las nuestras: ni piense nadie que le medirá Cristo con otra medida que con la que él á su próximo mide. No piense alcançar perdón quien no da perdón: desgracia hallará el desgraciado, y pesadumbre el pesado, é injuria el injuriador, y caridad el caritativo; porque sembrar espinas en el próximo y querer coger de Dios higos, no es cierto posible”* (de Ávila, 2003, pág. 91)

Estas palabras del Maestro tuvo que conocerlas muy de cerca Juan de Dios, puesto que supo y pudo mediar en uno de los casos de perdón más importantes para la futura orden religiosa. Antón Martín, el primer compañero de Juan de Dios, estuvo querellado con Pedro Velasco por un asunto de honor y venganza por asesinato. Tras persuadir Juan de Dios a Antón Martín, ambos fueron a la cárcel donde estaba Pedro Velasco, y Antón perdonó la vida de Pedro, y ambos se reconciliaron iniciando una vida nueva junto con Juan de Dios (Martínez-Gil, 2002; Martínez-Gil, 2006).

La carta 58 de Juan de Ávila (2007), hablando a unas personas que se hallaban en persecución por injurias, se aprecia un reflejo de lo que el Maestro pudo

experimentar cuando estuvo en su proceso inquisitorial. Sobre él cayeron acusaciones inciertas donde sacaron de contexto algunas de sus palabras, como bien pudo acaecer a estos señores. Y la recomendación que les hace es lo que él mismo puso en práctica: remitir la justicia a Dios y no defenderse del mal. El único motivo que lleva a recomendar esta *no resistencia al mal* es creer que si Dios ama a todos, el hombre no puede hacerles mal, confiando en que el tiempo revelará la verdad por la creencia en la Providencia divina.

*“Mirad en todos los proximos como son de Dios y como Dios quiere su salvacion, y vereis que no querais mal a quien Dios desea bien. Acordaos cuantas veces habeis oido de mi boca que hemos de amar a nuestros enemigos; y con sosiego de corazon y sin decir mal de persona, pasad este tiempo, que presto traera nuestro Señor otro”* (de Ávila, 2007, págs. 270-271)

Esto no quiere decir que ellos callen su verdad; al contrario, Ávila les anima a seguir por el camino que han emprendido, aunque tengan que ser astutos en su proceder para no avivar las injurias. De tal modo, liberan a los enemigos de sus culpas al reconocer que ellos también incurren en errores, por lo que deben ser humildes, aunque, siguiendo sus consejos, actúen de una manera virtuosa y les ayude en su crecimiento.

Como ocurre en este caso, no siempre se cuenta con la parte del agresor en el proceso de perdón, lo cual no quita que no pueda producirse el perdón por parte del ofendido. Para que se dé por parte de la víctima, debe haber una renuncia a la venganza y una disminución del resentimiento hasta llegar a la nulidad de este, mejorando la imagen del agresor hasta el punto de comprender que son iguales, llegando a declarar la liberación de la culpa de este (Griswold, 2007). Sin embargo, tal como indica Jankélévitch (1967), el perdón es una sinrazón, no es comprensible, puesto que la persona que perdona debe negar su ser para restablecer el de aquella persona que, por su mal, lo destruyó. Así, se pone fin a una etapa de injusticia inaugurando una nueva, puesto que, si no comienza esta novedad en la historia de ambos, aún permanecerían las reliquias del mal y, por lo tanto, el dolor (Arendt, 2007).

El sinsentido del perdón lo muestra muy bien un colaborador de Juan de Dios que, al oír las injurias de las prostitutas a Juan de Dios, camino de Toledo, le dice:

*“¡Que locura ha sido esta! ¿No os lo dixé yo, que desta ruin gente no había mas que fiar desto?: dexaldas y volvamonos, que todas son de una manera” (Castro, 1995, pág. 43)*

Perdonar una negligencia socio-sanitaria podría parecer una locura, una sinrazón; se pierde toda confianza en aquel que faltó. Ante esto, Juan de Dios responde:

*“Hermano Ioan, no consideras que si tu fueses a Motril por cuatro cargas de pescado, y en el camino se te estragasen tres (y) la otra quedase buena, que echando las tres a mal, no echarias la buena con ellas. Pues, de cuatro truximos nos queda la una, que muestra buena intencion; ten paciencia, por tu vida, y volvamonos con ella a Granada: esperanza en Dios, que si con esta quedamos no sera en balde nuestro camino ni poca nuestra ganancia” (Castro, 1995, pág. 43)*

Juan de Dios no pierde la esperanza, saca un beneficio. Al carecer de todo ego, parece que no le ofende el engaño de las prostitutas, por lo que no muestra ansias de venganza ni emociones negativas hacia ellas. Y en otro lugar, muestra no sólo esto, sino que en el mal descubre una manera de crecer y anteponerse a las dificultades. Pues *“tarde que temprano yo te tengo de perdonar; yo te perdono desde luego”* (Castro, 1995, pág. 51); ¿para qué sufrir de una manera innecesaria cuando la persona sabe en su interior que debe poner fin al resentimiento y a esas emociones que le están haciendo daño? No tiene por qué haber una reconciliación, pero sí perdón, por el bien de quien perdona.

Con ello podemos afirmar que el perdón es un don que la víctima ofrece por amor al agresor; a modo de sacrificio decide libre y voluntariamente negarse para restablecer al agresor. Ni siquiera el agresor que pide perdón lo hace por aliviar su malestar. Aunque este pagara la pena imputada por el delito, el perdón de la víctima siempre es un don, pues debe renunciar a aquello que perdió con la agresión, aunque sea su honor, y esto es imposible restituir puesto que el daño es moral. Y esto no se daría si ambos no se perdonan a sí mismos, puesto que han sufrido un mal, aunque en diferente estado, pero han tenido que aceptar su dolor para liberarlo.

Decimos que debe haber un perdón hacia sí mismo puesto que tanto uno como otro pueden sentir pensamientos, sentimientos o deseos que pueden causar daños (Dillon, 2001). La diferencia existente entre el perdón al otro y el perdón a uno mismo es que en el perdón interpersonal no tiene por qué darse una reconciliación entre ambos y en el perdón a uno mismo sí al ser la víctima y el agresor la misma persona (Enright y The human development study group, 1996), siendo la aceptación de sí mismo el paso previo al autoperdón (Vitz y Meade, 2011); sólo cuando la persona restaura su imagen como buena persona puede perdonarse completamente.

En los momentos de enfermedad, esta necesidad se hace más plausible, especialmente en el fin de la vida. Al querer la persona morir en paz, desea el zanjar todos los asuntos pendientes intentando reconciliarse con aquellas personas que le han podido causar daño o viceversa, e incluso consigo mismo (Thieffrey, 1992). Esta necesidad supo contemplarla y cuidarla Juan de Dios al buscar confesores a dos enfermos, tras lo cual murieron en paz, según informa Castro (1995), siendo la confesión un modo de reconciliarse consigo mismo al recibir las palabras de absolución de su mal. Al culpabilizarse por algún error del pasado, el enfermo puede condenarse creyendo que la enfermedad es un castigo divino o bien una consecuencia de esto, o bien puede querer evitar un castigo tras la muerte. De tal modo, si la persona se reconcilia consigo misma puede liberarse de esta carga viviendo en paz y respetando su dignidad, la cual no se perdió por ningún tipo de error, si es que lo hubo (Thieffrey, 1992).

Es el amor manifiesto lo que hace que la persona en su fuero interno pueda llegar a aceptarse, por lo cual Juan de Dios perdonando y amando a las personas que le herían, pudo restablecer el orden relacional, como la enfermera que silenciosa y atenta está pendiente de la población necesitada de cuidados para así autocuidarse y cuidar a los demás.

#### 11.14. NECESIDAD DE SOLEDAD-SILENCIO Y ORACIÓN

Según estudios, la sociedad actual presenta una epidemia de soledad; una soledad experimentada como negativa (Killeen, 1998; McWhirter, 1990). Es paradójico que en un momento histórico donde las redes sociales y los medios de comunicación conectan a toda la humanidad, las personas se sientan cada día más

solas encontrándose en un aislamiento social o riesgo de soledad (NANDA-I, 2015) aunque este se halle en grados diversos. La soledad, tal como la concibe Roy, es una respuesta inadaptada en las relaciones interpersonales en su dimensión afectiva. Especialmente, cuando aparece la enfermedad, en los diversos centros socio-sanitarios se puede apreciar un cierto aislamiento al que se somete a las personas, aunque este sea porque las circunstancias lo exijan. Cuando esta soledad es querida libremente y se realiza, podemos afirmar que es adaptativa (Roy y Andrews, 1999).

En los centros socio-sanitarios de Juan de Dios, la soledad era un bien escaso. Por carecer de espacio, había diversas salas donde podía distribuir a las personas por patologías; sin embargo, no eran habitaciones individuales sino comunes, como bien padeció Juan de Dios (Castro, 1995). Esto deja al descubierto la necesidad de soledad de la persona, soledad que podemos llamar positiva; la persona necesita de un tiempo y un espacio donde poder reencontrarse, recargar energía y recursos, descansando, experimentando una sensación agradable (Nilsson, Lindstrom y Naden, 2006; Rokach, 1990). Así se lo hace saber Juan de Dios a la Duquesa de Sesa, indicándole que un tercio del día hay que dedicarlo a ello (Martínez-Gil, 2002).

El hombre es un ser relacional, pero, sin espacios para estar solo, ¿cómo se prepara para la alteridad? Esos espacios no significan estar aislados, al contrario, es un encuentro consigo mismo, un camino de interioridad para redescubrirse cada día y volver al *yo* desintoxicándose de aquellos agentes que contaminan la identidad personal incluso a nivel inconsciente. Mientras la persona está en presencia del otro, esta se aleja de sí misma, se introduce en el mundo. Sin embargo, cuando está sola, vuelve a su mundo interior, se recoge para, nuevamente, emprender el viaje entre sí y lo diferente a él (Guardini, 2003). Dice Ávila (2003):

*“No hay lugar seguro donde asentar el corazón, sino en el secreto encerramiento y escondrijo interior, donde no entra sino solo Cristo”* (pág. 531)

Es la llamada del *yo* lo que hace que la persona se recoja para diferenciar lo que el ego impone por el entorno del que ha aprendido y el *yo* que llama a ser él mismo; la soledad sería como el sueño, momentos para reestructurar el mundo interior. (Zohar y Marshall, 2001; de Ávila, 2003). Existe la tentative de no escuchar nuestro interior quedando en las cosas externas, como bien indica Ávila (2007), apareciendo síntomas de pérdida del *ser*:

*“hay algunas personas tan ocupadas en cosas exteriores, que no se pueden dar, a lo menos con espacio, a ejercicios interiores, por lo cual reciben desconsolación y desabrimiento”* (pág. 713)

Esto son síntomas de una sobreexposición al entorno, una falta de comunicación consigo mismo, muy similares a los que experimenta la persona enajenada. La persona pierde su identidad, pierde su centro; más que una desconexión consigo mismo es una conexión negativa (Roy y Andrews, 1999; Rokach, 1988; Younger, 1995). Esa conexión negativa es lo que Juan de Ávila (2003) refiere como descentramiento, por el cual la persona mediante sus sentidos se adentra en el mundo dejándose llevar por una ausencia de conciencia de sí; este motivo le lleva a aconsejar el apartarse de personas tóxicas y recogerse cada día para discernir lo bueno o malo aprendido y volver al origen.

El ruido externo excita el oído que provoca modificaciones a nivel del sistema nervioso central, pero también existen voces internas provocadas por el entendimiento, la memoria y la imaginación que perturban a la persona. En ciertos momentos de la existencia, como bien pueden ser los momentos de enfermedad o sufrimiento, la persona más que de palabras requiere de silencio, un silencio que recompone al hombre (Torralba, 2003). Así lo manifiesta Juan de Dios, el cual, aun deseándolo, no encuentra tiempo ni siquiera *“para rezar un Credo despacio”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 573) en medio del bullicio de sus quehaceres.

En el proceso de la comunicación interpersonal es necesario, para hablar, en primer lugar tener silencio interior para conocer qué decir, a la vez que es necesario silencio interior para acoger lo que se nos comunica sin distorsionar el mensaje (Bermejo, 1996). Y al igual ocurre en la dialéctica espiritual, puesto que para escuchar al interior, es menester frenar la mente para que no contamine, por la memoria, lo que realmente quiere indicar el yo profundo. Las palabras constructivas son algo a agradecer, pero cuando no resuenan en el interior de aquella persona que las recibe, de nada sirven en el campo existencial. Es en el silencio, en lo más profundo de la persona donde, escuchando, se encuentra una fuente de sabiduría que nadie la puede descubrir (de Ávila, 2007).

Tanto la soledad como el silencio son los componentes básicos de lo que se llama en la espiritualidad del S. XVI el recogimiento, la vuelta a la conciencia en sí

mismo, en el corazón. Francisco de Osuna indica en su *Abecedario* que hay tres maneras de silencio, cada cual más profunda. La primera es la ausencia de lo externo proyectado por la imaginación, la memoria y los sentidos externos, la segunda procede de acallar el cuerpo, y la tercera el entendimiento. Esto se hace notar en la estructura del verso que utiliza Juan de Ávila en el *Audi, Filia*; estos versos hablan de escuchar, mirar, inclinar y olvidar, verbos que hacen alusión durante todo el tratado al silencio del hombre frente al silencio existencial. De esta forma, mediante el pleno silencio, el hombre sólo será voluntad en el amor para encontrarse con el amor en el centro del alma (Andres, 1994). Miguel de Molinos (1675), místico del S. XVII en su *Guía espiritual* habla de estos tres silencios: el de palabra, de deseos y de pensamientos. Es en este silencio donde dice que se escucha a Dios y se comunica con Él. Refiere que no basta con la soledad exterior, sino también se necesita el silencio de todo lo interior. Así se abandona todo amor propio por el todo amor de Dios. A modo de introducción, Ávila (2007) indica sobre los usos de este recogimiento:

*“Y ya os he avisado que vuestra morada ha de ser en vuestro corazón, donde como abeja solícita, que dentro de su corcho hace la miel, habéis vos de encerraros, presentando al Señor lo que de fuera se os ofreciere, pidiéndole su lumbre y favor, como lo hacía Moisés en el corporal Tabernáculo. Y si se os ofreciere de fuera alguna hiel de tentación, huid a vuestro corazón, y cerrad la puerta tras vos, y juntándoos con nuestro Señor, dejaréis a vuestros enemigos burlados, vencidos y fuera de casa. Porque como el daño que os podían hacer era mediante el pensamiento, cerrado éste muy bien, no hay por dónde os puedan entrar”* (pág. 697)

El recogimiento es una técnica que se transforma en vida, una vida donde se van desterrando todas las afecciones del corazón hasta anonadarlo, dejarlo sólo sin ningún apoyo, al considerarlas estorbo para sí. No consiste solamente en una soledad física donde se requiere de un espacio solitario, sino que se van sacando del interior todo apego a las cosas materiales liberándose; consiste en crear en el corazón de la persona un espacio sagrado donde sólo exista el ser (de Ávila, 2007; Andres, 1994). Por lo que nos cuenta Castro (1995) en su biografía, Juan de Dios practicó el recogimiento; siendo a primera vista una técnica de interioridad,



podríamos decir que fue asimilada tanto por Juan de Dios que fue integrada en su personalidad.

Es ahí en el centro de la persona donde, mediante la afirmación del sujeto y la reflexión, la persona se abre a la existencia, al otro, y a lo trascendente (Lázaro, 2015). Por eso el cuidado espiritual que ofrece Juan de Ávila tiene su máxima herramienta, inicio y centro, en la meditación y oración de contemplación. Debido a que en Ávila silencio y soledad son herramientas para la oración, y en esta última se halla intrínseca la meditación, describiremos estas cuatro dentro del mismo proceso.

Es cierto que la necesidad de orar es propia de las necesidades religiosas, sin embargo, la meditación aunque sea cristiana, puede sernos de ayuda para buscar puntos comunes para el desarrollo espiritual ya que esta técnica es propia de toda espiritualidad, aunque no tengan ninguna deidad a la cual se dirija. Juan de Ávila (2007) define la oración como:

*“una secreta e interior habla con que el ánima se comunica con Dios, ahora sea pensando, ahora pidiendo, ahora haciendo gracias, ahora contemplando, y generalmente por todo aquello que en aquella secreta habla se pasa con Dios”* (pág. 686)

El Maestro propone dos momentos fuertes a lo largo del día: una en la mañana y otra al anochecer (de Ávila, 2007), aunque a ciertas personas que tienen el oficio de oración les indica las horas oficiales de la Iglesia (de Ávila, 2003).

Al levantarse debe la persona buscar *“un lugar secreto, donde le pareciere que está mas recogido”* (de Ávila, 2003, pág. 752). Recomienda siempre tener este lugar solitario y silencioso aunque el fin no es este, sino tener consciencia constante, es decir, lo que llaman una vida de oración continua (de Ávila, 2007; de Ávila, 2003).

Una vez allí, la persona debe comenzar a tomar consciencia de quién es mediante la introspección, tras lo cual adopta la postura que más crea conveniente, ya bien sea de rodillas, sentado, postrado o de pie, y de ahí tomar consciencia de con quién va a tratar (de Ávila, 2003). La postura que más recomienda es de rodillas por su carácter reverencial, pero debe ser una postura donde la persona pueda estar tranquila y cómoda (de Ávila, 2007).

Ya que va a tratar con Dios, puede comenzar a observar la existencia desde el punto de vista trascendental, de modo que la persona se adentre en el misterio. Sin embargo, aunque el hombre se pueda sentir nada frente a Dios y provocar miedo o tristeza, propone observar que es Dios quien quiere entrar en comunicación con el hombre, por lo que esto causaría en la persona sosiego y amor. Y no sólo eso, sino que debe tomar conciencia de que está en lo profundo del alma (de Ávila, 2003).

Todo ello recomienda hacerlo con suavidad, dejándose llevar por el entendimiento, pero sin forzar nada debido a que el esfuerzo puede producir desgana para próximos ejercicios. La mente puede querer ir de pensamiento en pensamiento sin dejar poso en el espíritu, de tal modo que, para su aprovechamiento, insiste en dejarse influir por las inspiraciones que surjan pero sin correr, siendo el criterio de cambio de idea el fruto que se pueda obtener (de Ávila, 2003).

Ciertamente parar la mente es tarea imposible, siempre está trabajando, pero sí que se puede afirmar que se puede frenar, de forma que la parte consciente quede acallada para que surja en él lo más profundo del ser y no juzgar lo que se observa durante la meditación (de Ávila, 2007).

*“aunque no queramos, puede traernos pensamientos y hablas interiores, a lo menos haga el hombre como que no los oye, y esté en su paz, sin desmayarse con ellos, y sin tomarse a palabras ni respuestas con el enemigo”* (de Ávila, 2007, pág. 591)

Al igual afirma de las emociones; estas pueden aparecer, pero la persona no debe forzarlas ni apegarse a ellas puesto que hacen perder la calma y la paz interior para que la meditación sea efectiva, pues en vez de buscar la trascendencia, la persona se busca a sí misma y sus deseos. No obstante, si estas surgen y mueven a mayor profundidad, la persona debe acogerlas y no impedirles (de Ávila, 2007).

Aunque la finalidad de la meditación no sea obtener un bienestar psicológico, como efectos coadyuvantes se experimentan unos cambios al fijar la atención en un objeto y liberar el elemento estresante. Así, al descender la actividad mental, disminuye la ansiedad (Solberg y col., 2000) y la tensión arterial (Barner, Treiber y Davis, 2001), mejora el insomnio (Jacobs, Friedman y Benson, 1993) y disminuyen las emociones negativas fomentando las positivas, lo cual incrementa la sensación

de bienestar (Mañas, Sánchez y Luciano, 2008; Franco, Mañas, Cangas, Moreno y Gallego, 2010).

En todo el proceso se observan unas similitudes con la meditación *mindfulness*, incluso en su definición. Dice Ludwing y Zabat-Zinn (2008) que el *mindfulness* consiste en fijar la atención en la experiencia sin juzgarla; aunque durante el proceso de oración de Juan de Ávila la persona vaya pasando de un objeto a otro, es la propia meditación quien va guiando a la persona a dónde debe de fijar la atención sin emitir juicios contra sí mismo. Sólo es observar, un ojo dirigido a la persona y el otro a la creencia en el amor de Dios.

Tras el inicio de la oración-meditación que propone Juan de Ávila (2003), la persona debe volver sobre sí mismo, sobre la conciencia de su vulnerabilidad para pasar a los beneficios que Dios le ha otorgado, de tal forma que la persona descubra que está hecha para lo trascendente y soltar el lastre del materialismo aumentando así los deseos de búsqueda. Así lo refiere Juan de Ávila (2003):

*“Nuestra memoria está sosegada con la memoria de sólo Dios, cerrando la puerta a las criaturas, que son unas moscas que quitan el dulce sueño. Nuestra voluntad está muy quieta, habiendo recogido todo su amor y puéstolo en Dios. De las otras partes del hombre no es de curar, porque son semejables a bestias, y no está en nuestras manos sosegarlas del todo; aunque muchas veces de la paz y gusto del ánima descende a la parte sensitiva, como dulce maná que viene del cielo a la tierra”* (pág. 267)

Una vez preparado el terreno, el Maestro propone un calendario temático para realizar la meditación del día sobre la Pasión de Cristo. Aunque establece estas meditaciones, prefiere dejar en libertad a la persona para que, si surge en su interior cualquier otro tema de la vida de Cristo, pueda meditarlo. Para poder hacer bien esta meditación, puede el hombre utilizar libros para conocer cómo se cree que sucedió y tras esto traer delante del meditador el hecho e ir visualizando el acto descubriendo las virtudes de Cristo, siendo la visualización mental opcional (de Ávila, 2003; de Ávila, 2007). También recomienda el uso de otros libros de edificación espiritual, como San Agustín o fray Luis de Granada.

Para sacar el máximo provecho de esta lectura, debe hacerse pausada reflexionando sobre lo que indica y todo desde el corazón, más que a nivel mental. En relación a las imágenes, también recomienda usarlas como medio, no como fin,

ni fijarlas en la mente, pues tienen el peligro de causar trastornos mentales o bien soberbia (de Ávila, 2007).

El primer resultado de esta meditación es descubrir el amor que Cristo representa para el meditador aumentando su amor a Él (de Ávila, 2003). Así lo hace saber a la Duquesa de Sesa, a la cual le indica que, como la Virgen María, se debe vivir este amor en agradecimiento, pues descubre en Él la fuente de todo su vivir y hacer (Martínez-Gil, 2002). Al igual le dice a sus pobres y enfermos al levantarse:

*“Hermanos, demos gracias a nuestro Señor, pues las aveccas se las dan”* (Castro, 1995, pág. 53)

Lo segundo es la esperanza en que los problemas o dificultades espirituales que tiene el meditador tienen remedio, de lo que surgirá alegría y paciencia. El tercer punto que se ha de sacar de la meditación es el fin de la misma, el amor al prójimo. Hasta el momento, sólo ha sido contemplar la pasión sin contrastar con el meditador, siendo este el siguiente momento. Ahora el meditador debe observar las virtudes de Cristo en contraposición de la persona, de forma que surjan deseos de trascenderse pidiendo ayuda para sí y para toda la comunidad, siendo esta oración de petición, a la vez que toma la persona el firme propósito de no volver a incurrir en la falta contraria a dicha virtud (de Ávila, 2003). También puede hacer alguna petición en base a lo experimentado sobre una necesidad particular, ya bien sea espiritual o temporal, aunque da relevancia a lo espiritual, tanto para sí mismo como para toda la comunidad (de Ávila, 2007).

Esta oración de la mañana, Juan de Dios la resume de la siguiente manera:

*“En oración, dando gracias a Jesucristo, luego que os levantéis por la mañana, por los bienes y mercedes que siempre os hace, por haberos criado a su imagen y semejanza y porque nos dio la gracia de ser cristianos; pidiendo después misericordia a Jesucristo para que nos perdone y rogando, en fin, a Dios por todo el mundo”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 589-590)

Así pone fin a la meditación de la mañana, aunque recomienda llevar lo experimentado a la memoria el resto del día (de Ávila, 2003). Dice Juan de Dios a la Duquesa de Sesa:

*“Continuad pensando siempre en la Pasión de nuestro Señor Jesucristo y en sus llagas preciosas, y decidle que queréis más a El solo que a todas las cosas del mundo, y que queréis y amáis lo que El quiere y ama, y aborrecéis lo que El aborrece”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 585)

Por la noche, Juan de Ávila propone otro rato de oración, el cual indica deber ser hora y media y, a ser posible, antes de cenar. Juan de Dios, siempre que tenía ocasión, buscaba un lugar solitario y silencioso para la ocasión (Martínez-Gil, 2006; Castro, 1995):

*“para que lo dejasen hacía la madre de esta testigo que cerrasen las puertas y habiéndole dado a comer se encerraba en el oratorio de la casa de esta testigo y esta testigo y la gente de la casa lo acechaban y veían como enfaldaba los calzones para hincar las rodillas en los mismos ladrillos y rezaba toda la noche salvo lo de una hora que podía dormir todo el tiempo que estaba en oración”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 197)

La primera media hora debe ser de examen de conciencia del día, ver donde ha estado el error y discernir el modo para no volver a cometerlo. En este primer ejercicio recomienda comenzar por observar los pensamientos, luego las palabras, seguido de las obras, comenzando por la *“soberbia, estimación, vanagloria”*, luego la gula y la pereza, y por último las negligencias (de Ávila, 2003, págs. 741-742).

De ahí, pasar a meditar sobre la propia muerte, en la soledad del momento, puesto que nadie podrá ayudarle, a la vez que medita en los fallos que ha cometido por la influencia de la gente. Tras esto, se piensa en las tentaciones que pueden venir al final de la vida y la ayuda que puede obtener de Dios. El beneficio que se obtiene de ello es la libertad en relación a los afectos, siendo la próxima meditación sobre la mortaja y la sepultura un medio para aumentar la libertad en relación a lo material y la honra. Esto en cuanto al cuerpo de la persona, pero después se medita en el estado en el que puede deparar el alma según la creencia cristiana: el juicio individual, el infierno, el purgatorio y el cielo (de Ávila, 2007). Después, recomienda pensar que esos errores mataron a Cristo en la cruz, y, con confianza, realizar una confesión de los pecados. Una vez terminada la meditación, el meditador pide a Dios ayuda para el día siguiente y poder continuar con la oración (de Ávila, 2003).

Al comienzo dice haber resistencias por parte del meditador al observar aspectos negativos y sólo encontrar sequedad. Sin embargo, cree que en este autoconocimiento está la base de todo desarrollo espiritual al crecer en humildad y verdad (de Ávila, 2003). Se podría creer que Juan de Ávila se queda en la parte negativa del hombre, en un juicio sobre él. Sin embargo, invita a comenzar en este autoconocimiento no para condenarse, sino para descubrir, en asombro, que el hombre está bien hecho aunque se equivoque, puesto que cree que Dios está enamorado de la persona tal como es, sólo que no soporta ver al hombre sufrir por su desequilibrio interno; así, invita al descentramiento del hombre en agradecimiento y trascenderse (de Ávila, 2007).

Al igual que en otros tipos de meditaciones, es la compasión lo que se desarrolla, desde la más sublime humildad de saber reconocer los propios errores sabiendo que si se realizan es por ignorancia y es la propia condición del ser humano. Por ello no indica que se emplee un lenguaje peyorativo hacia uno mismo; al contrario, mirando el amor de Dios solo se puede perdonar esperando poder trascenderse utilizando la observación constante para no incurrir de nuevo en ellos (Gálvez, 2014). Por ello recomienda Ávila (2003):

*“ha de huir de toda congoja, temor, ira, desabrimiento, deseo con ahínco, tristeza demasiada y alegría también, y vivir en una paz, en cuanto le fuere posible”* (pág. 427)

Y para este proceso no sirven palabras ni gestos ajenos, sólo es posible en soledad y silencio (de Ávila, 2007).

A modo de resumen de este proceso:

*“aparten dos horas cada día para Dios, una a la mañana y otra a la noche. A la mañana se pensara un paso de la pasión, cada día el suyo, mientras la devoción no pidiere otro paso o misterio. Estará el cuerpo en la oración con sosiego y pensando sin fuerza y poco a poco sacando misterios, teniendo a Dios presente, por una manera que atraiga a amor y reverencia. De la pasión se han de sacar tres puntos principales: amor de Dios y esperanza en El y caridad con los prójimos, y luego las virtudes, mirando las que tuvo Cristo. En la muerte se ha de sacar: cuan poco nos ayudan allí nuestros amigos, ver la necesidad que tenemos de Dios, ver el pago que nos dará el mundo, que nuestro cuerpo será manjar de gusanos, y el estrecho juicio de Dios. Donde el ánima sintiere gustar de la oración, parara con el pensamiento”* (de Ávila, 2003, pág. 762)

En ocasiones, la enfermedad aparece en la vida como la mayor prueba que podría experimentar la persona. En ella, pueden aparecer emociones de derrota, como bien indica Juan de Dios: “*¿Piensas, oh traidor, que he de dexar lo comenzado?*” (Castro, 1995, pág. 48). Ante el desequilibrio integral que la persona experimenta, la oración, junto con la soledad y el silencio que requiere, puede ser un bálsamo para los momentos de dificultad o de enfermedad encontrando en ella una forma de resistir a la tentación de rebelarse contra lo que le está sucediendo (Castro, 1995). En la etapa de ira del duelo descrita por Kluber-Ross (1969), la persona experimenta rabia, contra sí o contra Dios, y es en la oración donde la persona puede redirigir esa energía de búsqueda hacia la vida, más que hacia la negatividad de los hechos acaecidos.

Sin embargo, siendo esta una herramienta positiva, Ávila (2007) critica la actitud mercantilista; afirma que no es negativo el pedir bienes temporales a Dios o en los momentos de dificultad, sin embargo la verdadera oración sirve “*para que conozcan la voluntad del Señor de lo que deben hacer en particular, y para que alcancen fuerza para cumplirla*” (págs. 688; 698-699; Bermejo, 2012). De ahí que Juan de Dios la recomienda a Luis Bautista para discernir su vocación, siguiendo su propia experiencia (Martínez-Gil, 2002; Castro, 1995).

En cuanto a la plegaria peticional, es decir, por la que una persona pide a Dios un bien por otra o para sí misma, (Koenig, 2004; Torres, 1991) son formas de dirigir la atención hacia un efecto positivo sobre la salud, tomando conciencia sobre la situación actual como del otro, expresando por él su interrelación. Estas peticiones se observan en Juan de Dios rezando por Luis Bautista y por todos, al igual que pide a Ávila, a Gutierrez Laso y a la Duquesa de Sesa oraciones para ser ayudado en su lucha espiritual (Martínez-Gil, 2002; Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573). Al igual se aprecia cómo Juan de Dios reza junto con los pobres y enfermos por los bienhechores, especialmente por los duques de Sesa:

*“Y así tenía gran cuidado de que él y sus pobres los encomendasen a nuestro Señor, y pidiesen para ellos la vida eterna y el consuelo de los trabajos desta vida”* (Castro, 1995, pág. 54)

También, en su última carta, sabiendo que estaba muy enfermo y quizás moriría, pide oraciones a la Duquesa para obtener salud (Martínez-Gil, 2002), e incluso él

pide a la Virgen María que le salve para no caer prisionero en la guerra (Castro, 1995).

Sin embargo, aunque esta necesidad es necesaria para el bien vivir, según los autores, en el artículo de la muerte se hace más plausible, puesto que hay que ir abandonando la vida (García, 2004). Fue un hecho a resaltar en la vida de Juan de Dios cuando llegado el momento de su agonía, sabiendo que iba a morir, pidió quedarse sólo en su habitación. De lo ocurrido allí no se puede afirmar mucho debido a la falta de testigos, pero tras unas horas encontraron el cadáver vestido con el hábito, de rodillas, con una cruz en la mano y los ojos fijos en él (Martínez-Gil, 2006). Estos datos nos hacen pensar que solicitó estar solo y en silencio para poder meditar y orar. Así reconstruye Castro (1995) los hechos:

*“Pues sintiendo en sí que se llegaba su partida, se levantó de la cama y se puso en el suelo de rodillas abrazándose con un Crucifijo, donde estuvo un poco callando, y de ahí a un poco dixo: Iesus, Iesus, en tus manos me encomiendo”* (pág. 77)

Así, en la oración *“no quiera que le diga a ella lo que ella quiere oír, sino que se tome la voluntad y la ponga en la del Señor”* (de Ávila, 2003, pág. 437); es una búsqueda de cómo afrontar la situación diaria y vivirla en plenitud, por lo que debe ser *“con frecuencia, diligencia y cuidado”* (de Ávila, 2007, pág. 688) porque de lo contrario el hombre se cansa de obrar bien en relación al amor (de Ávila, 2003); y cuanto más oración, más amor al prójimo.

*“Y no por otra causa estamos tan faltos de misericordia para con los prójimos, sino porque nos falta esta conversación con nuestro Señor. Porque el hombre que estuvo de noche postrado delante de Dios pidiéndole perdón y misericordia para sus pecados y necesidades, claro está que si de día encuentra con otro que le pida lo que él pidió a Dios, que conocerá las palabras, y se acordará de con cuánto trabajo él las dijo a nuestro Señor, y con cuánto deseo de ser oído, y hará con su prójimo lo que quería que Dios hiciese con él”* (de Ávila, 2007, pág. 689)

En esto se mide el beneficio de la meditación, en el amor que la persona muestra. La virtud no se mide en horas de oración sino en los hechos, puesto que además de obtener discernimiento sobre la propia vida, el segundo beneficio de esta oración es amar, y el tercero, el refrenar las pasiones (de Ávila, 2007; Martínez-



Gil, 2002). Ciertamente, mediante la oración de contemplación y el recogimiento, la persona experimenta un bienestar psicológico, mas esto no es el fin. Si no hay amor al prójimo, una actitud de servicio, no sirve de nada este tipo de meditación que propone el cristianismo de Juan de Ávila (2003). Con mayor claridad se observa en la vida de Juan de Dios, vida de entrega donde el centro se hallaba en esta necesidad, en este encuentro consigo mismo y con la fuente de entrega a los demás a través de la Enfermería.

Pero esto es una práctica a largo plazo, no se puede pretender obtener cambios de manera instantánea, puesto que son cambios estructurales que para no provocar daños mentales deben ser paulatinos adaptando el *ser*; en la práctica se debe perseverar aunque no se vean resultados a corto plazo a nivel existencial (de Ávila, 2007). Un estudio demostró que aquellas personas que realizaban meditación asiduamente durante años establecieron una nueva red neuronal por la cual la persona presenta mayor conciencia de sí misma, y del aquí y ahora (Brewer y col., 2011).

Juan de Ávila (2003) no conocía los procesos neuronales pero sí sabía individualizar las prácticas, y bien sabe que no todas las personas tienen las capacidades necesarias para este tipo de oración, por lo que con el simple deseo ya obtendría resultados; en caso de no poder meditar, el Maestro propone la oración verbal (de Ávila, 2007). Dentro de este tipo de oración, Juan de Dios recomienda realizar las 4 oraciones básicas del cristiano: Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve. Estas las hacía rezar en su hospital en la mañana (Castro, 1995), después de comer (Martínez-Gil, 2006) y por la noche:

*“Cuando os fuéreis a acostar, buena Duquesa, signaros y santiguaros. Reafirmaros en la fe diciendo el Credo, Páter Nóster, Ave María y Salve Regina, que son las cuatro oraciones que manda decir la Santa Madre Iglesia”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

Pero para Juan de Ávila (2007) lo realmente importante es el motivo por el cual se obra y su intencionalidad que debe ser fruto del amor:

*“Y porque hay algunos que tienen una natural inquietud en el ánimo, y del todo indevota y seca, que aunque mucho tiempo y cuidado gasten en el ejercicio interior, ninguna cosa aprovechan, es menester avisarles, que pues el Señor no les da espíritu de larga e interior oración, se contenten con rezar vocalmente a los pasos de la Pasión;*

*y yendo rezando, piensen, aunque brevemente, en aquel mismo paso; y tengan alguna imagen devota a que miren, y lean libros devotos de la Pasión; porque muchas veces acaece, de estos escalones subir al ejercicio del pensar interior. Y si el Señor quisiere que no suban más, agrádzcanselo por quererlos llevar por aquel camino”*  
(pág. 713)

La Enfermería tiene en la soledad y el silencio una gran herramienta de trabajo a explotar. Es ahí donde el enfermero puede encontrarse consigo mismo, descubriendo sus heridas a través de las llagas de las personas con las que trabaja (Unamuno, 1967); y a su vez, puede descubrir todos sus errores de pensamiento, palabra, obra u omisión, para poder trascenderse día a día en su quehacer. De este modo, viendo su vulnerabilidad reflejada en el paciente, puede sanar sus heridas profundas para acompañar a las personas a un mayor alivio de su sufrimiento y dolor, a la vez que se desarrolla como persona y como profesional.

## CAPÍTULO XII. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL.

*Ábrelo, ábrelo despacio.*

*Di que ves, dime que ves, si hay algo.*

*Un manantial breve y fugaz entre las manos.*

*Toca afinar, definir el trazo.*

*Sintonizar, reagrupar pedazos.*

*A mi colección de medallas y de arañosos.*

*Ya está aquí, quién lo vio,  
bailar como un lazo en un ventilador.*

*Quién iba a decir que sin carbón  
no hay reyes magos.*

*(Vetusta Morla, 2011)*

La tecnología se ha apoderado desde el S. XIX del ámbito socio-sanitario depositando en ella toda esperanza de hacer al hombre más pleno; especialmente es en los momentos de enfermedad donde al dios *Tekhne* se le pide y se le exige una curación eficaz y eficiente depositando en él toda esperanza rindiéndole culto en un acto ciego de fe y amor.

Los clérigos sanitarios, a través de su culto, se muestran delante de las personas como mediadores entre la salud y la enfermedad mientras los pacientes se someten a sus dogmas incomprensibles que hacen creer que, tras la respectiva veneración al dios, serán purgados y purificados de su mal haciéndoles volver a la no enfermedad del estado previo, creyendo que con ello llegarán a la visión beatífica, *súmmum* de la felicidad.

En una sociedad donde la ciencia positivista es el nuevo dogma de fe, y la tecnificación es la religión por la cual el hombre obtiene todos los beneficios, ¿por qué el ser humano sigue inmerso en un mundo de sufrimiento? Mientras Aristóteles indicaba que el fin último del hombre es ser feliz, los números actuales

de suicidios al año van en aumento (Organización Panamericana de la Salud para OMS, 2002).

A lo largo de los tiempos, el tema del sufrimiento ha sido largamente tratado intentando darle una solución. Esto ha producido un gran número de definiciones siendo la de Chapman y Gravin (1993) una de las más aglutinadoras. Estos autores indican que el sufrimiento es una experiencia negativa a nivel psico-espiritual ante la amenaza de un daño externo y/o interno potencial o real que pone en riesgo la integridad de la persona y la percepción de carencia de herramientas para afrontarlo; ante la percepción de un mal, la persona experimenta, si se siente acorralada, ansiedad o miedo por la posibilidad de dejar de ser (Kahn y Steeves, 1996). Juan de Ávila, en sus escritos, no hace una clara definición del sufrimiento; sin embargo, aunque no conocemos las cartas que le remitían al Maestro, si se puede intuir que los remitentes necesitan ayuda en sus respectivas búsquedas de respuestas a sus interrogantes. En ellas, sí que se aprecia cómo Juan de Ávila (2003) describe el fenómeno del sufrimiento contemplando los síntomas que la persona podría experimentar:

*“Hora es aquella de grande angustia; y en ninguna parte halla el ánima reposo, como cuando uno se ahoga en un profundo mar, sin hallar en qué hacer pie, o como el que está atado de pies y manos, y prueba a levantarse, y no puede”* (pág. 578)

La amenaza real o potencial pone a la persona contra las cuerdas, entre el ser y el no ser; percibe una voluntad superior a ella que atenta contra su integridad (Torralba, 2007). Si el hombre fuese eterno, no habría sufrimiento puesto que no habría amenazas reales al no estar el *ser* en riesgo; sin embargo, por la mortalidad del ser humano, el hombre lucha, por su *voluntad de vivir* (Schopenhauer, 1987), rechazando cualquier elemento estresante que amenace su vida, y, cuando aparece, debe de integrarlo mediante su *voluntad de sentido* (Frankl, 1988), pues de lo contrario vivirá la muerte ontológica que relata Ávila. El hombre se resiste a sufrir por los apetitos sensibles que buscan el placer en su anhelo de perfección integral que es la suma felicidad:

*“Y si Dios le quita el gusto o aparejo, y le envía tentaciones, necesidades, cuidados, cruces, y le aflige con infamias, testimonies y riesgos, tómalos con impaciencia y tristeza”* (de Ávila, 2003, pág. 609)

Pero él mismo indica que el problema no radica en la voluntad, puesto que esta hace al hombre buscar la felicidad; es la esclavitud hedonista donde encuentra un error en el vivir, puesto que la vida cuenta con momentos difíciles, pues “*como la prosperidad se pasa presto y le sucede adversidad, así ésta también se muda y viene el tiempo del consuelo*” (de Ávila, 2003, pág. 571). El hombre, desde el mismo momento en que nace, descubre que los esfuerzos para la consecución de un fin, movidos por las pasiones, no se corresponden con el placer que se obtiene de ellos, de ahí su frustración y sentimiento de fracaso. Ningún ser humano piensa en la enfermedad, en el desempleo, en ser humillado, sin embargo estos llegan, y por más esfuerzos en el autocuidado para impedir complicaciones como una enfermedad, esta puede llegar en cualquier momento (Schopenhauer, 1987). Así, el sufrimiento es intrínseco a la vida, no se puede huir de él, como bien define el apelativo de *homo patiens* de Frankl (1983) al identificar a la persona como un ser que sufre al ser un ser-en-el-mundo abocado a la incertidumbre de la vida y a la muerte. Sin embargo, no es en el sufrimiento donde se fundamenta su teoría sino en la experiencia que tiene el hombre a través de él incidiendo en la capacidad de afrontamiento que tiene la persona (Scheler, 1979).

Para Ávila, antes de Cristo la persona no tenía forma para afrontar el mal debido al desequilibrio interno producido por el pecado original. Como ya indicábamos, en el Paraíso el hombre gozaba del don de la inocencia por el cual presentaba integridad en toda la persona, todas sus potencias se encontraban en perfecta armonía, cuyo fruto era una comunidad de personas en perfecta unidad sin sufrimientos; tras la caída de Adán, se inició el mal en el mundo a nivel interno y externo del hombre produciendo el sufrimiento y la muerte. El hombre estaba condenado a una vida sombría carente de sentido cuyo fin era la aniquilación.

A este estado es lo que en enfermería hemos etiquetado con el diagnóstico sufrimiento espiritual (NANDA-I, 2015), un estado por el cual la persona carece de habilidad para encontrar un sentido a su vida a través de sí mismo, los otros, la naturaleza y Dios. Erikson enmarca su teoría en torno a este drama personal y universal del *homo patiens*; el ser humano se halla inmerso en un debate entre el bien y el mal, entre salud y enfermedad, entre vida y muerte, mientras le encuentra un sentido a su ser herido (Raile y Marriner, 2011). Ciertamente, como Aquino

(2001), cree que la persona se inclina hacia el bien, hacia la plenitud, pero descubre en su interior unas tendencias contradictorias.

Otros modelos o teorías enfermeras como las de Roy, Orem o Peplau, enmarcan los cuidados en este ámbito, en el fomento de la salud para facilitar a la persona un mayor afrontamiento de tal manera que pueda adaptarse a las contrariedades que la vida puede presentar (Raile y Marriner, 2011). Para este afrontamiento, Ávila cree que Dios envió a Cristo para rescatar al hombre de su triste condición y librarlo del sufrimiento revelándole un sentido hasta el momento desconocido (Tanquerey, 1960), aunque tenga que convivir con él:

*“Y así se tornó la tribulación báculo y arrimo de nuestra flaqueza, pues que nos hizo confiar más y más en el Señor y nos quitó las picaduras y quejas que en la tribulación, antes de esto, nos daba como si fuera serpiente”* (de Ávila, 2003, pág. 157)

*“Antes [que] Cristo padeciese, molesta cosa era padecer y no había quien de buena gana de esta agua bebiese; mas, después de echado el madero en las amargas aguas del ara crucis, tornáronse tan dulces que a quien a Cristo ama no hay cosa tan dulce en su estima como el padecer”* (de Ávila, 2003, pág. 794)

El Maestro, a lo largo de toda su obra, deja una constante reseña a un dios que se ha solidarizado con el hombre en este su drama, un dios que se ha hecho hombre compartiendo todos sus deseos y todos sus sufrimientos, incluso cree que fueron mayores. Es ahí en la cruz donde Ávila observa el clímax del sufrimiento, siendo esta la imagen de todo padecimiento de la persona, especialmente de la crisis existencial que produce el absurdo del mal; y según indica Juan de Dios, toda persona posee una cruz, distinta para cada ser humano, un talón de Aquiles donde descubre su vulnerabilidad y donde se trasciende:

*“la cruz que han de llevar todos los que quisieren salvarse, cada uno como Dios disponga y según la gracia recibida”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Estos males que desestructuran la vida de las personas, según Aquino (2001), pueden producirse en el cuerpo o en el espíritu, al ser una de pasión sensitiva y otra intelectual, y pueden surgir de forma natural o intencionada (Torralba, 2007). Y a su vez, puede provocar tristeza por cuatro vías:

1. Pérdida de un bien o mal presente: la persona pierde una perfección con la que ya contaba. Un ejemplo de ello es la pérdida del honor o el dolor, ambos nos llevan a un estado de imperfección.
2. Concupiscencia: deseo de perfección, retraso de un bien esperado.
3. Apetito de unidad en cuanto al ser.
4. Una potencia irresistible, un deseo irrefrenable.

Los factores relacionados que NANDA-I nos propone para este diagnóstico hacen alusión implícitamente a la pérdida de un bien o recepción de un mal; sin embargo, detrás de ellos se hallan las otras tres causas que propone Aquino. Por citar un ejemplo, la persona enferma ha perdido su salud, presenta un mal que le impide el bien en el que se encontraba previamente; a su vez, la persona podría sufrir por la tardanza en volver a dicho estado porque desea ser ella, la persona que era previa al mal pudiendo desear terminar con su vida.

Ávila escribe 17 cartas a personas enfermas y otras 49 a personas relacionadas con el ámbito de la enfermedad. Se puede apreciar en ellas que los remitentes piden consejo, ánimo, apoyo... son personas que están sufriendo directa o indirectamente por el factor relacionado enfermedad; él conoce sus posibles efectos en el espíritu, puesto que desestructuran el orden de la vida convirtiéndose el propio cuerpo en un caos, y truncan la libertad de esta. Dice en una carta:

*“A la persona que V. S. manda que hable, no he hablado, porque haze diez ó doze días que estoy en la cama: ayer me levanté: yo terné cuidado cierto de lo hazer con brevedad, y avisaré á V. S. de lo que ay”* (de Ávila, 2003, pág. 111)

La enfermedad es un mal que afecta al apetito sensitivo pudiendo provocar dolor, el cual también puede ser fuente de sufrimiento espiritual según NANDA-I. Ambos factores relacionados afectan al cuerpo pero al estar las dimensiones de la persona interconectadas en unidad, *“el hombre entero todo, de dentro y fuera”* (de Ávila, 2003, pág. 578), pueden enfermar al contagiar al apetito intelectual.

*“Pelea tiene vuestra ilustrísima señoría en esa cama, y con enemigos asaz crueles e importunos, que, ya con frío, ya con dolor y otros mil sinsabores, le tiran al cuerpo por le hazer mal, y de allí resarte el tiro a quitar la paz del ánima”* (de Ávila, 2003, pág. 682)

Esta inhabilitación por el dolor, que puede producir una enfermedad, se aprecia en Juan de Dios. Dice Castro (1995) que por tanto darse a los demás “*padecía muchas frialdades*” y “*padecía gravísimos dolores*” aunque no prestaba atención a lo primero, y lo segundo lo disimulaba para no dar pena, “*mas estaba ya tan flaco y debilitado y sin fuerzas, que no podía ya disimular*” (pág. 70). Y tras meterse en el río por rescatar a un niño, se empeoró su enfermedad apreciándose en la última carta que escribió a la Duquesa de Sesá:

*“Hermana mía en Jesucristo, mucho me molesta este dolor y no me deja escribir. Voy a descansar un poco, porque quiero escribiros largamente, ya que no se si nos veremos más”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590)

Sin embargo, aunque este sea incapacitante, no todas las personas lo experimentan de igual modo según se perciba como una amenaza hoy o en el futuro (Kuuppelomaki y Lauri, 1998), y según la gravedad de la patología y la percepción de sus síntomas (Rhodes y Watson, 1987). Si estos fenómenos son concebidos como una amenaza para la realización del ser de la persona, esta sufrirá (Bayés, Arranz, Barbero y Barreto, 1996).

Esto que hoy en día conocemos científicamente, Juan de Ávila lo conocía por experiencia, el hombre sin paciencia en la enfermedad y en el dolor presenta descontento, e impide trascenderse. De tal forma indica que “*dejando el trabajo y dando paciencia, quita la angustia como si no hubiera trabajo, y deja gran merecimiento con la paciencia*” (de Ávila, 2003, pág. 214), entendiendo trabajo como padecimiento.

*“La paciencia, que corona y perfecciona los caballeros de Jesu Christo, así poseía el alma de este tan santo hombre, que por muchos trabajos que le sucediesen, nunca alguno le vio turbado, ni salía de su boca palabra airada; antes en las mayores injurias y afrentas estaba mas quieto y alegre”* (Castro, 1995, pág. 49)

El problema de la enfermedad o el dolor es el sentido, pudiendo surgir preguntas como ¿qué voy a hacer ahora? ¿Para qué quiero vivir en este estado? ¿De qué sirve este dolor? ¿Qué he hecho yo? ¿Qué diferencia hay entre el padecimiento de Juan de Dios y el que pueden presentar otras personas que sufren por ello? ¿Por qué pudo vivir e incluso solicitar más azotes durante su estancia en el Hospital Real y otros huyen de esos dolores?



El hombre experimenta una voluntad que no es la suya y siente terror, debe doblegarse ante estos acontecimientos indeseados, pero reales. Sólo le quedan dos opciones, o aceptarlos o rebelarse, cuya consecuencia será añadir al mal físico el mal espiritual (García, 2013). Para Juan de Ávila la rebeldía sólo sería fruto de dar rienda suelta a las pasiones; no sería virtud sobreponerse al mal con otro mal.

*“el amor de nuestra sensualidad, del cual tenemos mucho, y lo poco que tenemos del verdadero amor de Jesucristo, y crucificado, nos hace estimar en mucho nuestros trabajos y quejarnos de la falta de consuelo”* (de Ávila, 2003, pág. 605)

Por eso *“es más mi plazer quando oigo que anda assí, que no mi pena”* (de Ávila, 2003, pág. 107), pues tienen una oportunidad para trascenderse. De igual modo se alegra por la vivencia del dolor de Juan de Dios en el Hospital Real, pues a través del dolor se oponía a los apetitos sensibles inclinados al placer para que sirviesen a la carne. A este modo de vivir el padecimiento se le llama estético donde, a través de él, la persona se trasciende dándole un sentido (Bárcena, Chalier, Lévinas, Lois, Mardones y Mayorga, 2004). Mientras hoy en día la sociedad rechaza el sufrimiento por la primacía del cuerpo sobre el espíritu, en el S. XVI se hallaban invertidos estos valores, siendo, por la corporeidad, donde el espíritu regía a la persona.

Mientras se cursa la enfermedad, la persona desea ser lo que no es, se proyecta hacia una idea de cómo debe ser su vida, cómo debe ser su cuerpo. Sin embargo, tal como indica Ávila (2003), *“tenga vuestra señoría ojo a su ánima, para ver con que fervor recibe este ejercicio de guerra”* (pág. 214), especialmente observar para poder valorar qué necesidad espiritual se encuentra no satisfecha para poder tratarla.

Para el Maestro la enfermedad, y en consecuencia el dolor, es concebida como una visita de Dios, pues *“Nuestro Señor lo embía, sea muy en buena ora la parte que de la cruz le da”* (de Ávila, 2003, pág. 146). Aunque reconoce que Dios puede ser la causa primera de la enfermedad, en otras ocasiones es el hombre el que se la puede producir, *“porque si es de alguna demasía de penitencia que ha hecho, bien se le emplea el castigo, como a hija desobediente”* (de Ávila, 2003, pág. 104) siendo esta última de carácter peyorativo pues es la misma persona quien, en vez de buscar su bien, ha ido tras un mal que interpretó como bueno según su amor propio.

Ante la crisis de sentido que produce la enfermedad, Juan de Ávila recomienda vivir el acontecimiento desde la fe, la esperanza y la caridad. La fe, al creer que Dios está detrás de todo sin dudar en que está cuidando a la persona y amándola. En esperanza, al esperar obtener méritos por el padecimiento obteniendo un beneficio ya sea aquí en la tierra como tras la muerte. Y en caridad, puesto que la persona acepta la existencia tal cual es por amor a Dios. Dice Juan de Dios definiendo estas virtudes:

*“la primera es la fe que nos lleva a creer todo lo que cree y profesa la Santa Madre Iglesia, y a guardar sus mandamientos, poniéndolos por otra; la segunda es la caridad, virtud que hemos de practicar primero con nuestras almas, purificándolas con la confesión y penitencia, y luego con nuestros prójimos y hermanos, queriendo para ellos lo que queremos para nosotros; la tercera es la esperanza en Jesucristo solo, que nos da la certeza de que a cambio de los trabajos y enfermedades que por su amor pasáremos en esta vida miserable, nos dará la gloria eterna, por los méritos de su sagrada pasión y por su gran misericordia”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

La primera duda que salta a la vista en las cartas de Juan de Ávila es que el enfermo duda del amor de Dios. Si Dios es bueno, ¿por qué envía la enfermedad? ¿Qué he hecho yo para merecer estos dolores o padecimientos? La respuesta es siempre unánime en Juan de Ávila (2003):

*“¿Por qué tiene por enemigo al que la castiga, y sospecha mal contra su Médico? Amor es todo lo que hace el Señor con ella, sino, como no conoce por amor sino al regalo, parecele desamor, como este escrito que el Señor azota al que ama, y que quien ama a su hijo multiplica los azotes”* (pág. 182)

#### 12.1. CAUSAS DE LA ENFERMEDAD EN RELACIÓN AL YO

La explicación espiritual a la causa de la enfermedad, aunque se puede hacer extensible a cualquier otro factor estresante, Juan de Ávila (2003) la encuentra en las siguientes interpretaciones:

### 12.1.1. Causa punitiva

*“el hombre que con la prosperidad está olvidado de Dios torne sobre sí con la pena de la tribulación y con el trabajo abra los ojos que la culpa había cerrado”* (de Ávila, 2003, pág. 677)

Aquello que la persona puede considerar castigo en consecuencia por sus malos hábitos o comportamientos de riesgo se puede convertir en instrumento de salvación; el Maestro observa que la enfermedad puede ser un infierno adelantado en respuesta por los pecados cometidos, sin embargo lo aprecia como una gracia para trascenderse mediante ella, pues cree que hay personas que sin este golpe de suerte no despertarían. En la actualidad, hay pacientes que consideran su enfermedad como un castigo por sus conductas insanas, pero encuentran en ella una fuente de crecimiento y desarrollo personal siendo ella el detonante de su espiritualidad (Camargo, Tosoli y Oliveira, 2013). Se podría interpretar que la autoalienación del hombre le lleva a una desconexión consigo mismo olvidando quién es en realidad, abriéndose mediante la enfermedad a interrogantes desconocidos hasta el momento, potenciando su autodescubrimiento (Winterkorn y Oliveira, 2008). Juan de Dios a lo largo de su vida pudo interpretar ciertos acontecimientos como castigos por su mala praxis, como es el caso de la pérdida de ropa durante la guerra por la cual le condenan a muerte (Castro, 1995). El creía que siendo militar sería feliz, que triunfaría, sin embargo, es ese supuesto error lo que le ayuda a seguir buscando su lugar en el mundo.

La persona que vive en desconexión consigo misma experimenta una dicotomía interna por la cual olvida quién realmente es frente a quién debería ser viviendo un infierno al ser ambos polos contradictorios, puesto que debe negarse a sí misma para crear un personaje ficticio (Rojas, Esser y Rojas, 2004).

*“la causa de nuestros desabrimientos, tristezas y trabajos, no es otra cosa sino nuestra voluntad, la cual querríamos que se cumpliera, y porque no se cumple tomamos pena”* (de Ávila, 2007, pág. 755)

Al igual sucede a una mujer enferma del hospital de Juan de Dios que, por negar algunos aspectos de su historia, tenía comportamientos masoquistas:

*“Había una mujer en el mismo hospital enferma, que sin quietarse daba grandes voces teniendo entero juicio, y decía que la arrastrasen por la plaza de Bivarrambla”* (Castro, 1995, págs. 65-66)

Las manifestaciones del sufrimiento en relación a la autoalienación podrían ser aceptación insuficiente, culpabilidad, disminución de la serenidad, estrategias de afrontamiento ineficaces, ira, no sentirse querido, percepción de sentido de la vida insuficiente o valentía insuficiente, según las características definitorias del diagnóstico sufrimiento espiritual (NANDA-I, 2015). La persona, al creer que la realidad es su percepción, el ego se establece como juez de su experiencia hasta que, en estos momentos difíciles, toda su jerarquía de valores entra en jaque, derribando el ídolo que de sí misma se había creado mediante el autoengaño (Goleman, 1997). La enfermedad u otros acontecimientos vitales difíciles pueden poner de manifiesto nuestra realidad, nuestro ser, contra la máscara inventada y creída, incluso ayuda mediante las emociones que se manifiestan en esa guerra a conocernos por las reacciones, siendo este *castigo* el que la persona debe sufrir para vivir en la verdad, en su verdad.

### **12.1.2. Causa expiatoria**

*“el hombre queda obligado a ser castigado con ellos en la pena de purgatorio”* (de Ávila, 2003, pág. 677)

Esta es la causa expiatoria por la cual la persona se purificaría de los bloqueos que le impiden ser perfecto. Así, aquello que aún la persona debería realizar tras la muerte en el purgatorio como antesala de la visión beatífica, como estado donde la persona se adapta a la suma felicidad, a través de la enfermedad la persona lo podría transcender.

Este significado de Ávila y de la teología cristiana es la vía purgativa de la vida mística y ascética; el iniciado ya en la vida espiritual, a través de la enfermedad encuentra un tiempo fuerte para continuar con lo que en la causa anterior indicábamos (Tanquerey, 1930). A diferencia de la anterior, se puede observar que no hay autoengaño, sólo hay imperfecciones en su autoconocimiento o autocuidado que aún debe mejorar para ser perfecto. Un ejemplo de ello son

actitudes insanas que aún no han provocado una patología como puede ser el consumo de tabaco o alcohol; estos pueden causar un infierno, sin embargo aún la persona está a tiempo de poder prevenir, motivado por los signos y síntomas previos, una enfermedad. Al igual sucede con algunos valores jerarquizados que pueden producir distorsiones sobre su ser.

No podemos considerar la prostitución como una enfermedad, pero es una conducta de riesgo debido a las enfermedades de transmisión sexual a las que se ven expuestos mujeres y hombres, y otras patologías psicosociales derivadas de ellas; especialmente en el S. XVI, donde no existían métodos de prevención y la epidemia de sífilis, Juan de Dios tuvo como uno de sus principales objetivos ayudar a estas mujeres a poder abandonar esa vida de esclavitud y en riesgo de contraer alguna enfermedad, pues las consecuencias eran visibles en algunas mujeres que recogía en su hospital (Castro, 1995). Por ende, a través de la prostitución y por Juan de Dios, podrían no sólo abandonar esa vida, sino dar un cambio cualitativo.

Mientras para algunos las conductas de riesgo serían fáciles de abandonar, no lo son para aquellos que las padecen, ya que son medidas compensatorias a un vacío interno; la persona puede gozar de un sentido vital, quiere dejar dichos comportamientos, pero aún quedan por alumbrar en él ciertos recovecos internos que le impiden avanzar en su mejora del afrontamiento (Kierkegaard, 1969; Rivera y col., 2015). Al igual se podría observar en pacientes recién diagnosticados de Diabetes Mellitus tipo I; al debutar podrían experimentar una crisis de sentido en sus vidas; mudando algunos hábitos, la enfermedad queda sin consecuencias en el organismo, pero para ello es necesario reestructurar los hábitos y los mecanismos internos que lo dificultan o facilitan (Zavala, Vázquez y whetsell, 2006).

### 12.1.3. Causa medicinal

*“algunos tan flacos, que, si estuviesen ricos con los bienes que de mano de su misericordia reciben, y no tuviesen alguna cosa que les abajase, ensalzarse hían con la soberbia y perderse hían de muy livianos” (de Ávila, 2003, pág. 677)*

Esta tercera causa hace alusión a la medicina de Dios, medio por el cual la persona puede sanar heridas. Es paradójico creer que Juan de Ávila encuentre en la enfermedad una terapia sanadora:

*“porque gozases de este abracijo te envié aquel azote; y por sanarte en lo más, te herí en lo que es menos; y por medio de lo que es ira te he hecho participante de mi misericordia”* (de Ávila, 2003, pág. 104)

Todo hombre a lo largo de su historia, especialmente en su infancia, recibe heridas que marcan su ser; estas, a veces, pueden producir comportamientos compensatorios a nivel consciente o inconsciente que produzcan sufrimiento, angustia existencial. Son tan doloras que la persona no mira a ellas por la *voluntad de vivir*, pero sin la reconciliación pertinente con la historia, la persona no podrá vivir en paz. No se trata de eliminar esos episodios experienciales, puesto que es imposible; consiste en reconciliarse, besar esas vivencias, para lo cual es necesario observar y tener necesidad de ello (Cencini, 1986; Bermejo, 2009).

Es aquí donde la enfermedad tiene ese carácter medicinal del que habla Ávila; la enfermedad muestra a la persona su vulnerabilidad, su finitud, y es en esos momentos, si son aprovechados, donde la resistencia de la soberbia se podría vencer por la humildad del momento en el que se vive. Sin resistencia al yo verdadero, la persona podría releer su historia tal como es, y en gratuidad, besar esas llagas reconociendo en ellas el yo, libre de todo condicionamiento, pues esas marcas del pasado son el mismo yo singular. Así, integradas las heridas en la mismidad del hombre, trasciende su ser reconociendo su ser enfermo, tanto en el cuerpo como en el espíritu, pero sano por unificar al ser en una única esencia (Grün, 2001). Esta es la experiencia del *enfermo sano*, una persona que a través de la enfermedad física se sobrepone al mal que padece por tener un mayor bien, una persona que se unifica en torno a su ser y que sabe aprovecharse de la situación para continuar en su proceso de desarrollo hacia la salud total (Torralba, 1998; Bermejo, 2014). Así refiere Juan de Dios en una de sus cartas que *“algunas veces permite que pasemos trabajos y angustias, todo es para nuestro provecho”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583). Y así mismo concibió su hospitalidad donde su primer objetivo era *“traer un médico espiritual”* antes que para el cuerpo para, por el cuerpo, sanar el alma (Castro, 1995, pág. 33).

Es de resaltar la importancia dada por Juan de Ávila (2003) a la sanación de las estructuras internas del ser humano puesto que *“del cual tormento muchas veces*

*redunda al mismo cuerpo*" (pág. 578) agravando sus síntomas, o bien generando procesos patológicos mediante los cuales el espíritu está gritando por ser cuidado.

Hasta el momento nos hemos guiado por una carta de Juan de Ávila donde indica sus significados de la enfermedad. En ella indica haber cinco motivos pero la carta no ha llegado completa. Por este motivo, según estudios de Morán (1951), podemos apreciar en sus cartas los dos restantes para completarlos.

#### 12.1.4. Causa fortificadora

*"aún Séneca dijo que el varón fuerte también tiene en qué ejercitar su fortaleza en la cama padeciendo enfermedades, como en el campo ejercitando la guerra. Porque la principal parte de la fortaleza es sufrir más que acometer"* (de Ávila, 2003, pág. 105)

En Enfermería bien sabemos que la capacidad de afrontamiento de una persona ante los factores estresantes es fundamental en el continuum salud-enfermedad; Lazarus y Folkman (1984) lo definen como el esfuerzo cognitivo-conductual para hacer frente a agentes estresantes pudiendo estar orientada la energía hacia la emoción que producen o bien hacia el elemento en sí. La virtud que facilita el afrontamiento es la fortaleza, la cual es la cuarta causa por la que Ávila afirma que la persona enferma.

Aquino (2001) define la fortaleza como una virtud por la cual hay firmeza interna, la cual ayuda a sobrellevar cualquier obstáculo moderando el temor y la audacia, especialmente los más complejos. El mismo Juan de Dios la define como:

*"La fortaleza nos dice que hemos de ser fuertes y constantes en el servicio de Dios, recibiendo con rostro alegre los trabajos, fatigas y enfermedades, como hacemos con la prosperidad y el consuelo, y dando gracias a Jesucristo por lo uno y lo otro"* (Martínez-Gil, 2006, pág. 589)

Como cualquier virtud, esta se adquiere por el hábito de la repetición, pudiendo convertirse la enfermedad en un ejercitatorio.

*"Gozaos en el fuego de la tribulación, para que seáis fuerte como ladrillo y no flaco como adobe de barro, que luego se deshace en el agua"* (de Ávila, 2003, pág. 135)

Con esto Ávila invita a los enfermos a aumentar su capacidad de afrontamiento, como si el paciente fuera diagnosticado de una disposición para mejorar el afrontamiento (NANDA-I, 2015), pues como se conoce en la actualidad en la profesión enfermera, a mayor fortaleza, menores son los niveles de ansiedad ante la enfermedad y mayor adaptación a la misma (Zavala y Whetsell, 2007).

La persona al recibir la noticia de un diagnóstico puede experimentar una crisis de sentido, una falta de interés por su vida, impidiendo la adaptación a la nueva situación; similar a esta situación, existen pacientes que ya enfermos no participan de sus cuidados por ese mismo motivo. Esto último se observa claramente en una carta de Ávila (2003) a un enfermo, el cual no participaba de sus cuidados, sin voluntad para comer e hidratarse y luchar en su padecimiento por retornar a la no enfermedad. Por eso él compara la enfermedad con una guerra, pues la persona debe hacer frente a su voluntad y a sus emociones a través de la virtud de la fortaleza para rehabilitarse de su mal, de tal forma que tras su curación la persona haya conseguido una mayor fortaleza para la guerra de la vida. Le indica a Juan de Dios mientras estaba en el Hospital Real:

*“Ensayaos hermano Juan ahora que tenéis tiempo para cuando salgáis a pelear contra los tres enemigos, por el mundo, y confía en el Señor, que no os desampará”* (Castro, 1995, pág. 25)

#### **12.1.5. Causa probatoria**

*“se prueban los amigos verdaderos, y donde se descubren los fingidos”* (de Ávila, 2003, pág. 457)

Esta última causa es la probatoria; en ella se evalúa el grado de perfección en el cual está la persona. Mientras todo es favorable, la persona no puede demostrar sus virtudes; sin embargo, es en los momentos de sufrimiento, especialmente en aquellos que hay dolor físico, donde sale a relucir sus cualidades espirituales, pues *“algún día se había de probar la obediencia que le debemos, porque no fuese obediencia de nombre”* (de Ávila, 2003, pág. 571).

Pero sea cual sea la interpretación de la causa por la que la enfermedad y el dolor acecha la vida de la persona, esta debe de hacer un acto voluntario por el cual



aceptar padecer. El mal causa tristeza pero no tiene por qué desembocar en el sufrimiento, como bien indica Aquino (Torralba, 2007); todo depende del *sentido* y la integración de la realidad en la vida de la persona. El hombre puede negar la realidad, rechazarla, pero la verdad continúa y rodea a la persona, siendo el único acto a realizar ante el agente estresante la aceptación para, ya que no se puede eliminar, convivir con él.

El sentido dado a la enfermedad en Juan de Ávila es Cristo enfermo; en Él descubre todas las enfermedades y dolores que una persona puede padecer, siendo estas aceptadas por Él por amor a Dios y a los hombres. La cruz de Cristo se ha convertido en el cristianismo el símbolo de cualquier tipo de padecimiento y el inicio del sentido del sufrimiento:

*“¿Y quién es aquel que te ama, y no te ama crucificado? En la cruz me buscaste, me hallaste, me curaste y libraste y me amaste, dando tu vida y sangre por mí en manos de crueles sayones; pues en la cruz te quiero buscar y en ella te hallo, y hallándote me curas y me libras de mí, que soy el que contradice a tu amor, en quien está mi salud. Y libre de mi amor, enemigo tuyo, te respondo, aunque no con igualdad, empero con semejanza, al excesivo amor que en la cruz me tuviste, amándote yo y padeciendo por ti, como tú, amándome, moriste de amor de mí. Mas ¡ay de mí, y cuanta vergüenza cubre a mi faz, y cuanto dolor a mi corazón!; porque siendo de ti tan amado, lo cual muestran tus tantos tormentos, yo te amo tan poco como parece en los pocos míos”* (de Ávila, 2003, pág. 269)

Como se observa, la cruz es la expresión de la *“muerte del parecer y voluntad propia y de las racionales pasiones”* (de Ávila, 2003, pág. 552), pero no en el sentido estoico para ser impasible; esta cruz está en clave de amor, como ya veíamos en la necesidad de sentido. El hombre que es amado en la imagen de Cristo crucificado, descubre su poquedad frente a Él y se enamora de este amor, lo que se llama *Redamatio*, y de ahí comienza a querer obrar para Él crucificando su ser. Y habiendo elegido su dios el camino del padecimiento, el enamorado de Él no puede huir del mismo, *“ande en cruz, pues todo Cristo anduvo en ella”* (de Ávila, 2003, pág. 553). Con ello, ante cualquier tormento, la persona mira a Cristo en la cruz, y sus dolores, y todo se hace liviano, queda la persona consolada y reconfortada para continuar en

el camino de la aceptación de la realidad; y no sólo eso, sino amando en ella por haber sido amada en ella. Dice Juan de Dios:

*“es un símbolo de la cruz que han de llevar todos los que quieran salvarse, cada uno como Dios disponga y según la gracia recibida”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Esto lleva a la unión de voluntades, es decir, el paciente acepta el presente, y, más que aceptar, ama lo que le ocurre. Ciertamente en las cartas que escribe Juan de Ávila a los enfermos vienen a colación de esa carencia de sentido, siendo el Maestro un mero interlocutor de la espiritualidad de la época ayudándoles a encontrar significado a lo que le está aconteciendo. En cuanto unos no lo aceptan por carecer de sentido existencial y sufren, el enfermo que acepta el padecimiento, sea cual sea la causa por la cual cree el enfermo que se le ha enviado, obtiene unos beneficios en el espíritu, lo que también es una motivación para abrazar la cruz como objetivo.

Como indicábamos, el Maestro cree que la soberbia del hombre es un motivo por el cual la persona recibe de Dios la enfermedad; por esta imperfección, el hombre se cree fuerte y todopoderoso engañándose respecto a su verdad, que es su vulnerabilidad y contingencia. Así, uno de los beneficios que se podrían obtener es la humildad.

La enfermedad y el dolor, como el resto de males, tienen su propia pedagogía, entran en la casa de puntillas y en silencio hasta que, una vez invadida, maniatan a su dueño apoderándose de su propiedad. Mientras el hombre era amo y señor de su existencia, creyendo ingenuamente que era inmortal, la enfermedad y el dolor hablan de finitud, debilidad; todo el tiempo la persona es y ha sido cuerpo pero la voluntad de poder lo silenció siendo ahora, por su vulnerabilidad, un mendigo de voluntades ajenas a la propia (Bárcena y col., 2004).

*“por ese fuego ha de pasar, para que vea y entienda y tome con sus manos quién es, quién sería, y se torne polvo y ceniza en sus ojos, y desconfíe de toda su habilidad y fuerza, y así, pobre y llagada, ha de aprender ser mendiga, importunando las orejas de Cristo, pidiéndole alguna limosna”* (de Ávila, 2003, pág. 409)

El hombre, tras el golpe asestado por la vida, se siente impotente en su realización, atado de pies y manos, sin libertad. Sólo queda una última libertad, la

actitudinal como *homo patiens* (Miramontes, 2013). Juan de Dios, en su estancia en el hospital se sentía en una “*prisión, olvidado de todos*”; es a través del sentido religioso donde se siente consolado y fortalecido pues “*con esto viviré contento y esperaré no me faltará su socorro*” (Castro, 1995, págs. 25-26).

## 12.2. AFRONTAMIENTO DEL SUFRIMIENTO

En contraposición al modelo de Juan de Dios, el modelo heroico de afrontamiento del sufrimiento muestra externamente la creencia en la totipotencia del hombre que puede vencer cualquier límite. Sin embargo, la verdad se impone frustrando toda clase de posibilidades ante la *cual* sólo se admite la precariedad (Bárcena y col., 2004).

*“tiene cuidado de enviarnos algunas tribulaciones para que veamos nuestra flaqueza, y nos desengañemos si por fuertes nos teníamos, y veamos la fortaleza que Dios nos da para alegremente sufrirlas, y conozcamos cuan poderosa es su mano, que en vasos tan flacos pone virtud, y cuan bueno es, pues nos hace ganar en los males”* (de Ávila, 2003, pág. 251)

Si observamos las fases del duelo, se podría afirmar que toda persona que recibe una mala noticia, al carecer de conciencia de su vulnerabilidad, experimenta negación, ira y *depresión*, hasta que llegado a la fase de pacto y aceptación y la persona se rinde ante la voluntad ajena (Kübler-Ross, 1969). Esta resistencia a la verdad proviene de una carencia de esta virtud por su *voluntad de vivir*; sin embargo, sin la humildad necesaria, la persona podría sumirse en una espiral de sufrimiento enfrentándose a la vida de una manera irracional desde el heroísmo al victimismo (Bárcena y col., 2004).

Otro de los beneficios es la capacidad de obedecer que proviene de la humildad. Como ya indicábamos en la necesidad de obedecer, la persona enferma, por su estado, delega la toma de decisiones en manos del personal socio-sanitario por su carencia de conocimientos o bien por su estado de dependencia frágil. Mientras el principio bioético de autonomía reconoce la responsabilidad y libertad del paciente en cuanto a sus cuidados y tratamientos, la mayoría de pacientes se someten a los mismos por pura obediencia irracional al desconocer el arcano sanitario (Alarcos, 2002). Sin embargo, en su faceta existencial, ¿la persona obedece

a las exigencias de la vida? A esto se refiere el beneficio de la obediencia; mediante la enfermedad la persona ejercita la humildad por la que la persona se abandona a la existencia confiadamente sin razonar el porqué de los acontecimientos. El hombre no quiere someter su ser, pues sería una nueva amenaza ante las exigencias de la vida, por lo que podría experimentar terror, como bien indica Kierkegaard al tratar el sufrimiento del bíblico Abraham (Kierkegaard, 2008). En el sentido religioso, Dios está probando al hombre para ver si sacrifica lo único que posee que es el *ser* mediante la obediencia.

*“serán semejantes a Abraham, que quería matar a su unigénito por la obediencia de Dios, no curando de lo que su sensualidad deseaba. Y el dolor natural, que en estos trances se pasa, débese sufrir con paciencia; el cual aún no irá sin galardón, pues que el Señor ordenó el dicho amor, y por amor de Él se vencen, como quien padece martirio”*  
(de Ávila, 2007, pág. 751)

En esto la persona debe vivir ciegamente, frenando la mente que interroga constantemente e intenta analizar cualquier experiencia en base a causa-efecto. Es la libertad mental lo que capacita a la persona a adentrarse en un océano desconocido pero que conoce cuál es el puerto.

*“Señora, no cure de su propio juicio, sino viva en fe; no escudriñe, sino a ojos cerrados fíese de Dios; cate que en la hora que quisiere ella aquesto o aquellos, sale de la obediencia del Señor, el cual quiere que con perfecta subjección nos subjectemos a Él, sin preguntarle por qué nos lleva por tal o tal camino, sin murmurar de Él por qué nos sacó de Egipto y trujo a desierto de tanta aspereza y amargura. Conviene al hombre tornarse ciego, y más que ciego, por seguir a Dios; tornarse necio para seguir al que todo lo sabe. Y la sabiduría de los santos consiste en negar su parecer y su voluntad y seguir a ojos cerrados la de nuestro Señor. Y si alguna vez les venía su propio juicio a decir: «Recio camino es este, errado va, mejor fuera por aquí o por allí», desechaban este pensamiento como habla de la serpiente, que pregunto a Eva: ¿Por qué os mando el Señor que no comiédes de este árbol? A lo cual si ella respondiera: «Yo no soy juez para juzgar los caminos de Dios, sino sierva que ha de obedecer su voluntad con santa simplicidad», no cayera en lo que cayó”* (de Ávila, 2003, págs. 414-415)

Este es el carácter sacrificial de la enfermedad por el cual la persona se ofrece a Dios en imitación de Cristo, por Cristo y en Cristo. El paciente atribuyendo este sentido a la enfermedad obtiene fuerzas al ver que su vida actual presenta una función tanto individual como social. Si con la pasión y muerte de Cristo Dios se ha reconciliado con la humanidad, la persona a través de sus padecimientos se puede incorporar a ese sacrificio añadiendo mayores méritos, purgando sus pecados y purificando los de sus prójimos, como bien se indicaba en los orígenes de la enfermedad (Tanquerey, 1960). Dice Juan de Dios:

*“así es conveniente que el alma, que es una joya de tanto valor, se aparte de los deleites y placeres desordenados de la tierra y quede sola con Jesucristo para ser purificada en el fuego de la caridad, con trabajos, ayunos, disciplinas y ásperas penitencias: de este modo se ganará el aprecio de Jesucristo y aparecerá en todo su esplendor ante el acatamiento divino”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

En el terreno sanitario este beneficio se observa plausiblemente en las donaciones de órganos o de hemoderivados; la persona se sacrifica por la consecución de un bien en otra persona, la cual puede ser que el donante crea que no es digna de su órgano o sangre; sin embargo, el donante se sacrifica por algún motivo, quizás la limpieza de su conciencia mediante el altruismo o por puro amor al otro desconocido pero necesario.

A lo expuesto debemos añadir que las virtudes se ejercitan, como bien indicábamos. Mientras para la vivencia de la enfermedad y el dolor el Maestro encuentra en la fe, esperanza y caridad, una fuente de sentido existencial, a su vez estas se ejercitan pudiendo desarrollarse.

En cuanto a la fe, Juan de Ávila (2003) propone la misma creencia católica hegemónica de la España de su tiempo. Esta fe cree que Dios ama al hombre y cuida de cada persona, por eso prescribe la fe en los momentos de oscuridad donde parece que todo es un sindiós. Sin embargo, aceptar que Dios ama al hombre en momentos dolorosos no es fácil, es una lucha contra la razón humana. Por eso indica que es un combate del cual, tras salir de él, la fe se ve robustecida al experimentar su ayuda:

*“Y por eso permite Dios que sus siervos entren muchas veces en estos peligros, para que, viéndose librados maravillosamente por la mano de Dios, cobren ánimo para otras*

*veces, esperando el favor de Dios, al cual sintieron fiel en la tribulación pasada, y así vaya su fe adelante” (de Ávila, 2003, pág. 563)*

En este mismo fragmento se hace plausible la necesidad de la virtud de la esperanza, pues si no se espera nada, no puede haber virtud. La persona espera ser, seguir existiendo (Bermejo, 2012), y en cuanto le acechan amenazas, ese ser se ve constreñido pudiendo entristecerse (Torralba, 2007) si no hay posibilidad de librarse, entrando pues en una fase de desesperanza, la misma angustia de Kierkegaard (García, 2013). Según este autor, en la desesperanza, el hombre ya no puede ser y se ha perdido a sí mismo, es estar viviendo la propia muerte; de ese estado solo libra la fe, de ahí que las virtudes vayan las tres juntas. Cuando nada tiene esperanza, la creencia en una fuente superior hace al hombre esperar una reconstrucción integral, de ahí la idea de cielo, el deseo de plenitud del hombre. El autor no hace alusión a recuperar lo perdido, cree que esto es imposible, sino que indica una resurrección, nacer a algo nuevo desde lo que aún perdura, y esto es a partir de la esperanza que surge de la *voluntad de sentido*, de dar un significado a su estado actual. Para Juan de Ávila (2003) eso es el mismo infierno, el estar desintegrando su ser pero siempre con la esperanza de ser restituido si se pasa la desesperanza con el sentido supraterráneo .

En los momentos de enfermedad, la persona tiene esperanza en la curación pero no siempre es posible mantenerla, y más cuando esta enfermedad es terminal. Esto a veces lleva en Enfermería a poder diagnosticar de desesperanza r/c deterioro de la afección fisiológica, pérdida de confianza en los valores trascendentes o pérdida de confianza en el poder espiritual (NANDA-I, 2015). En esos momentos, la esperanza en una curación se trunca y la persona se podría sentir frustrada replanteándose si es pertinente esperar algo de la vida. ¿Cómo devolver la esperanza a las esclavas sexuales del S. XVI? ¿Habría alguna esperanza para ellas? La respuesta es afirmativa al ver la obra de Juan de Dios, exhortándolas a tener esperanza contra toda esperanza (Castro, 1995).

En cuidados paliativos uno de los objetivos principales es aliviar el dolor físico, puesto que este, en la gran mayoría de pacientes, es percibido como una de las mayores amenazas al ser incapacitante. Incluso el dolor contribuye a la solicitud de la eutanasia puesto que, con este síntoma, la persona pierde la esperanza, no

puede esperar nada de la vida, puesto que el enemigo está en su mismo cuerpo inundando todas las dimensiones (Krikorian, 2012).

Ciertamente, tal como indicábamos, puede ser que no se pueda restaurar lo que se ha perdido o se va a perder, pero sí se puede mediante el sentido re-crear aún la vida (Benito y col., 2008). Cuando rehabilitaba Juan de Dios a las mujeres que habían ejercido la prostitución, aunque hubiera secuelas en su cuerpo por alguna enfermedad, buscaba su reinserción en la sociedad, según *“a lo que se inclinaba”*; no sólo incita a la esperanza en salir de la esclavitud, si ese era su deseo, sino que hay una esperanza mayor que era ser una mujer nueva, una vida nueva (Castro, 1995, págs. 40-41).

Juan de Ávila (2003) indica que en la misma enfermedad la esperanza no sólo mueve a la persona a través de una fuerza interior que tiende hacia el futuro, sino que durante ella la esperanza es ejercitada pudiendo desarrollarse y acrecentarse, siendo *“Él en quien esperamos, y Él sea lo que esperamos”* (pág. 233). Por eso dice Juan de Dios:

*“Hija, confía en el Señor que el que te ha alumbrado el alma, te dará remedio para el cuerpo”* (Castro, 1995, pág. 39)

Para Laín (1958), uno de los requisitos para la esperanza es la paciencia, y viceversa. Esta otra virtud es el puente entre el presente y el futuro; se espera porque hay paciencia, y hay paciencia porque se espera algo, así la esperanza se acrecienta y se fortalece (de Ávila, 2003). En medio de las pedradas y el lodo, Juan de Dios nunca dejó de esperar pacientemente, y todo por un sentido que era cumplir su deseo de padecer algo por Cristo; de modo que estas virtudes se fueron incrementando en él con su ejercicio, *“no se hartaba de oprobios, ofreciendo con alegre rostro (sin quejarse ni contradecir) su cuerpo a las pedradas y golpes”* (Castro, 1995, pág. 22).

Un último beneficio en cuanto a las virtudes es la caridad, el amor. De ella ya hablamos en la necesidad de sentido como máxima expresión del significado que Juan de Ávila y Juan de Dios atribuían a sus vidas, y así las predicaban con palabras y obras. Sin embargo, es necesario el especificarlo en los momentos de dificultad como es el caso de la enfermedad.

Fue a través de la pasión y muerte, por amor, por lo que Cristo resucitó, según la teología católica y las creencias renacentistas españolas; es decir, a través de la enfermedad, el dolor y la muerte, la persona puede ser amada y así, amando, poder resucitar continuando su vida en lo trascendente. De ahí que no encuentran en la cruz un instrumento de tortura aunque sean momentos dolorosos y complicados, sino descubren en ella un camino para estar ya en Dios y verle tras la muerte.

*“Y pues Cristo con amor le visita, V. S. con amor le salga al camino, y le offrezca de buen corazón los trabajos de la enfermedad, los quales Él recibirá como un muy precioso don, assí por ser cosa qu[e] mucha duele”* (de Ávila, 2003, pág. 104)

Una tónica en la obra de Juan de Ávila (2003) es que insiste en que durante los momentos de dificultad no solo se pone de manifiesto si la fe es de verdad o una farsa, sino que es una oportunidad para amar, puesto que es en los momentos difíciles donde mayor amor se muestra a las personas que amamos, o en los momentos en los cuales más necesitamos ser amados, siendo ambos necesarios en relación a la virtud que es donación.

*“Offreceos á padecer dolores y fuegos por honra de Aquel que por vos los sufrió: y quanto mayores fueren, por más ciertas prendas las tened del amor entre Cristo y vos. E pedilde que os esfuerce á padecer y no que os lo quite, y será un purgatorio con que quedéis apurada delante de Dios, y seros ha compañía la cruz de vuestro amado Señor, que es la cosa que más sus amadores deven dessear, y quedaréis como oro en crisol, tanto más resplandeciente quanto más fuistes atribulada. Mirad que qualquier amador ha de passar algo que duela por amor de su amado”* (de Ávila, 2003, págs. 118-119)

Por este amor, que va creciendo conforme más ama, la persona entra en un nuevo sentido de su vida, el del martirio, pues *“éste haze sufrir deshonoras sin las sentir, y saca á uno de sí como el vino al borracho”* (de Ávila, 2003, pág. 148). A varios enfermos les recuerda que la enfermedad también es una forma de martirio, pues amar cuando no se tienen fuerzas, y la fe se tambalea, es una forma de combatir contra su propio ser (Esquerda, 1993). Y de ahí *“que en esto se parece el amor, que el que lo tiene no busca á sí m[i]simo, sino á solo Dios, y su voluntad”* (de Ávila, 2003, pág. 148).

*“Quien, mirando a ti, amare a sí y no a ti, grande injuria te hace. Quien, viéndote tal, huyere de lo que a ti lo conforma, que es el padecer, no te debe perfectamente amar,*



*pues no quiere ser a ti semejable. Y quien tiene poco deseo del padecer por ti, no conoce a ti con perfecto amor; que quien con este te conoce, de amor de ti crucificado muere, y quiere más la deshonra por ti que la honra ni todo lo que el engañado y engañador mundo puede dar”* (de Ávila, 2003, págs. 269-270)

En este amor no hay egoísmo, no se busca la persona a sí misma ni actúa por un beneficio, ni si quiera por el cielo o evitar el infierno; para Juan de Ávila el amor es amar, es donarse a Dios y al otro, y en la enfermedad y el dolor, al ser más vulnerable, puede, mediante la meditación de la pasión, ser consolado al creer ser amado y, asombrándose y en actitud de gratitud, amar más. La persona entra en un estado de indiferencia ante la vida, todo lo asume como bien y toda amenaza desaparece, vive sin miedo al considerarlo todo un gesto de amor, por lo que el sufrimiento no existiría; todo tiene un sentido:

*“Y si buscáis, como creo que buscáis la voluntad de Dios puramente, ¿qué más se os da estar enfermo que sano, pues que su voluntad es todo nuestro bien?”* (de Ávila, 2003, pág. 445)

En medio de fuertes dolores, Juan de Dios decía que una de las cosas que se deben a Dios es el amor *“porque es nuestro Padre celestial y merece que le amemos sobre todas las cosas del mundo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589), y bien que lo manifestó durante toda su vida, especialmente tras su conversión, cuando *“la caridad crecía en Ioan de Dios”* (Castro, 1995, pág. 35). Haciéndose pobre por los pobres, no escatimó en vestir como ellos y padecer lo que ellos mismos padecían, por lo que iba descalzo y descaperuzado tanto en invierno como en los duros veranos de Andalucía. Vivió anonadado; más que ser Juan de Dios quien amaba podríamos hablar de que era la caridad quien poseía a este hombre aceptando la vida, cumpliendo con lo que él estipulaba como voluntad de Dios, siendo esta caridad *“madre de todas las virtudes”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590).

Si la persona, tras aniquilar su voluntad por hacer la que creen de Dios, encuentra la realización de sus deseos y pasiones en el momento presente sin aceptar los recuerdos del pasado ni las proyecciones hacia el futuro, esta experimenta su felicidad, aunque en el hoy haya padecimiento de enfermedad o dolor, pues todo es tal cual debe ser; esto es la aceptación total, el estado sublime donde el hombre encuentra la paz. Nadie desea una enfermedad ni sería de cordura

mental el desearla; no obstante, si esta aparece en la vida del hombre, el Maestro lo que indica es su aceptación como parte de la vida, como parte de su biografía y por tanto, al ser él mismo, no debe parecer en nuestro ser como una verdadera amenaza (de Ávila, 2003). Dice el Maestro:

*“Mas esto quitado, ¿qué cosa puede venir que nos pene, pues no nace la tristeza de venir el trabajo, mas de no querer que nos venga?” (de Ávila, 2007, pág. 755)*

A diferencia de otras filosofías que promulgan la anulación de los deseos del hombre al ser la causa del sufrimiento, la mística sublima los deseos, los trasciende, pues considera que es humano el desear; así, deseando aceptar los fenómenos que ocurren en el presente, la persona se mantiene impasible y sigue deseando el adaptarse a cada uno de los factores estresantes de la existencia. Al no haber ninguna meta propia, no hay posible frustración, por lo que no habría sufrimiento, siendo el sentido eterno sobrenatural lo que guía al hombre (Schopenhauer, 1987).

*“que nos haga ser amadores de Dios y aborrecedores de nos, y, como dijo San Agustín, que nos de lo que nos manda y nos mande lo que quisiere, porque de este modo acertemos a cumplir su santa voluntad y sufriremos sin pesadumbre aun aquellas cosas que parecen imposibles al humano entendimiento” (de Ávila, 2003, pág. 664)*

Todo lo dicho en relación a la enfermedad y el dolor se puede hacer extensible a otros factores relacionados del diagnóstico sufrimiento espiritual, especialmente a pérdidas de la función de una parte del cuerpo, pérdida de una parte del cuerpo, y régimen terapéutico (NANDA-I, 2015), pues todas hacen relación a la pérdida de un bien y la percepción de un mal. A continuación indicaremos algunas especificidades a colación de otros factores relacionados.

### 12.3. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL POR DEPRIVACIÓN SOCIO-CULTURAL

Otro de los elementos que pueden desarrollar sufrimiento en la persona es la privación sociocultural. Este concepto engloba una serie de elementos que impiden el desarrollo integral de la persona derivado de la pobreza económica y/o cultural de su entorno. En relación a la pobreza y la marginalidad, hemos ido describiendo a lo largo del trabajo sus inconvenientes e influencias en la salud,

puesto que estos factores pueden restringir la independencia en prácticamente todas las necesidades espirituales y bio-psico-sociales.

Como bien indicábamos, la privación sociocultural es causa de enfermedades, y estas son necesarias prevenirlas (Scheper-Hughes, 1997); la corporeidad manifiesta lo espiritual, de lo que es necesaria la educación cognitivo-conductual a través de los valores que pueden promover la salud integral, aunque como bien sabía Juan de Dios, la atención debe comenzar por el cuerpo para llegar al alma.

Las personas con las que trata Juan de Dios podrían presentar sufrimiento espiritual r/c privación sociocultural m/p separación del sistema de apoyo; la familia portuguesa exiliada no contaba con recursos y padecían el mal de la honra al ser pobres vergonzantes. Dice Castro (1995) que *“todos cayeron malos. Lo qual fue causa de acabar de gastar lo poco que traían y verse en suma necesidad”* (pág. 10). Por otro lado, nos informan por varios medios que los pobres de Granada no contaban con ningún tipo de ayuda oficial, viviendo en la absoluta precariedad. Posiblemente, Juan de Dios no podía eliminar la causa de su sufrimiento pero sí paliarlo, como bien lo realizó en Ceuta con la familia vergonzante colaborando con ellos mediante ayudas económicas, y al igual en Granada mediante su hospitalidad; incluso si alguno por su enfermedad no podía andar, siendo esta pérdida de la función de un miembro o pérdida de un miembro también fuente de sufrimiento al aumentar la dependencia de otro, Juan de Dios se lo *“echaba a cuestras”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 143). Estas personas no eran libres, por uno u otro motivo, no tenían opciones para salir de su estado de miseria, no contaban con recursos sociales para solucionar sus problemas; sólo contaban con la caridad de las personas y la reforma de Juan de Dios.

Juan de Ávila hizo hincapié en la educación, especialmente de niños. Escribiendo al arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero, le hace saber que en su escuela de doctrinos cuentan con 500 niños y 20 niños huérfanos, *“muchos de estos andaban con ladrones, siendo espías para hurtar”* (de Ávila, 2003, pág. 654).

*“algunos de ellos se habían de quedar como animales, e a duras penas se supieran santiguar, y, sin esto, se le ponen muy buenas costumbres, que aun jurar en buena fe no se les consiente”* (de Ávila, 2003, pág. 654)

Si esto que relata Juan de Ávila se puede extrapolar a la población infantil de la España del S. XVI, deberíamos indicar que en su mayoría se hallaba desatendida y destinada a una vida en condiciones limitantes. A través de la escuela, estos niños comienzan a forjarse un futuro como un oficio, servicio en alguna familia adinerada, o incluso carrera eclesiástica; a su vez estos niños se convierten en educadores de otros niños, como bien indica Ávila, generando salud en su población. Dice el Maestro que con esta obra se logra impedir *“hurtos, y muertes, y pecados, y ganar tantas almas de ellos y de otros”* (de Ávila, 2003, pág. 655). La finalidad y necesidad de la educación la halla en hacer buenos ciudadanos, de ellos depende el futuro, y si no se les facilita el aprendizaje y se incluyen en su comunidad, se favorecería la pobreza con sus respectivos problemas sociales; resalta la necesidad de maestros bien formados y con vocación, no solo a aprender sino a educar, encargando también esta tarea a los religiosos para su educación ético-moral, lo cual también prevendría el sufrimiento aumentando el afrontamiento. En sintonía con Vives (1997), Juan de Ávila observa que la pobreza es fuente de pasiones desordenadas y corrompe la sociedad y a sí mismos, siendo una injusticia social el no incluir a estas personas. Es de resaltar que la pobreza comienza a considerarse una amenaza por las clases privilegiadas, lo cual les desarraigaba de la comunidad, por lo que al poner a su disposición recursos educativos, podría contribuir a ser más y mejores personas sin ser rechazados y reclusos a una vida de padecimientos, como podría ser las medidas correctoras de prisión de la época (Rheinheimer, 2000).

Pero esta tarea no sólo la encarga a estos personajes sociales, sino que responsabiliza a los padres y a toda la población local, la cual debe favorecer su desarrollo y deben de actuar como vigías. En cuanto a esto último, es de resaltar como encarga al arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero el suministro de recursos materiales para la educación mediante las donaciones de los ricos, ya no solo de niños sino también de adultos (de Ávila, 2003). De este modo, a través de la educación, y esta integral, no sólo aprendizaje, se desarrolla la inteligencia espiritual, aquella por la cual la persona encuentra un sentido a su vida, potenciando la libertad y responsabilidad, favoreciendo su *ser-en-el-mundo* y en el tiempo (Torralba, 2010).

## 12.4. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL POR ALIENACIÓN

La alienación o alienación social pueden ser también causas del sufrimiento espiritual. Según Lopes, Campos, Souza y Souza (2010), la expresión de alienación es una de las características definitorias más empleadas para el diagnóstico sufrimiento espiritual, por lo que se estima la relevancia de ésta como causa. La palabra alienación proviene de enajenar<sup>3</sup>, es decir, de estar fuera de sí. En el caso de autoalienación hace referencia a que la persona está fuera de su realidad, de su verdadero yo viviendo en un engaño, como describíamos antes; alienación social hará referencia a que la comunidad de personas vivirán un engaño común, como puede observarse en los movimientos de odio, como puede ser la xenofobia o cualquier tipo de fascismo. En ambos casos, la persona o personas viven negando la realidad y la verdad, ya bien sea sobre sí o sobre el grupo, como mecanismo adaptativo.

Así, uno de los agentes alienantes podría ser la religión, y así lo sabe Ávila. Había muchas personas que por represiones o por pasividad vivían una idea para amortiguar la realidad, para cubrir una carencia. Sin embargo, el Maestro lo que intenta en todo momento es vivir en la verdad, en la de cada uno, aceptando la realidad tal cual. Claro ejemplo es en una de sus cartas donde una señora se había instalado en la tristeza creyendo que esa conducta era la adecuada y necesaria, siendo simplemente una dominación de su ego (Freud, 1915); sólo estaba buscando en Dios lo que quería encontrar para satisfacer una necesidad que ella misma no podía satisfacer ni aceptar. Ante esto, el Maestro le recomienda no buscarse a sí misma en la religión, no buscar su satisfacción, sino le recomienda aceptar la vida tal cual es, disfrutando de ella en la alegría sin anclarse a ella en el justo medio. A fin de cuentas, lo que intenta es que la persona busque a Dios, no una religión a su medida donde el dios sea ella misma (de Ávila, 2003). Dice en esta carta:

*“Y repítolo esto otra vez, porque no sea vuestra señoría como muchos, a quien finalmente se les persuade que deben huir de la demasía del gozo, porque no ofendan al Señor y no hay quien los pueda sacar del pozo de la tristeza, pareciéndoles no correr peligro ni hacer mal con estarse en ella [...] si toman la tristeza sin regla o medida y sin obediencia de Dios, no lo hacen sino por cumplir en ello su propia voluntad. Y*

---

<sup>3</sup> Pérdida de la razón o sentidos por factor estresante intenso

*siendo esta la raíz, tan desagradable es al Señor, como cuando toman los grandes placeres por la misma voluntad” (de Ávila, 2003, págs. 172-173)*

Al igual ocurre al contrario, cuando la persona se desprecia y niega a Dios por creer que no es digna de ser amada:

*“Cierre vuestra señoría las orejas a las muchas pláticas que el demonio y su propio corazón le trujeren, diciendo: ¿para qué me quiere a mi Dios llena de tanta inhabilidad para el bien, tan sin provecho para él y, en fin, con tantas faltas, que yo misma me aborrezco a mí y que juzgo ser cosa muy justa que Dios no me ame? Porque todo esto es cosa de no conocer los tesoros de la bondad de Dios ni el secreto de su voluntad” (de Ávila, 2003, págs. 378-379)*

Parece ser que esta mujer se encontraba dominada por pensamientos negativos hacia sí misma a causa de su estricta moral, por lo que se puede intuir por la respuesta de Juan de Ávila *culpabilidad*. Esta manifestación que aleja a la persona de su espiritualidad la llama *escrúpulos*; fruto de un rigorismo, fanatismo, la persona se juzga según su criterio estableciendo unas conductas exageradas por represión inconsciente al creer en una idea errónea de un dios juez castigador fruto del temor (Esquerda, 1999). Es el caso de Juan de Dios tras la conversión al islam de su compañero de trabajo en Ceuta; culpándose por ello, sin poder resistir ese pensamiento erróneo, lo hizo suyo creyéndose incapaz de salvarse, siendo este uno de los episodios de su vida que ponen de manifiesto su sufrimiento en la biografía de Castro (1995), manifestado por desesperanza, temor, ansiedad, culpabilidad, no sentirse querido, disminución de la serenidad y alienación (NANDA-I, 2015). La persona no reconoce su vulnerabilidad, la niega y la reprime, y ante su incapacidad para aceptarla se exige. Dice el Maestro:

*“Los escrúpulos de las confesiones son tentaciones del demonio para atormentaros, y quitaros la dulcedumbre del corazón, y dejaros sin gusto en las cosas de Dios. Porque el corazón escrupuloso no está bueno para amar ni para confiar... Haced burla de ellos, y subjetaos a lo que os dicen en confesión... Daos, hermana, prisa a amar, y quitárseos han los escrúpulos, que nacen del corazón temeroso, y el amor perfecto echa fuera el temor” (de Ávila, 2003, pág. 279)*

Esto, que en la psicología actual podría denominarse neurosis en sus versiones más incapacitantes, podríamos llamarlo sentimiento de inferioridad, baja autoestima situacional o crónica, o una distorsión de la realidad. La persona toma por cierta una idea errónea que bloquea su conducta a modo de complejo por una exacerbación de un valor equivocado.

En cuanto a la alienación social, Marx indica que esta consiste en la división de clases, propietarios y no propietarios del capital, y son los trabajadores quienes como de un cuerpo se tratase, olvidan su *ser* para convertirse en meros productores (Kinnen, 1969). Si llevamos esta terminología a la mística del S. XVI de Juan de Ávila apreciamos una clasificación dada ya por Agustín de Hipona pero que él continúa. En ella hay dos clases sociales, los que viven como si Dios no existiera y los que viven en Dios. Para él, los de la ciudad terrena viven alienados sin conocer la verdad adormecidos por los placeres; los de la ciudad celeste viven según el espíritu, lo cual les lleva a emprender un combate espiritual contra las barreras internas que le impiden avanzar. Incluso hay algunos que por medio de la religión se alienan creyéndose santos cuando sólo han encontrado en ella una manera de engordar su ego permaneciendo en la ciudad terrena creyéndose en posesión de la verdad para despreciar a los otros mediante el fanatismo y el sectarismo. Cuando la percepción de la verdad se convierte en una creencia universal, puede oprimir y segregar a la sociedad, surgiendo la discriminación marginal, como bien sucede entre enfermos y no enfermos (de Ávila, 2007; Oz, 2003). Es de resaltar como el Maestro habla de incluso persecución contra la fe por parte de la comunidad; así da ánimos a aquellos que, como él pasó, están siendo perseguidos por sus ideas (de Ávila, 2003). Dijo en el Sermón de conversión de Juan de Dios:

*“Ponen su riqueza en tomar lo ajeno, y su alegría en oprimir al prójimo, y su contento en el deleite de las bestias. Cosas tan llenas de veneno, de culpa, que antes que las hagas, sólo que las quieras, te matan y abrasan el corazón con muerte de pecado, que es la mayor de las muertes”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 383)

Para él, los hombres de la ciudad terrena se han olvidado de su esencia espiritual, el apetito intelectual, provocando un sueño donde la virtud es algo ilusorio creyendo que el crecimiento espiritual es irreal. Por ende, al poner el sentido de la vida en lo material, la frustración llega tarde o temprano, la vacuidad

de la vida. Al no introducirse en lo profundo de la existencia, todo queda en mera superficialidad, vanidad, quedando la existencia enflaquecida por su carencia de hondura; cuando el motor de la vida sólo es el placer, olvidados del ser, la persona se halla en un constante riesgo al tener que llenar ese vacío incurriendo en el consumismo, pues el tener no puede suplir al ser (Torralba, 2010). Esta alienación social no sólo puede causar sufrimiento a nivel individual, aunque sea compartida por la comunidad, sino que puede causar sufrimiento en los desarraigados al cosificarlos y aislarlos, siendo este un grito de los desheredados que denuncia el mal y el deber de hacer el bien (Castro, 2014).

Mientras unos pueden dedicarse a desarrollar las necesidades espirituales, otros sólo luchan por cubrir la necesidad de pan, trasgrediendo su dignidad e impidiendo su crecimiento manifestando una separación del sistema de apoyo (NANDA-I, 2015) al estar bloqueados por unas estructuras sociales injustas. La única salida de estos para no sufrir es sacralizar el desarraigo, vivir el *no ser* para, entonces, *ser*. A lo que hay que añadir que mientras los poderosos no reconocen la sacralidad de la vida humana también están desacralizando la propia, siendo ambos carentes del *ser* al negarla. Es aquí donde Juan de Ávila, como Weil o Lévinas, encuentra la felicidad, en la compasión en ambas vías, puesto que mientras unos reciben lo justo, los otros reconocen su misma justicia a través de la totalidad de la vida.

Podríamos decir que este fue el objetivo de Juan de Dios mientras limosneaba, despertar la conciencia social, volver al arraigo de la comunidad. Tanto con sus palabras como con sus obras suscitó nostalgia de la unidad en la sociedad moderna. Cuando vio a los caballos del Conde de Oropesa mejor atendidos que las personas, observó esta alienación social; al igual le sucedió en Ceuta, donde los trabajadores eran oprimidos. Estas estructuras injustas no solo son fuente de sufrimiento para quien las crea y quien las padece, sino también para los observantes externos, como es su caso:

*“viendo padecer a tantos pobres, hermanos y prójimos míos, y con tantas necesidades, tanto corporales como espirituales, al no poder socorrerlos, quedo muy triste”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 576)



Hoy en día se aprecia lo dicho, la clase dominante se cree en posesión de todo derecho, incluso se pueden atribuir virtuosismo, pero sus obras delatan la injusticia creada, la cual sólo indica la falta de deber para con los otros, siendo esta su riqueza y su realización. Mientras se aspira a encontrar la felicidad a través de las cifras económicas, los pobres sobreviven incluso sin los fármacos necesarios para mantener la salud física.

#### 12.5. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL EN LA ÚLTIMA ETAPA DE LA VIDA

El final de la vida y la muerte propia o ajena también puede ser origen de sufrimiento espiritual proponiendo la NANDA-I (2015) envejecimiento, exposición a la muerte, muerte de persona significativa, muerte inminente, percepción de tener asuntos pendientes y proceso de agonía como factores relacionados.

Con la ancianidad se dan tres cambios significativos, según Laforest (1991). Según este autor, con los cambios bio-psico-socio-espirituales, la persona experimenta una crisis de identidad, por cuyo deterioro progresivo puede padecer una crisis de autonomía, a lo que hay que añadir la crisis de pertenencia por los cambios de roles. A estos factores que pueden inducir a una crisis existencial, la persona de edad avanzada debe luchar contra ciertos prejuicios que pueden limitar su desarrollo; pueden ser la improductividad, la inflexibilidad, senilidad, considerar la vejez como un proceso patológico, y un cambio de personalidad. Esto lleva a tratar a estas personas como si fueran niños potenciando la dependencia física, arrinconándolas en la toma de decisiones por la creencia errónea de que no tienen nada que aportar y a la que hay que proteger de cualquier tipo de información negativa (Bermejo, 1997).

Estos factores contribuyen a que la persona de edad avanzada se repliegue sobre sí misma por una pérdida de interés por el mundo externo por la percepción de soledad a la que se le somete; posiblemente podríamos en algunos casos hablar de muerte social o muerte psicológica, incluso pueden llegar al suicidio. El entorno, al considerar la ancianidad como factor estresante, lleva a la persona mayor a una potencial inadaptación donde la soledad puede ser uno de los mayores síntomas. Ahora que el anciano podría realizar plenamente otro tipo de actividades, se le impide por los prejuicios antes indicados; y si a la edad se le incrementa una enfermedad, podría aumentar el riesgo de sufrimiento por el sentimiento de ser

una carga para los cuidadores, por el aumento de la dependencia de otro (Sandrin, 2001).

La vejez durante el Renacimiento fue rechazada por el espíritu del humanismo que exalta la belleza y la juventud (Erasmus, 1993), aunque Vives y Moro la exaltan manteniendo el ideal previo de símbolo de sabiduría y experiencia. En esta última concepción se encuentra el pensamiento de Juan de Dios; considera a los mayores como una fuente de consejo y de sabiduría por su experiencia, a los cuales se debe recurrir para, escuchándoles, poder ser prudentes en las decisiones a tomar (Martínez-Gil, 2002). Y a Gutierrez Laso, escribiéndole una carta, le desea para su joven hijo que *“Nuestro Señor Jesucristo haga que en sabiduría sea viejo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 574). Aunque el ideal fuese, teóricamente, la juventud, en la práctica se mantuvo la visión que indica Juan de Dios (Martínez, Polo y Carrasco, 2002). Incluso podríamos ver una comunión intergeneracional en el hospital de Juan de Dios pues indica que en él había todo tipo de personas (Martínez-Gil, 2002) e incluso exalta la labor de la Duquesa de Sesa que asiste a *“jóvenes y viejos”*, siendo todos iguales (Martínez-Gil, 2002, pág. 580).

Para Ávila la ancianidad no es tiempo de dormir ni tomar una posición pasiva frente a la vida; es tiempo de, más activamente, prepararse para terminar el viaje existencial. Es interesante como en la carta 157 exalta la figura del anciano a través del personaje bíblico de San Pedro, frente a un joven San Juan:

*“viéndole el Señor que dormía descuidadamente, se fue a él dos veces a despertarlo: Simón, ¿dormís? ¡Oh Señor! ¿No veis que es viejo y lleno de canas y que ha trabajado y ha andado cansado? Dejadle dormir un poco; llamad aquel mancebo que tenéis cabe Vos, San Juan, para que vele con vos, que podrá mejor que este pobre viejo. ¿Para que tenéis tema con él? No hacia esto, sino daba tras su viejo porque le faltaba mucho de andar y poco tiempo para darse a Dios, como hizo con San Juan”* (de Ávila, 2003, pág. 538)

Al estar cerca del final de la vida, Juan de Ávila (2003) indica que lo más importante es la preparación para la muerte, más que cualquier otra cuestión, y así se lo recomienda a aquellos que también se encuentren en edad avanzada; no es momento para descansar, pues:

*“ya sabe que al fin de los caminos esta una cuesta para subir a la ciudad, la cual, aunque por una parte cansa mucho, por venir sobre cansancio, mas por otra da consuelo, por ser trabajo que da fin a los trabajos, entrando el hombre en la ciudad deseada”* (pág. 605)

Actualmente existe la doble perspectiva sobre la ancianidad, o se recluye al anciano en un ámbito secundario olvidado de todo y todos, o bien se le programan actividades de ocio olvidando la espiritualidad para vivir este período en plenitud; incluso dentro de la misma Iglesia católica la pastoral de los ancianos es un tema pendiente (Bermejo y Álvarez, 1997).

Ciertamente el Maestro sabe que en esa etapa de la vida pueden aparecer enfermedades, siendo estas motivo de alegría al ser síntomas de la proximidad de la muerte (de Ávila, 2003). Siendo así, el mismo Ávila (2003), desde su experiencia, cree que es mejor llegar a esta etapa vital preparado a nivel espiritual *“para no caer ni desmayar con los trabajos de la vejez”* (pág. 750), por lo que cree que el hombre debe prepararse durante su vida para bien morir, y ya no sólo eso, sino que ante las preguntas sobre el sentido del tiempo actual y la lectura positiva de su pasado, el anciano necesita inteligencia espiritual, de lo contrario podría sufrir. Así, la espiritualidad en este momento de la vida podría actuar de regulador al ayudar a integrar las vivencias del pasado orientando el significado hacia el futuro, el cual puede parecer desalentador (Erikson, 1966; Vaillant, 2002).

Como ya venimos indicando, la muerte era para el cristiano de la época el momento decisivo, de ahí la difusión de los ars moriendi (Martínez, 2000), por lo que Juan de Ávila en la ancianidad hace tanta insistencia en su preparación al ser el momento inminente ya que si *“los mozos tan presto se mueren, no tardaran los viejos de ir”* (de Ávila, 2003, pág. 425), siendo la muerte el *“camino para la tierra de los vivos”* (de Ávila, 2003, pág. 499). Pero no quiere decir esto que sólo los ancianos se han de preparar; al contrario, lo único que indica es la gran importancia, al ser más plausible. Para él:

*“cuando un hombre comienza a usar de razón, había de comenzar a ordenar su vida para el día de su muerte, de tal manera que su vida fuese un cuidado de cómo estaría aparejado para que la corona de gloria asentase bien sobre su cabeza”* (de Ávila, 2003, pág. 481)

Si el hombre es un *ser-para-la-muerte* (Heidegger, 2003), este es el momento para el cual la persona se está preparando, para su plena realización al completar todas sus etapas. Tras experimentar la persona frustraciones, fracasos, enfermedades... con la muerte se pone fin a esta vida, la cual la mentalidad renacentista consideraba un destierro de la vida auténtica que era el cielo (Franco, 1998). Dice Juan de Dios:

*“con la muerte acaba y desaparece todo lo que este mundo miserable nos da, no dejándonos llevar con nosotros sino un pedazo de lienzo roto y mal cosido”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590)

Y dirá Ávila (2003) en un elogio a la muerte:

*“¡Oh, qué bienaventurada hora de la muerte corporal, pues por ella se sube a tener silla con los príncipes que siempre viven en el acatamiento de Dios! ¡Oh día, fin de los trabajos, fin de pecados, y en el cual el hombre sube a comenzar a servir al Señor de verdad, donde se consuela por los servicios tan imperfectos que acá le hizo! ¡Que acá anda el hombre cosqueando y hambreando con deseo de agradar a Dios y de servirle con todo su corazón, y en el cielo cúmplese este deseo tan cumplido, que todo el hombre es empleado en el servicio y alabanza de Dios, sin que alguno se entremeta a lo impedir!”* (pág. 500)

Pero no todo el mundo la concebía de igual manera, como bien sucede hoy. Mientras unos contemplan la muerte como fin de la vida y cese del sufrimiento, *“desdichado de aquel que, por quererse quedar encima de la tierra, pretendiendo algo de ella, se pierde a sí y a los que pudiera ganar”* (de Ávila, 2003, pág. 603) por el apego, conociendo más a la muerte como enemiga que como parte de la vida; Ávila (2003) observa que hay dos formas de contemplar la muerte, una como amiga al terminar con esta vida, la cual llama muerte, y otro que contempla a la muerte como la ausencia de posibilidades al haber malgastado su vida.

Bien sabe Ávila (2003) que ante la muerte no valen teorías, ni libros de bien morir; es necesario haberse preparado mediante la experiencia pues de lo contrario el sufrimiento por el acontecimiento sería agudo. Así, toda persona debe prepararse para la muerte, pero especialmente aquellos que por edad o enfermedad le es próxima. El mismo Juan de Dios recuerda en una carta que la persona es un ser

hecho para la muerte y, al ser imprevisible, se debe de preparar para que no encuentre a la persona con el camino a medio recorrer (Martínez-Gil, 2002).

Son varias las cartas que el Maestro envía a dirigidos en proceso de agonía. Como ya decíamos, contempla ese estado de forma negativa al romperse el vínculo con el otro pero se alegra por el bien que le sucede (de Ávila, 2003). Al igual que con la enfermedad, la persona ante la muerte también experimenta las cinco etapas del duelo (Sandrin, 2001), siendo la principal emoción el miedo, pudiendo experimentar una angustia existencial, espiritual o metafísico-religiosa (Bermejo, 2012), o bien como llama Ávila (2003) la “*angustia de la muerte*” (pág. 538). Ese miedo puede ser un aliado “*para que con esta espuela hagamos lo que con la del amor no hacemos*” (pág. 538).

El afrontamiento eficaz de la muerte viene dado por el sentido que se le otorgue, por lo que, según la mentalidad manifestada en los textos estudiados, se aprecia que existe una continuidad tras la muerte con la creencia de la vida eterna; la muerte tendría una finalidad de tránsito entre dos mundos, de modo que la amenaza no recaería en la muerte como fracaso sino sobre la incertidumbre del estado posterior a morir, es decir, en la creencia en un juicio moral que determinaría el estado del alma para toda la eternidad (Benito y col., 2008). La conspiración del silencio (Bermejo, Villaceros, Carabias, Sánchez y Díaz-Albo, 2012) que hoy se puede observar en algunos casos en personas cercanas a la muerte, durante el Renacimiento español era algo incomprensible, puesto que ello equivaldría a no poder zanjar los asuntos pendientes que exigía la preparación para ese momento decisivo impidiendo al moribundo la conciencia de su estado y la posibilidad de ir al cielo, en caso de tener que reconciliarse con Dios (Franco, 1998).

Ante esta ansiedad que generaría la creencia en el juicio inmediato, Juan de Ávila (2003) insta a confiar en la misericordia de Dios ahondando en su conocimiento, es decir, descentrarse de sí mismo para poner la mirada en la acogida de Dios sin juzgarse a uno mismo. Dice a una moribunda:

*“Por esto no esté desmayada con qué merecerá cuando muera. Todo lo puede su Jesucristo, y El la ama y no la desmamparará”* (de Ávila, 2003, pág. 391)

Para este miedo, además de la confianza, Juan de Ávila propone la enmienda a través de los sacramentos de la Iglesia para experimentar el perdón poniendo fin

a asuntos pendientes en relación a lo moral, de lo cual dependía la vida eterna. Sin embargo, por este motivo también se podía experimentar sufrimiento, pues eran muchos lo que llegaban al artículo de la muerte sin estos recursos, de lo que creía no tener garantizado el ir al cielo (Martínez, 2000). Este motivo llevó a Juan de Dios a poner su principal cuidado en este recurso, de forma que no murió ningún pobre o enfermo en su hospital sin recibir los sacramentos para poder asegurar el perdón (Sánchez-Martínez, 1573). Claro ejemplo de la importancia dada la encontramos en este episodio que relata un testigo:

*“un hombre vino, en tiempo del dicho Juan de Dios, al hospital de la calle de los Gomeles, que había muchos años que había confesado a medias, enfermo casi a la muerte. Y le dijo a este testigo el dicho Juan de Dios, siendo rector: “Confesadme a este hombre antes que comáis, y confesádmelo muy bien”. Y habiéndole este testigo confesado y gastado dos horas en él, se fue a comer. Y le volvió a decir el dicho Juan de Dios: “¿Confesaste aquel hombre?”. Y este testigo le dijo: “Si”. “Pues tornad allá y confesádmelo muy bien”. Y este testigo volvió a él y confesó hasta la noche, y después se fue al Alhambra donde posaba. Y, a media noche, el dicho Juan de Dios lo fue a buscar e hizo abrir el Alhambra y trujo a este testigo a las dos, y confesó al dicho hombre lo que no había confesado, y, desde a una hora, murió” (Sánchez-Martínez, 1573, pág. 387)*

Ante la culpa que el agonizante puede experimentar al releer su historia, el perdón y el viático ritualizados disminuye esa emoción negativa aumentando la confianza (Thieffrey, 1992).

*“pídale perdón por su sangre de todo lo que le ha ofendido; y confesada y comulgada, arroje sus pecados y a sí misma a los pies de Jesucristo y pídale una gota de su sangre con que sea lavada, y tenga confianza que así lo hará” (de Ávila, 2003)*

Y a la reconciliación consigo mismo mediante la relectura de la vida, la persona tiene la necesidad de poner fin a los asuntos pendientes, de forma que a la vida se ponga fin. Así lo realizó Juan de Dios:

*“tomó un libro blanco y unas escribanías, y un hombre que le escribiese, y se fue por la ciudad de casa en casa de los que algo debía, ibalos asentando, y la cantidad de la deuda, y de que se debía: y algunas había que ya no se acordaba su dueño de ellos. Y*

*así puso por orden todo lo que debía, y trasladarlo en otro libro. De manera que hubiese dos, y el uno se puso en los pechos y el otro mandó guardar en el hospital: a fin que si Dios le llevase, y se perdiera el uno, estuviese allí en depósito el otro, y le pagase lo que debía, habiendo claridad de ello. Y este fue su testamento” (Castro, 1995, pág. 73)*

Muchos fueron los testamentos que se realizaron en la época pero era una práctica de aquellos que contaban con los medios pertinentes, siendo los pobres los que no pudieron recurrir a ello (Miguel, 1995; Martínez, 2000). Así, siguiendo el espíritu de la época, Juan de Ávila (2003) lo recomienda a un dirigido:

*“debemos con nuevos alientos esforzarnos a remediar nuestras flaquezas pasadas y de todo corazón entender en el aparejo para nuestra muerte; el cual no sólo es no deber nada a nadie, no estar en pecado mortal, mas con frutos dignos de penitencia deshacer los males pasados, para que, pesados en balanza justa nuestros males y bienes y siendo de nuestra parte la misericordia de Dios, pese tanto nuestro cuidado en el servicio de dios como algún día pesó el cuidado del mundo” (pág. 481)*

De tal forma que la persona “salga con su corazón del mundo, antes que lo saque Dios en el cuerpo” (de Ávila, 2003, pág. 481), poniendo énfasis en la necesidad de libertad.

El proceso de agonía de Juan de Dios comenzó en su hospital donde quería morir, junto a sus pobres y enfermos. Sin embargo, siendo esta su voluntad, aceptó en obediencia la voluntad de otros que le llevaron a casa de una aristócrata de la ciudad. Sin embargo, sí pudo despedirse de ellos:

*“Sabe Dios hermanos míos, si quisiera yo morir entre vosotros: empero pues Dios es servido que muera sin veros, cúmplase su voluntad, y echándoles su bendición a cada uno por si les dijo. Quedad en paz hijos míos, y si no nos viéremos más, rogad a nuestro Señor por mí” (Castro, 1995, pág. 75)*

Fue tal el dolor de Juan de Dios por esta separación que se desmayó en el traslado. Tuvo que sentir mucho romper el vínculo con aquellas personas que tanto había amado, sin embargo, al igual que vivió, murió; recibidos los sacramentos y depositado su testamento de deudas en manos del Arzobispo pidió quedarse solo en la habitación donde murió hincado de rodillas con una cruz en la mano y con el hábito puesto.

## 12.6. SUFRIMIENTO ESPIRITUAL POR DUELO

Pero, ¿qué sucede con los que quedan? La última versión de NANDA-I (2015) ha incluido la muerte de persona significativa como factor relacionado del sufrimiento espiritual. Sería el sufrimiento derivado del diagnóstico duelo o duelo complicado. El duelo viene definido como el proceso natural tras la pérdida de una persona significativa donde la persona reestructura su vida, pudiendo convertirse en un proceso patológico. Este proceso de pérdida no sólo es exclusivo de la pérdida de personas significativas, también puede ser por cualquier otro tipo de pérdida (Pangrazzi, 1993); sin embargo, nosotros nos referiremos en este caso a la pérdida de un ser querido.

A lo largo del epistolario, Juan de Ávila se dirige a algunas personas que estaban pasando por la pérdida de un ser querido, desde el marido a un hermano, hasta un neonato. La forma de dirigirse a ellos es claramente personalizada, pudiendo inducir que conocía perfectamente a la persona y sus circunstancias, pues tal como apunta Bermejo (2007), no todas las personas reaccionan de la misma manera ante la pérdida, lo cual viene determinado por sus características bio-psico-socio-espirituales. Así experimentó Juan de Dios al recibir la noticia de la muerte de sus padres:

*“Mucho sintió Ioan de Dios la muerte de sus padres, y especial por parecelle que había él sido parte de sus trabajos, y bien lo mostraba llorando y diciendo muchas lastimas, que provocaba a lágrimas de su tío”* (Castro, 1995, págs. 6-7)

Para el Maestro, la mayor pérdida que puede experimentar una persona es la de su pareja, pues *“no se puede esto pasar sin grande angustia, pues, después del favor de dios, otro no tiene la mujer sino el del marido”* (de Ávila, 2003, pág. 658) y a otra mujer le indica en relación a la pérdida del marido que *“falta nos hará, soledad nos causará”* (de Ávila, 2003, pág. 499). La reacción en el hospital de Juan de Dios ante su traslado a la Casa de los Pisa para morir expresa claramente este sufrimiento:

*“como es gente que a los infortunios y trabajos que tienen nunca hacen resistencia; sino con gemidos y lágrimas, comenzaron todos a levantar tal alarido y gemido, hombres y mujeres, que no hubiera corazón por duro que fuera que no reventara en lágrimas”* (Castro, 1995, págs. 74-75)



Quien ha amado a una persona es natural que sienta su pérdida, de lo cual aparecen unos síntomas en las cuatro esferas. Uno de los más característicos es la tristeza, y como ya indicábamos según la teoría tomista, esta emoción se produce por la pérdida de un bien que se percibe como una amenaza. Según las fases del duelo descritas por Kübler-Ross (1969), este proceso comienza con la negación. En esta etapa la persona queda paralizada, no puede creer lo que está viviendo creyendo estar en una pesadilla; a esta le prosigue la ira, la persona en duelo quiere que el difunto vuelva y, ante la imposibilidad del deseo, la persona se frustra experimentando cólera, ya bien sea hacia sí, hacia otro, o Dios, siendo esta una característica definitoria del diagnóstico (de Ávila, 2003; Yoffe, 2002). Esta reacción bien la conoce Ávila (2003) pues dice que:

*“acaee cuando soltamos la rienda a nuestra sensualidad, para que se duela cuanto quiere [...] si tuviésemos poder para resucitar lo que el mata, sin duda lo haríamos”*  
(pág. 671)

Toda persona rechaza el sufrimiento, no prevé la muerte, incluso vive creyendo que nunca pasará. Ese apego hacia las personas, por esa carencia de libertad hacia la misma existencia, es por lo que la persona sufre. A colación de esto, el Maestro le pregunta a una viuda *“¿Por qué se le hace tan de mal enviar a esta bienaventurada a la casa del cielo?”* (de Ávila, 2003, pág. 174). En esto consiste la tercera etapa, la persona vive una negociación; por ciertas creencias erróneas, la persona puede experimentar culpa intentando querer volver atrás para hacer algo más que impida el suceso:

*“Que aprovecha, señora, la demasiada pena que me dicen que toma, sino, tras la pena que tiene, añadir también culpa”* (de Ávila, 2003, pág. 422)

Tras estos momentos, el doliente entra en la etapa de depresión. En ella, se proyecta hacia el futuro y no encuentra sentido a la vida tras la pérdida, por lo que busca la soledad y el silencio; la persona debe reordenar su vida para seguir adelante, siendo esta etapa la que mayor riesgo tiene de cronificarse (Yoffe, 2002).

*“ya que la Escritura de licencia para que tomemos el lloro, luego acude diciendo: Consuélate de la tristeza y no des tu corazón a la tristeza, mas alanzala de ti y acuérdate de tus postrimerías. Y en otra parte dice: Alanza la tristeza lejos de ti, porque a muchos*

*mató la tristeza y no hay provecho en ella. Y no solo no aprovecha, mas mucho daña, como en otra parte se escribe al mesmo propósito de tristeza causada sobre difuntos: De la tristeza se sigue siempre la muerte, y derriba la virtud y abaja la cerviz”* (de Ávila, 2003, págs. 170-171)

Para Ávila (2003) la demasiada tristeza es igual a la demasiada alegría, impiden continuar adelante al anclarse a un estado de ánimo, incluso hay estudios que certifican que un duelo complicado, tras patologizarse, aumenta la mortalidad, e incluso induce a un riesgo de suicidio (Yoffe, 2006), como bien se aprecia en Juan de Dios, agudizando su mal estado de salud agonizante por la muerte del joven en el río Genil (Castro, 1995).

Es lícita, saludable y necesaria la tristeza en los momentos del duelo, hay que facilitar la expresión de las emociones (Bermejo, 2007), pero debido a que la persona se puede regodear en esta emoción por la necesidad de sentirse viva, Ávila (2003) insta a poner las emociones al servicio de la razón. La reacción de la gente ante la muerte de Juan de Dios es según lo descrito, pues:

*“fue tanta la gente que se llegó, y los gritos que sobre el cuerpo daban llorando, que en ninguna manera los podían apartar del, ni por ruegos, ni por fuerza”* (Castro, 1995, págs. 81-82)

Incluso Juan de Ávila (2003), a una viuda, tuvo que volver a escribir pues tras enviar su carta de consuelo, empeoró la situación:

*“antes me dicen que la carta de paz sirvió no de quitar lagrimas ni tristezas, sino hacerlas salir de nuevo mientras se leía, tomando vuestra señoría ocasión de más enfermar con la medicina”* (pág. 175)

Decía Frankl que ante situaciones difíciles, el sentido es lo que impulsa a la persona a sobrepasar cualquier obstáculo, y si es imposible el poder dar solución a un problema, como es el caso irreversible de la muerte, la persona sigue siendo libre para poder hacer un cambio de actitud para su afrontamiento (Mèlic, 1994). Este era el objetivo de Ávila en sus cartas, facilitar el afrontamiento en la búsqueda de sentido de los lectores, colaborando en la aceptación de la muerte, última etapa del duelo.

*“El Señor lo dio, el Señor lo llevó; como al Señor plugo y así fue hecho; sea su nombre bendito. Cante, señora, este cantar, si quiere alegrar a si y que se le tornen las piedras en pan; porque verná a tomar tanto sabor en las tribulaciones, que se mantenga y haga fuerte con ellas y las pida al Señor, como el niño pide pan a su madre”* (de Ávila, 2003, pág. 251)

Y de igual modo lo hace saber Juan de Dios en carta:

*“Puesto que ha sido voluntad del Señor el privarnos de tanto bien, bendito sea por siempre, pues él sabe mejor que nosotros lo que tiene que hacer y lo que nos conviene”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 582)

Como en otros casos de sufrimiento, ambos recuerdan su creencia en la inmortalidad del alma haciendo alusión a que ya se encuentra en la vida verdadera, e incluso el difunto reprehendería la tristeza de los vivos (de Ávila, 2003; Martínez-Gil, 2002). Le dice Juan de Ávila (2003) a su tía:

*“Veamos [con gozo] la muerte del señor Francisco Osorio, mi tío, cuya vida nos costó ser de muy buen cristiano y muerte bienaventurada, porque beati mortui, etc., de donde es de creer que está en el cielo, que es de lo que confiamos de tanta bondad como la de Dios todopoderoso, carne de nuestra carne y hueso de nuestros huesos. Si pensamos que Dios lo quiso para sí, como se debe confiar de quien dio la vida para que siempre viva con Él; si de veras nos fiamos que está en las manos de Dios, no difunto, sino siempre vivo a Dios en cuanto al anima y esperando cuanto toca al cuerpo aquella gloriosa resurreccion, que terna cuando todos resucitemos; si sentimos que esta vida toda es miseria y dolores; si experimentamos cuan triste cosa es estar sujetos al hambre, sed y cansancio y, sobre todo, a pecados, en que los duelos son doblados, ¿de que nos pesa de que aquel Pastor bueno lleve a rumiar consigo la oveja, que llevo sobre sus hombros, para que no se perdiese?”* (pág. 671)

Al igual sucedió con Juan de Dios, pues tras su muerte *“salía un olor celestial y una fragancia maravillosa que consolaba a todos a una voz decían como era santo”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 267). El mismo Juan de Dios le indicó esta creencia a la Duquesa de Sesa:

*“hay que considerar la gloria y bienaventuranza que Jesucristo tiene reservada para los que le sirven: lo que nunca el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón pudo pensar”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 590)

Además de esta creencia en la inmortalidad del alma y el cielo, con la muerte el vínculo sólo experimenta una separación momentánea puesto que se reencontrarán allí en el cielo, a la vez que *“el morir no es sino dormir, hasta el día del despertar”* (de Ávila, 2003, pág. 198; 422). Estas creencias en la actualidad podrían concebirse como alienación para sobrellevar lo acaecido, siendo en la época verdades asumidas e integradas como la teoría del Big Bang hoy en día, y tanto ayer como hoy, el afrontamiento religioso en el duelo facilita considerablemente este trance insoslayable (Yoffe, 2006). Pero, ¿el doliente se puede aprovechar de este acontecimiento en su desarrollo espiritual? Según Juan de Ávila sí, puesto que todo pasa para bien, y Dios habla a la persona en los acontecimientos cotidianos; sólo hace falta saber leer en ellos.

Decía CS Lewis (1994) que el dolor es el megáfono de Dios para el despertar de la conciencia, y así lo comprende el Maestro. Si este mundo es nada, al observar la muerte del otro, la persona retoma conciencia de su nada, de la vacuidad de la vida, despertando ese deseo de totalidad, de cielo, que le hace buscar respuestas a sus preguntas existenciales. ¿De qué sirve trabajar? ¿Para qué amar? ¿Por qué sufrir si todo acaba en ese fin trágico? Si Dios es un ser bueno, ¿por qué permite la muerte y las lágrimas?

*“No piense que se deleita Dios en sus penas, y pues es misericordioso, duélese de sus lágrimas; mas quiere ponerle ese acíbar que tanto le amarga, para que, despedido el corazón de todo humano consuelo, en solo Dios ponga su arrimo. Quitádole ha Dios, mas es para darle, porque así lo suele hacer”* (de Ávila, 2003, pág. 421)

El hombre que se cree autosuficiente, descubre en este hecho su vulnerabilidad. Podríamos pensar que este Dios es un ser que disfruta del sufrimiento humano, sin embargo el místico descubre en él una fuente inagotable de autoconocimiento:

*“Porque, si un animal mudo con azote entra en camino, razón será que una persona razonable, azotada de nuestro Señor, entre en él, meta la mano en su pecho y considere*

*sus pensamientos, y examine su corazón, y quite lo malo que hallare, y enmiende su vida. Y esta es la diferencia de los escogidos a los reprobados: que los escogidos en las tribulaciones enmiendan su vida, y los otros se paran peores. ¡Bienaventurado trabajo, que hace a un hombre mirar por sí, y saca ganancia su ánima con la temporal pérdida, y, viendo el azote de fuera, agradece a Dios que se lo envió para bien de su corazón, y hace de la hiel amarga que le vino medicina para sus ojos, y purgatorio para sus pecados, y ayuda grande para adelantarse en el camino del Señor!” (de Ávila, 2003, pág. 658)*

Si la persona se duele en demasía por la pérdida, se podría interpretar que necesita liberarse de un vínculo irreparable; el apego a los seres queridos lleva al ser humano a tener, en cierto momento, que desprenderse de ellos y continuar su camino. Pero ya no sólo eso, quizás la persona pueda aprender quién es al experimentar ciertas emociones y por qué suceden a través de recuerdos que le incitan a mirar al futuro de una manera catastrófica. De este modo, el duelo se transforma en origen de trascendencia, si se sabe aprovechar. Por eso dice Ávila que el sufrimiento del duelo purga pecados, es decir, al observar el inconsciente que en el sufrimiento se hace consciente por medio de las emociones, la persona podría trabajar consigo misma para mejorar aquellos aspectos ocultos que le hacen infeliz en la actualidad. Y así, a su vez, la persona se hace más libre en sus relaciones con los otros y el entorno, de manera que, según la creencia religiosa, se prepara para su propia muerte a través del *solo Dios basta* (de Ávila, 2003).

En este camino de trascendencia del ser al buen ser, la persona va adentrándose en un camino de vuelta a casa, a su esencia, quitando aquello que le estorba y enturbia su verdadera imagen original, encontrándose con su ego para liberarse de aquellos deseos que le hacen sufrir por la frustración de la vida y volar; y en este camino se encuentran Juan de Dios y Juan de Ávila como peregrinos en ese desierto, pero también como mecanismos adaptativos de la persona a través de sus cuidados.



## CAPÍTULO XIII. CUIDADOS ESPIRITUALES.

*“Se lo llevó la tormenta y el tiempo,  
nada se pudo salvar,  
sólo quedó una chispa de luz,  
suspira por volver a empezar”*  
(Vetusta Morla, 2008)

Tanto la OMS (2007) como el código deontológico del Consejo Internacional de la Enfermería (2006) indican que la atención de la dimensión espiritual para desarrollar la sanación del hombre forma parte de las tareas de la enfermera. Sin embargo, en algunos estudios se puede apreciar que, aunque para el personal de enfermería es muy importante el sufrimiento y su atención, no es prioritario, e incluso creen que no están preparados para cuidarlo, depositando la responsabilidad del mismo en otros miembros del equipo multidisciplinar como son los capellanes o psicólogos (Kristeller, Zumbrun y Schilling, 1999; Payás y col., 2008; Benito y Barbero, 2008; Johnston, Gober y Bacon, 2014; Baldacchino, 2006). Este vacío en el cuidado provoca un reduccionismo de la persona al no contemplar esta dimensión contribuyendo con ello a una deshumanización de la salud (Moraes, Andrade, Almeida y Dias, 2015; Gónzales, 2016).

Son varios los factores que han contribuido a esta situación de deshumanización, pero principalmente podríamos citar la biologización y tecnificación (Arredondo-González y Siles-González, 2009), contribuyendo a un adormecimiento en los cuidados integrales que tantas teorías enfermeras contemplan. Un dato significativo al respecto es la producción científica relacionada con los cuidados espirituales; mientras en países anglosajones como Estados Unidos encontramos una amplia investigación y divulgación, en la Europa de tradición católica es aún incipiente, y la gran mayoría la encontramos en cuidados paliativos, por lo que parten de la premisa enfermedad, y no desde la salud (Caldeira, Castelo y Vieira, 2011).

El punto de partida para definir esta atención debe surgir del objeto del cuidado: el espíritu de la persona. Aunque en la actualidad se halla aún en proceso de consenso, una amplia mayoría se decanta por aquellos valores y creencias que orientan la vida de la persona haciéndola significativa en su conexión consigo misma, con los otros, con la naturaleza y con Dios, de modo que se trascienda a sí misma (Benito y col., 2008; Stoter, 1995; Picard, 1997).

Esta dimensión hace alusión a aquel factor existencial del hombre, aquello que da respuesta a los interrogantes fundamentales, interconectándose con el resto de esferas cual columna vertebral, pues de ella depende el devenir biográfico de la persona y el significado que le otorga a la vida, es decir, su realidad.

Esta concepción integral de la persona se observa en todas las teorías enfermeras; a modo específico, en la teoría de Watson se aprecia la concepción de Enfermería como un recurso en el despertar de la conciencia por el cual la persona tiende a *ser más*. Con su atención, la persona puede confrontar sus valores y creencias existenciales en torno a su ser para trascenderse, de modo que prevenga el sufrimiento o lo palie. En sintonía con esta teoría encontramos a Eriksson quien concibe la profesión como un acto espiritual en búsqueda de los valores estéticos en medio de un mundo sufriente donde el ethos profesional es el amor (Raile y Marriner, 2011). De modo que ambas, la conciben como una relación interpersonal que integra todo el ser de la persona a través de la atención compasiva (Sawatzky y Pesut, 2005).

Estos ejemplos, son un mero reflejo ontológico del ser profesional cuyo principio y fin últimos radican en esta dimensión; el enfermero, movido libremente y en responsabilidad en su hacer, está llamado a trascenderse al estar inmerso en un mundo sufriente que requiere de cuidados. En él, Enfermería puede descubrir su ser vulnerable a la vez que lo reconoce en aquellos que atiende, siendo este el sentido vocacional, el aliviar al que sufre ya bien sea en su cuerpo como en su espíritu. Y ahí, en esa relación que se crea entre dos seres necesitados, comienza una relación, tal como indica Peplau, donde el profesional se convierte en el maestro de ceremonias interrelacional (Peplau, 1990). Así, en esa conexión recíproca entre ayudante y ayudado, se establece el cuidado de lo invisible dignificando al *homo patiens* (Chochinov y col., 2005).



### 13.1. VALORACIÓN ESPIRITUAL

Pero ¿cómo llevar a la práctica esta atención? Como el resto de cuidados, todo parte de la valoración enfermera. En ella, el profesional explora las necesidades del paciente y sus recursos; unos datos se podrán obtener con la mera observación, por su manifestación en el resto de esferas, otros se tendrán que obtener por la escucha, por lo que serán necesarias unas estrategias relacionales que permitan adentrarse en lo misterioso del ser humano.

Según la profundidad de la valoración se puede estratificar en cuatro niveles: detección, exploración, evaluación o historia espiritual, y valoración espiritual (Benito y Barbero, 2008).

#### 13.1.1. Detección

En el primer nivel, la enfermera por su cercanía con el paciente, puede detectar aquellos signos o síntomas relacionados con la espiritualidad; entre ellos podemos destacar preguntas existenciales, comentarios alusivos a las necesidades espirituales, respuestas a los interrogantes existenciales de manera negativa, o alusiones a los recursos u objetos simbólicos alusivos a alguna espiritualidad concreta (Benito y col., 2008). A lo largo de la biografía de Juan de Dios, hay signos apreciables que detectan un posible conflicto interno. Dice Castro (1995):

*“se fue al monte, por un haz de leña, y vuelto con él, fue tanta la vergüenza, que tuvo de entrar con él en la ciudad, que vencido de ella, jamás pudo pasar de la puerta de los molinos, que estaba bien distante del comercio de la ciudad”* (pág. 31)

En él no podemos indicar que exista sufrimiento, pero sí hay síntomas observables de una disposición de crecimiento espiritual, puesto que su deseo era entrar en la ciudad, como más adelante sucederá, pero en ese momento, una creencia sobre sí por el recuerdo de ser considerado loco, le impide trascenderse. Al igual sucede con una paciente de su hospital, el cual detectó, por los gritos que infringía, signos de sufrimiento, incluso demandaba que la arrastrasen (Castro, 1995).

Al igual se aprecia en las gentes de Granada ante la conversión de Juan de Dios; observando los signos incomprensibles por los vecinos de Granada, ante sus

escasos conocimientos para poder realizar un diagnóstico, refiere Castro (1995) en su biografía:

*“visto por personas honradas, y movidas de compasión, considerando que no era locura, como el común juzgaba, lo levantaron del suelo, y animándole con palabras amorosas, lo llevaron a la posada del padre Ávila, por cuyo sermón se había convertido, y le contaron todo lo que le había sucedido después del sermón” (pág. 19)*

Como se puede observar, no se requieren competencias avanzadas, sólo la vista y el oído. Es una valoración pasiva, puesto que el profesional sólo recogería los datos que se manifiestan de manera espontánea sin planificar una estrategia previa. Como bien su nombre indica, este modo sólo pone en alerta al profesional de la necesidad de explorar esta dimensión.

Por el poco adiestramiento de la enfermera en esta área, en la actualidad la mayoría de profesionales no profundizan hacia siguientes fases quedándose la atención en este primer nivel de detección (Bermejo, 2014).

### **13.1.2. Exploración espiritual**

Sin embargo, es a partir del siguiente nivel llamado exploración espiritual cuando sí podríamos diagnosticar posibles crisis existenciales para poder actuar de manera rápida si fuese necesario, a modo de triaje espiritual. Para este nivel exploratorio contamos con diversos recursos como son la escala FICA (Puchalski y Romer, 2000), SPIRIT (Maugans, 1996) o HOPE (Nekolaichuk y Bruera, 2004; Anandarajah y Hight, 2001), entre otras (Galiana, Oliver, Gomis, Barbero y Benito, 2014), donde se puede conocer la simpatía espiritual, recursos básicos de afrontamiento y estado de ánimo.

En la atención de Juan de Dios no se observan este tipo de herramientas, puesto que la época era espiritual o religiosa; todos los ciudadanos contaban con una filiación, ya bien fuese católica, judaica o musulmana, en sus diferentes ramas. Esto permite conocer, de una manera preconcebida, los recursos espirituales básicos que cuenta la persona, y más en el S. XVI español hegemónico mediante la espiritualidad religiosa católica. Sin embargo, sería necesario no quedarnos en la superficie de estos datos sino ir más allá, a la vivencia de los mismos y el significado

que le otorga el paciente. De tal modo, podremos determinar la importancia de la espiritualidad para la persona, pudiendo ir desde ningún interés espiritual a interés, y de malestar espiritual a desesperación espiritual (Fitchett y Handzo, 1998).

Continuando en el ejemplo de Juan de Dios tras su conversión, tras una detección precoz por parte de los vecinos, estos lo llevan a Juan de Ávila, como indicábamos. Lo primero que el Maestro realiza es un screening, el triaje, mediante la escucha de lo que contaba la gente. Así, pudo determinar la gravedad del asunto y determinar si guardaba relación con la espiritualidad. De manera explícita, se observa que Juan de Dios tenía intereses espirituales, de lo contrario no habría participado en el sermón que pronunció en la ermita de los mártires; también apreció el malestar espiritual que podría padecer por su crisis de sentido, pues manifestaba penitencia extrema. Ante este primer triaje, dada la situación alarmante de su estado, Juan de Ávila prosigue en el siguiente nivel.

### **13.1.3. Evaluación / Historia espiritual**

El siguiente nivel es más profundo y complejo, es la oportunidad de adentrarnos en el mundo interno del paciente a través de la evaluación espiritual y realización de la historia espiritual; a través de una entrevista abierta en profundidad se indaga en los recursos espirituales de la persona, tales como mecanismos de afrontamiento del pasado, y las necesidades que presenta (Puchalski y col., 2011). El grupo de espiritualidad de la SECPAL ha sistematizado de una manera semiestructurada una guía de preguntas que, paulatinamente, van adentrándose en la interioridad del microcosmos de la persona. A su vez, este mismo grupo está validando la Escala de San Diego de Evaluación de Necesidades y Bienestar Espiritual (Benito y Barbero, 2008; Grupo de Espiritualidad de la SECPAL, 2011). El paciente, a través de la guía del cuidador, bucea en sus creencias, sus valores, los motivos que le mueven a luchar contra los agentes amenazantes, sus esperanzas y objetivos en la vida, su sufrimiento y causas, a la misma vez que el cuidador, al conocerle, puede o bien planificar sus intervenciones o bien derivarlo a un experto (Puchalski y col., 2011). Volviendo al caso de Juan de Dios, ciertamente desde el primer nivel se derivó a un especialista, Juan de Ávila, para realizar la valoración espiritual no enfermera pero el estudio de la misma mediante

los niveles previos puede ayudar a una descripción para los profesionales socio-sanitarios.

En este tercer nivel de evaluación e historia espiritual, Juan de Ávila “*mandó salir fuera a toda la gente, que con él venía, y se quedó en el aposento a solas con él*” (Castro, 1995, pág. 19). En cuanto los esfuerzos actuales están en conseguir un consenso en la estructuración de la entrevista espiritual con el paciente, en el caso de Juan de Dios fue una entrevista abierta donde fue “*dando breve relación del discurso de su vida*” (Castro, 1995, pág. 19). Sobre cómo se desarrolló esta entrevista y qué se pronunció no tenemos constancia, sin embargo, se puede apreciar, por lo que indica Castro, un cambio sustancial en la interioridad de Juan de Dios; por un lado pudo haber manifestado los aspectos alcanzados por su conversión, como son la apertura a lo trascendental a través del amor a Dios y a la humanidad, una fortaleza extrema por su penitencia de días previos, y una entrega integral a la novedad. Por otro lado, Juan de Ávila pudo observar ciertas sombras que había que cuidar, como son, en palabras de Redrado (2013), una carencia de orden interior manifestado por su actividad exacerbada, imprudente, y temperamento excesivamente independiente.

#### **13.1.4. Valoración espiritual**

Tal como indicábamos, estos tres niveles se condensan en el modo especializado de la llamada valoración espiritual, diferente a la valoración que puede realizar Enfermería. Esta está destinada a los capellanes o agentes de pastoral expertos en esta materia, como era Juan de Ávila. El resto de niveles pueden ser realizados por los profesionales socio-sanitarios, aunque a partir del tercer nivel se requieren habilidades específicas (Puchalski y col., 2011).

Aunque estos niveles, de forma independiente, son un intento de esclarecer este tipo de conocer la dimensión espiritual de la persona, no debemos olvidar que, al igual que ocurre con la valoración de otros patrones, la información puede solaparse entre ellos; no sería apropiado marcar los tiempos al paciente que desea hablar de forma libre para ser comprendido (Benito y Barbero, 2008; McSherry, 2006).

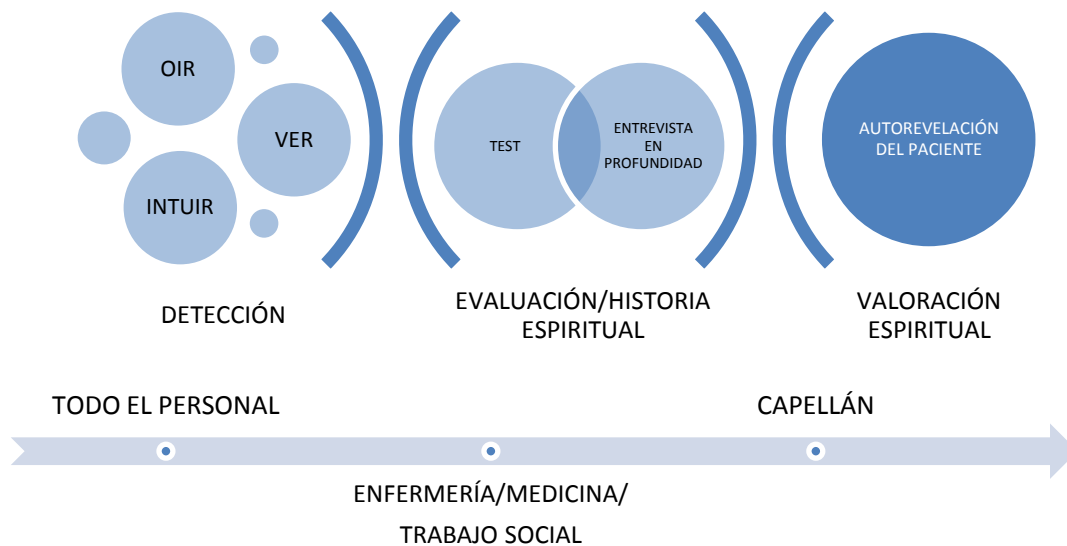


Figura 6. Etapas de valoración espiritual (adaptado de Benito y Barbero, 2008).

Para el nivel de detección, no son necesarias habilidades especiales, basta con oír, ver y saber interpretar en los datos obtenidos muestras de un posible sufrimiento. Sin embargo, conforme nos vamos adentrando en el resto de niveles se hace más plausible la necesidad de unas cualidades relacionales propias de la relación de ayuda (Bayés y Borrás, 2005). No se puede acceder al mundo del paciente siendo un extraño, no sería bien recibido ni podría acoger a quien no se conoce, y menos aún cuidar lo más íntimo de su ser; por ello, la hospitalidad es un requisito indispensable. Será necesario, como indica Bermejo (2011), un espacio, lenguaje y corazón que hospede al otro; de manera que ambos, aun siendo desconocidos, puedan comenzar una relación de acogida recíproca. Muestra de ello es ver a Juan de Ávila solicitar soledad para dar intimidad y confidencialidad en la entrevista al paciente Juan de Dios.

### 13.2. RELACIÓN DE AYUDA COMO MARCO DE LA ATENCIÓN ESPIRITUAL

A este modo de interacción, valoración, y en sí misma terapéutica con el otro para ayudar en su afrontamiento, se le denomina relación de ayuda. Son múltiples las definiciones hechas sobre esta relación, siendo el nexo común el intercambio entre dos personas donde el ayudante realiza la valoración enfermera de las necesidades del ayudado y, mediante su cuidado, contribuir a observar, aceptar, y afrontar la realidad en responsabilidad (Cibanal, 1991), o en palabras de Roger (1989), ayudar al ayudado a descubrir sus recursos internos y sus amenazas percibidas para poder restaurar la salud, promocionarla o paliarla.

Esta forma de relación es característica de toda profesión de servicio, especialmente del mundo socio-sanitario, aunque difieran por sus competencias, en su modo de realización y profundidad. A modo de ejemplo, podemos observar la diferencia entre la medicina que, en ciertas ocasiones, debe dar malas noticias, y la psicología que trata trastornos psicológicos; la relación y herramientas básicas pueden ser comunes pero los objetivos son diversos, por lo que difieren en lo específico. En cuanto a Enfermería, por sus competencias, acompaña a la persona a lo largo de su vida en su proceso de salud-enfermedad; por esa unión desde el momento del nacimiento hasta la muerte, el personal de Enfermería puede, mediante su valoración, detectar cualquier necesidad espiritual disfuncional, de tal modo que pueda diagnosticar y planificar sus intervenciones, o bien derivar a otro profesional cuya competencia en este campo sea mayor (Rivera-Ledesma y Mortero-López, 2007). Por estos motivos, podríamos afirmar que el nivel de detección, exploración y, si se tienen habilidades en counselling o pastoral, evaluación/historia espiritual podrían ser realizadas por Enfermería, respetando la necesidad de propiedad privada, soledad-silencios, seguridad, libertad y honor.

### 13.3. SABER SER, PERFIL PROFESIONAL

En el S. XVI español, al cuidado especializado propio de capellanes, se le llamaba dirección espiritual, siendo la persona encargada de ello el sacerdote católico designándole con el nombre de director espiritual o confesor. Para Juan de Ávila (2003), este debe ser *“alguna persona letrada, y con experiencia en las cosas de Dios”* (pág. 655). De igual forma, Juan de Dios recomienda que sea *“bueno y docto,*

*de buena fama y de vida santa*" (Martínez-Gil, 2002, pág. 584); era de tanta importancia que en sus hospitales, desde el comienzo, institucionalizó un capellán.

Estas características se podrían hacer extensibles, en la actualidad, a los profesionales que pueden realizar dicha atención, salvando entre ellos las diferencias competenciales; todos trabajan en equipo, e incluso se pueden solapar sus cuidados, siendo el límite los objetivos e intervenciones propias de cada disciplina (Agora spiritual care guideline working group, 2016), siendo designados los directores espirituales por el Maestro como "*padres del spiritual ser*" (de Ávila, 2003, pág. 5) o "*médico de su ánima*" (de Ávila, 2003, pág. 149). De esta designación podíamos hacer extensible el apelativo de *hermano espiritual* a la enfermería que acompaña al hombre en su desarrollo. Así lo define un testigo del proceso de beatificación sobre Juan de Dios y su atención espiritual:

*"No sólo aprovechaba a los pobres en las enfermedades, mas a todos curaba las almas, cuando las veía enfermas, porque sus consejos eran llenos de mucha prudencia y su conversación tan suave que fácilmente apartaba a los pecadores de los pecados y a los que eran más reformados los encaminaba a mayores obras"* (Martínez-Gil, 2006, pág. 396)

Al director espiritual, Juan de Ávila (2003) le asigna unas aptitudes identificadas con la imagen del padre y la madre; tras engendrar un hijo, no se limitan a traerlo al mundo, sino que con "*corazón de padre ó madre*", sufriendo hasta el último día de su vida, cuidan de él aunque esta atención sea distinta según la madurez del mismo. No concibe esta relación sólo por la voz que emplea en la dirección, sino que se mide en las lágrimas, pues estas son muestras del amor, y si estas existen se manifestarán en el resto de comportamientos hacia el dirigido. De tal modo, que el Maestro prefiere los hijos de lágrimas que de las palabras, hasta el punto que por amor "*muchas vezes ofrecen su vida porque Dios dé vida á sus hijos, como suelen hazer los padres carnales*" (págs. 6-7). Así, al igual que los padres tienen por objetivo llevar a sus hijos a la edad adulta para que puedan valerse por sí mismos, los cuidadores del espíritu tienen el siguiente imperativo moral:

*"la salud destes nos encomendó Él en nuestras manos, para que los llamemos, esforcemos y ayudemos á colocarlos en el cielo"* (de Ávila, 2003, pág. 14)

No indica sobreproteger al ayudado ni realizar lo que él mismo puede hacer aunque entrañe dificultad, sino acompañarle en ese proceso de maduración y desarrollo espiritual, respetando su autonomía y responsabilidad, velando por él en todo momento para atenderle en ese camino que sólo él puede andar, y cuya única recompensa es el bien del hijo (de Ávila, 2003; de Ávila, 2007; Castro, 1995). Podríamos pensar que su estilo de relación es paternalista; sin embargo, en la dirección que propone y realiza Juan de Ávila se enmarca dentro del modelo deliberativo; este modelo se caracteriza porque el ayudante, conociendo al ayudado, le hace partícipe de sus autocuidados a través del autoconocimiento y la aclaración de aquello que está turbio en su interior (Emanuel y Emanuel, 1992).

En la actualidad, cualquier persona con una formación específica puede realizar cuidados espirituales, aunque no todas están capacitadas para ello. Dice Rogers (1989) que toda persona que se ayuda a sí misma puede ayudar a otra, de lo que se desprende que para dar apoyo espiritual o facilitar el crecimiento espiritual, el paso previo es el autocuidado como ser vulnerable o herido:

*“tened cuenta con lo que os encomendaron, que no olvidéis a vos mismo, sino que entendáis que el mas encomendado vos sois; porque poco aprovechará que a todos saquéis el pie del lodo, si vos os quedáis en él”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 592)

En el mito de Quirón se observa que toda persona presenta las dos caras de la moneda: el poder sanador y las propias heridas. Sin una integración de ambas dimensiones, el cuidador puede experimentar el *síndrome del mesías*, el cual llevaría al burn-out; por otra parte, se encuentra la evitación. El sanador herido, mediante el autocuidado, observa sus limitaciones bio-psico-socio-espirituales integrándolas en su vida con humildad purificando las motivaciones que le mueven a cuidar, de tal modo que la actuación no sea por autocomplacencia sino por alteridad. Con ello, actúa sin miedo a su propio sufrimiento, y en consecuencia puede adentrarse en el mundo aparentemente absurdo de la enfermedad, el dolor, la vejez o la muerte, reconociéndose en estas situaciones y en los sentimientos que pueden generar, reconciliándose consigo mismo y con la vida (Bermejo, 1993; Bermejo, 1997; Bermejo, 2014; Nouwen, 1971). Juan de Ávila daba gran importancia al autocuidado en el ámbito socio-sanitario, puesto que no se puede dar lo que no se tiene; por este motivo, por carta, tuvo que reprehender a Juan de Dios, pues se



estaba olvidando de sí (de Ávila, 2003). En otra de sus cartas hace la misma recomendación:

*“Quanto á lo del ánima, le encomiendo que de tal manera aproveche á otros que nunca pierda su oración mental y recogimiento; y en esto mire muy mucho, porque he visto algunos que han dado quanto tenían y quedáronse pobres para sí y para otros”* (de Ávila, 2003, pág. 30)

En múltiples estudios se han detectado en Enfermería estos síndromes de burnout y de evitación (Eri, Ticiani y Merchan, 2011; Lerma, Rosales y Gallegos, 2009; Maza, Zavala y Merino, 2009; Trevisan y do Carmo, 2009). Desde hace años se habla en la literatura científica de los cuidados al cuidador en relación a aquellos que tienen personas a su cargo; sin embargo, los profesionales de enfermería también tienen esta necesidad, especialmente a nivel psico-espiritual por su cercanía con el sufrimiento, por lo que las actitudes de evitación son frecuentes, o bien se da una *fatiga por compasión* que desemboca en burnout (Bermejo, 2012; Del Pozo, Ruda y Gómez, 2011; Tavera, Salinas, Hernández y Guibelalde, 2011; Mohnkern, 1992).

Este autocuidado del sanador herido, tal como recomienda Juan de Ávila a Juan de Dios, produce unas actitudes psicológicas y espirituales indispensables para la atención espiritual del otro; sin ellas no se puede establecer una relación de ayuda eficaz y eficiente: empatía-compasión, aceptación incondicional-hospitalidad y autenticidad-presencia. Sin ellas, el profesional quedará en un nivel de detección espiritual sin poder proseguir en la planificación de cuidados. Así mismo lo refiere en una de sus cartas hablando del cuidador, puesto que si el profesional no se autocuida en ellas, todo quedaría en un mero formalismo sin autenticidad:

*“Hermano, las buenas obras son en dos maneras: unas son exteriores, así como rezar, ayunar, dar limosna, no jurar, no mentir, no murmurar, no hacer mal al prójimo, no le enojar y otras semejantes obras. Otras hay que están en lo dentro de nosotros, que son un corazón encendido en amor de Dios y del prójimo, un profundo sentimiento de nuestra indignidad, un entrañable agradecimiento a las mercedes de Dios, una reverencia que a la divina Majestad tenemos, que nos tornamos delante de su grandeza como si fuésemos nada, con otros muchos sentimientos interiores que decir no se*

*pueden. Las primeras buenas obras de fuera son más ligeras de hacer, y es muy de culpar el hombre que en ellas es flojo; porque el que en lo menos es perezoso, ¿cómo será cuidadoso en lo de más? No tiene razón para quejarse que no le da Dios cosas mayores quien no es para refrenar su lengua y tener a raya su cuerpo y ejercitarlo en buenas obras” (de Ávila, 2003, pág. 281)*

Ante ese programa de crecimiento interior del cuidador, el mismo Maestro refiere que es conveniente comenzar por lo externo pero, sin dilación ni pereza, continuar al estilo de Juan de Dios en el autoconocimiento y tratamiento, de modo que tiene que estar siempre atento en una constante revisión de vida (de Ávila, 2003).

#### 13.4. ACTITUDES PSICO-ESPIRITUALES DEL CUIDADOR

##### 13.4.1. Empatía-Compasión

Al igual que la onda de radio y el sintonizador deben estar graduados en la misma longitud de onda, para entrar en relación con el otro de manera eficaz, ambas personas deben estar en sincronía para lo que es necesario como un sexto sentido, una sensibilidad especial llamada empatía; a través de esta, el cuidador se introduce en el mundo del otro descifrando los mensajes (Bermejo, 2012; Rogers, 1989; Madrid, 2005). Rogers lo emplea en lo relacionado con las emociones, añadiendo la SECPAL su uso en cuanto a los hechos y valores (Barbero y Esperón, 2014).

A la empatía como actitud, necesaria para la valoración espiritual enfermera, hay que añadir la empatía como terapia al contar con un método propio de realización, la cual se debe emplear en todo proceso de atención de enfermería con la finalidad de devolver lo captado al paciente haciéndole sentir comprensión. Según Katz, esta presenta 4 etapas (Bermejo, 1993; Bermejo, 1997; Bermejo, 2012):

1. Identificación: el cuidador conecta con la experiencia del ayudado.
2. Incorporación y repercusión: tras esta conexión, el cuidador puede experimentar emociones por el recuerdo de situaciones similares. Posiblemente los fenómenos que ambas personas han experimentado sean

diferentes pero en el terreno interno pueden aparecer las mismas reacciones.

3. Separación: en las fases previas ambas personas se han fundido en torno a la experiencia del ayudado y las reacciones a la misma, ahora el ayudante debe tomar distancia empática para poder valorar y cuidar evitando la fatiga por compasión.

Esta actitud y método psicológico están enraizados en el ser de Juan de Dios a través de una actitud espiritual: la compasión (Plumed, 2013); esta actitud contiene la empatía pero la trasciende. La compasión, tal como indica la palabra, es vivir *compasión* al otro al sentirse atraído por su vulnerabilidad siendo empujado por la tristeza que siente ante el mal ajeno, por lo que presupone la empatía. El profesional compasivo comprende al paciente surgiendo en él un deseo de aliviar su sufrimiento sin miedo al desafío transformando esa energía en acción, aunque suponga una pérdida en su ser (Barbero y Esperón, 2014; Bermejo, 2012; Mac Neill, Morrison y Nouwen, 1985).

*“se llegaba a los enfermos y los consolaba y decía razones con que los animaba, limpiándoles y acariciándolos y esto era su ordinario ejercicio y todo ello lo hacía con una cara risueña y alegre dando a entender cuán grande gusto recibía en hacer aquellas obras y a todos los recibía con mucho amor”* (Martínez-Gil, 2006, págs. 680-681)

Esta empatía compasiva o compasión empática es una de las características de Juan de Dios; le vemos identificándose con el mundo del sufrimiento y la pobreza desde su juventud, e incluso llegará a hacerse pobre por los pobres para, siendo nada, ser de todos (Martínez-Gil, 2002; Sánchez-Martínez, 1995; Serratore, 2009).

*“le dieron primero de comer al pobre y el bendito padre Juan de Dios habiéndole dado de comer besó la mano al pobre y subió a comer con el abuelo de esta testigo el cual cuando lo vio sentado a la mesa dijo que estimaba más tenerlo a el bendito padre por su huésped que al mismo rey y habiendo comido volvió a besar la mano del pobre se lo ayudaron a llevar a cuestras y como pudo lo llevó a su hospital y habiéndole dado una camisa buena para que se la pusiera y no anduviera sin ella la dio al pobre”* (Martínez-Gil, 2006, págs. 277-278)

Ya en las caballerizas del conde de Oropesa muestra esta actitud comenzando su identificación con esa problemática social, siendo este el motivo por el cual comienza a cuidar, según Castro (1995), en Ceuta. Sin embargo, no estaba perfeccionada en él puesto que manifiesta *fatiga por compasión* ante la conversión de su compañero; la simpatía hacia él fue tal que no logró llegar a la fase de separación costándole una gran crisis de sentido existencial, haciendo suyo el sufrimiento ajeno.

Una vez converso, en el Hospital Real de Granada, se observa esa misma empatía pero no pierde su identidad ante el sufrimiento de los enfermos; se identifica con ellos puesto que sufre los mismos cuidados, experimenta las mismas repercusiones emocionales, pero sabe separarse a tiempo para poder hacer la crítica que realiza y desear cuidarles, como más tarde realizará (Ventosa, 2012). Esa *fatiga por compasión* se ha transformado en *satisfacción por compasión* (Benito, Sansó, Pades y Barbero, 2014). La diferencia es la autoconciencia de Juan de Dios; ahora él vive en su centro, empatizando con el otro e identifica sus reacciones internas sabiéndolas manejar en una doble dimensión, hacia su propio desarrollo y la sanación del otro herido (Kearney , Weininger, Vachon, Harrison y Mount, 2009; Bermejo, 1993). No consiste en un mero sentimentalismo; el Maestro siempre indica que este amor surge de la voluntad, aunque pueda originarse en los sentimientos, siendo la ternura una consecuencia y no el origen del amor (Meyer, 1960; Galland, 2008):

*“Esta manera de amor no habéis de pensar que está colocada y asentada en la afición y ternura del corazón, porque de esta manera muchas personas se hallarían impotentes para amar: que casi la principal causa para amar, porque muchos hallan dificultad cuando quieren amar a Dios, es porque piensan que no hay amor si no se aficionan y tiernamente aman. El amor de caridad dicen los santos teólogos que ha de nacer de la voluntad y, siendo ello así, como las obras de la voluntad sean querer y no querer, la verdadera esencia del amor consiste en aquesto, y así entonces” (de Ávila, 2003, págs. 705-706)*

Queda esto patente en las cartas que envía Juan de Dios, siendo un claro ejemplo la destinada a Luis Bautista, al cual le indica:

*“Recibí una carta vuestra, que me enviásteis desde Jaén: me causó gran satisfacción y me alegré mucho con ella, aunque he sufrido por el dolor de muelas que habéis tenido, pues todos vuestros males me afligen y todos vuestros bienes me alegran”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570)

Aunque en este encabezado de la carta pueda parecer que no alcanza la separación pertinente del paciente, al continuar su lectura reescribe los problemas del interlocutor interpretándolos desde la distancia para poder ayudar desde la compasión. Muestra interés por el estado del paciente pero no los hace suyos, sin síntomas paternalistas; más bien, podríamos apreciar signos de amor filial propios de la compasión, del *estar-con*, pues la corrección con el cariño son claros ejemplos de esta actitud espiritual, siendo mayor que el *estar-ahí* (Fernández, de Minas, Plumed y de la Torre, 2006; Ventosa, 2012; Nolan, 2011).

#### **13.4.2. Aceptación incondicional-Hospitalidad**

En consecuencia a esta compasión, viendo la propia vulnerabilidad como en un espejo en el otro, se produce una aceptación incondicional sin juicios de valor como actitud psicológica (de Ávila, 2003); en ella se pone a la persona como máxima prioridad, es un *estar-por*, reconociendo al otro como persona con dignidad inalienable, en toda su biografía, revalorizando todo su ser, desde sus intereses, emociones y conductas (Barbero y Esperón, 2014; Pettigrew, 1988; Hines, 1992; Cavendish y col., 2003).

*“abrazándose con ellos con una boca de risa y con tanto amor y caridad era cosa que espantaba que no parecía sino que tiene a todos los enfermos los quería meter en las entrañas”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 683)

Siendo percibida esta actitud por la persona, se produce una apertura del ayudado al cuidador pudiendo depositar su confianza en el otro, pues no es cuidado con ojos inquisitoriales sino tal como es, un ser trascendente que puede perfeccionarse aún en la situación en la que se encuentre pues no hay criterios excluyentes como bien se aprecia en otros hospitales de la Granada del S. XVI (Bermejo, 1993; Olea, Berumen y Zavala, 2012; de Ávila, 2003). Sin esta confianza sería imposible la relación interpersonal, siendo esta el alma de todo lo demás,

refiriendo el Maestro que *“la confianza será el ánimo y lo principal, que dará vida a todo lo demás”* (de Ávila, 2003, pág. 704). Y si es aceptado por el cuidador, el paciente, en repercusión, se observa como ser aceptable y querido, pudiendo aliviar sus sentimientos de culpa, censura o rechazo (Barbero y Esperón, 2014).

*“a todos hablaba y trataba con mucho amor sin que jamás le viese airarse ni tomar cólera sino que a todo respondía pacientísimamente y con tanta humildad que daba a entender cuán segura tenía la conciencia y cuan lleno de virtud estaba”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 684)

Cuando el cuidador cultiva su inteligencia espiritual sabe contemplar la esencia de cada ser, no centrándose en las diferencias sino en los puntos comunes que los unen, pues son miembros de un mismo todo (Torralba, 2010). Dice Ávila (2003):

*“quando me enseñan mis mayores un disfavor y me da pena, he de pensar que así lo sienten los subjectos á mí conmigo. Si tengo tristeza, quiero ser consolado; así lo quiere el próximo. Siento una mala palabra que me dizen, porque digo que soy carne y no de hierro; esso me prueva que mi próximo es de carne también y se siente. Pésanme las condiciones ajenas, y túrbame, y querría que las emendassen, porque no me fuessen ocasión de peccar; esso mismo quieren mis próximos. De un metal somos todos, y no ay regla mejor para mi próximo que mirar bien lo que me passa en mí, pues él y yo somos uno”* (pág. 90)

Con esta actitud, el cuidador no pretende aprobar todo tipo de comportamientos o conductas del otro, sino que son acogidos por el cuidador como ser vulnerable, al igual que el profesional (Bermejo, 1997; Cian, 1995). Así, a esta habilidad se le agrega una virtud, la hospitalidad que se hace recíproca, puesto que uno acoge para ayudar, pero el ayudado acoge al cuidador entregando lo máspreciado que tiene, su vida (Torralba, 2003; Torralba, 2011; Plumed, 2013), por lo que, como indica Rogers (1989), es necesario el amor. Pero para amar es necesario amarse, acogerse a uno mismo, aceptar la propia corporalidad, sentimientos, emociones, miedos, inseguridades... No se puede acoger sin acogerse; se podría abrir la puerta pero la dignidad del huésped no sería respetada. Por eso el amor comienza por uno mismo, con sus luces y sombras, para acoger al ser extraño que

presentará las mismas heridas (Barbero y Esperón, 2014). Dice al respecto Juan de Ávila (2003):

*“solo el amor es el que aviva todas las cosas, y él es el que es cura espiritual de nuestra anima, sin el cual está ella tal cual está el cuerpo sin ella”* (pág. 319)

En Juan de Dios esta actitud distinguió todo su hacer por el carácter universal de su hospitalidad, pero no hemos de olvidar que es hospitalario porque ha sido acogido previamente. Él experimentó ese encuentro compasivo de la gratuidad del amor en un Dios que le amaba tal y como era sin exigencias ni intereses, lo que facilita su propia aceptación. Le dice a la Duquesa de Sesa:

*“si consideramos los muchos trabajos que el Cordero sin mancha padeció sin merecerlos, ¿vamos nosotros a desear y a buscar descanso y placer? En un mundo donde Jesucristo, nuestro creador y redentor, tuvo tantos padecimientos y dolores, ¿qué esperamos nosotros tener?”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 583)

Podríamos pensar que hace alusión a un rigorismo, padecer por imitación o resignación. Sin embargo, en este texto se aprecia de modo explícito ese encuentro previo entre ambas personas, de lo que brota ese amor a semejanza de Dios que cuida del hombre, y más concretamente de manera individual (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000; Martínez-Gil, 2002). Esa experiencia que ha tenido a lo largo de su vida de cercanía de este Dios, le hace salir fuera de él en busca de huéspedes, a lo más profundo de cada ser humano sufriente, propio del *encuentro* compasivo (Quinzá, 1998). Mientras Juan de Ávila y el mismo Arzobispo D. Pedro Guerrero le aconsejan por compasión que expulse de su hospital aquellas personas que pueden dañar moralmente a otras, él se hace el mayor impedimento de todos, siendo incapaz de negar acogida a la humanidad herida, por lo que pueden llegar a *ser*, tal y como experimentó en su acogida por Dios (Martínez-Gil, 2002; Castro, 1995). Por compasión hacia los *buenos*, Juan de Ávila y D. Pedro Guerrero de forma extrínseca cerraban la *misericordia* a aquellos más necesitados de un renacer, de la posibilidad de trascenderse; sin embargo, la experiencia del *rahamim*<sup>4</sup> de Juan de Dios le hace un instrumento de la compasión misericordiosa que ha experimentado

---

<sup>4</sup> Rahamin: palabra hebrea procedente de raham que significa útero que alude a la capacidad de engendrar una nueva vida.

en Dios, anhelando llevar a los que más sufren la posibilidad de emprender una existencia con sentido con una nueva vida (Foucault, 2012; Bermejo, 2011; Bermejo, 2012).

En esta nueva hospitalidad, el hospital se convierte no en un centro de curación, sino en un lugar privilegiado de abandonar lo que oprime al hombre para reencontrarse consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con Dios, un volver a la conexión con la vida que hospeda a toda la humanidad, es decir, una *sanación* por encima del paradigma curación. Mientras en el Hospital Real se procedía al vigilar y castigar foucaultiano, Juan de Dios en su hospitalidad de acogida incondicional del hombre se establece como puente entre lo que la persona es en el hoy para que, en libertad y responsabilidad, pueda iniciar el retorno al ser verdadero a pesar de la pobreza y los padecimientos de cada hombre. Este es el motivo por el que su hospital no es llamado por él como tal, sino que lo llama *Casa de Dios*, pues todos los hombres que acuden a ella son hijos del amo de la casa, amados por Él, siendo Juan de Dios un mero portero que mira a los invitados a través de las llagas de Cristo, lugar donde ha descubierto la dignidad de la persona y el sentido de la vida que le ha saciado y cree saciar a todo hombre; no con proselitismo ni palabras, sino que a través de sus gestos mostraba la cercanía de un Dios invisible pero que se manifiesta a través de las personas.

#### **13.4.3. Relación auténtica/Congruencia- Presencia**

De modo que, como resultado de lo anterior, se da una relación auténtica entre ambos, cuya característica principal es la libertad de ser, sin máscaras ni dicotomías entre el mundo interno y externo. Esta cualidad psicológica del cuidador le permite conectar con sus emociones y sentimientos, pudiendo manifestarlos siempre que construyan al otro (Bermejo, 1993; Bermejo, 1997).

Vivir en la verdad es una de las grandes dificultades del cuidador, la sinceridad consigo mismo y con el otro; la máscara que oculta la humanidad por miedo a sufrir o hacer sufrir, en un mundo donde el *triunfador* es identificado con la impasibilidad, se puede apoderar de los profesionales en el falso mito de que el biopoder puede resolver cuantas incógnitas surjan, llevando a la frustración. Los fármacos actúan sobre lo biológico pero, ¿y sobre el resto de esferas tanto del



cuidador como del paciente? Si enfermería no vive en la verdad, ¿cómo se pretende que el paciente acepte y viva la verdad de su realidad herida? ¿Cómo confiar en aquel que se ha cegado por miedo a sufrir o ver sufrir? La verdad del otro no se puede comprender bajo la represión del *yo* (Bermejo, 1996). Con ello no se quiere decir que el cuidador deba transmitir todo al ayudado, sino lo pertinente y terapéutico, siendo esta información en la que debe mostrar la verdad (Barbero y Esperón, 2014), y, a su vez, sabrá guardar silencio ante la incapacidad de dar respuestas, al igual que comunicar sus límites al respecto; podríamos hablar de una integridad entre el ser, pensar, y sentir en el tiempo, haciéndose manifiesto mediante la comunicación externa, vivir la propia verdad para llegar a la verdad del otro desde la fragilidad mutua.

Tras su conversión, Juan de Dios declaraba públicamente sus pecados, e incluso permite a una prostituta que le injurie, pues tiene consciencia de su ser, lo cual le permite entrar en conexión con el otro vulnerable. Al igual sucede en las cartas, donde reconoce su incapacidad de dar respuesta a los interrogantes que atenazan al interlocutor; reconoce sin temor que necesita tiempo para reflexionar (Martínez-Gil, 2002) para no incurrir en paternalismos ni proyecciones, sino centrando en el paciente.

*“Total, que estamos los dos sin saber qué hacer, ni vos ni yo. Por tanto, Dios que lo sabe y lo remedia todo nos socorra e ilumine”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570)

Al igual sucede con la Duquesa de Sesa, a la cual desvela su estado interno, e incluso solicita y acepta consejos de ella reconociendo su mismidad, aunque uno sea el cuidador y el otro el cuidado, e incluso desvela los medios que emplea para cuando se desordenan sus pasiones internas (Martínez-Gil, 2002).

El cuidador no es un ser divino, es un ser humano como la persona cuidada; a veces se ha creído que el cuidador no puede mostrar resquicios de fragilidad e inseguridad, cuando es precisamente esa actitud de mesianismo lo que distancia a las dos personas por el muro que crea la voluntad de poder. Un error frecuente relacionado con esta autenticidad son las frases hechas o estereotipos que se formulan de manera automática que más que ayudar, indican la falta de conciencia plena del cuidador hacia su interioridad, hecho que no se observa en Juan de Dios, aunque a veces recurra a remitir las dificultades a la providencia divina, lo cual es

indicador de la incapacidad del cuidador ante ciertos interrogantes. Sin embargo, aquel que no observa las reacciones que se producen al entrar en relación con el paciente por un posible miedo a abrir heridas propias, activa una *coraza* emocional por el miedo que crea distancia entre ambos privando de seguridad (Bermejo, 2014; Urra, Jana y García, 2011; Nolan, 2011). Ambos seres están inmersos en el misterio de la vida, y juntos pueden caminar en la senda de la búsqueda y aceptación de lo que, quizás, nunca se pueda alcanzar. Un recurso en esta búsqueda conjunta podría ser la autorrevelación, pero sin pretender ser el centro de atención, tal como Juan de Dios realiza con el colectivo de las mujeres que recurrían a la prostitución o en sus cartas ya mencionadas; simplemente esto puede ser un recurso en beneficio del centro de la actuación que es el otro (Bermejo, 1997).

Esta forma de estar delante del paciente es lo que se conoce por el estar presente, ese *saber ser y estar* del cuidador característico de todo el equipo socio-sanitario, y más específicamente de Enfermería, la cual la ha reconocido como intervención mediante taxonomía NIC (Bulechek y col., 2014). Esta presencia plena que más adelante se tratará como intervención, surge del imperativo compasivo ante el sufrimiento, que requiere de la enfermera una conexión previa consigo misma, una congruencia de todo su ser, a lo que se añade una conexión con el sistema paciente y el entorno que envuelve al encuentro compasivo; una presencia integrativa de dos seres en relación frente a un entorno que, por la incertidumbre de la vida y su contingencia, exige una apertura al misterio de la existencia (Barbero y Esperón, 2014; Finfgeld-Connett, 2006) pues, como dice Juan de Ávila (2003), “Dios esté en todo lo criado por esencia y presencia y potencia” (pág. 709) al ser concebido Éste como lo misterioso a buscar.

El profesional, anteriormente descrito, tras la valoración enfermera espiritual, puede ahondar desde la detección hasta la evaluación/historia espiritual, según las competencias asignadas a la profesión; ya desde el inicio está interviniendo sobre el paciente, aunque no se halla establecido un diagnóstico ni planificación, según el proceso de atención de Enfermería. Y esto es posible debido al acompañamiento espiritual que se establece desde el mismo momento en que el paciente entra en relación con el profesional por el ser del mismo. Sin embargo, adentrémonos en el *saber hacer* para describir el tipo de intervenciones según Juan de Dios desarrollado en su experiencia e influido por su Maestro Juan de Ávila.

## 13.5. INTERVENCIONES

Según Grof y Grof (1995), la persona sufriente, en su desarrollo hacia la salud, presenta un itinerario que parte del caos interno que se ha de aceptar para poder trascenderlo, pasando del sin sentido al sentido, y con él a la plenitud (Dowling, 1999). Para poder intervenir en este proceso de transformación interna, el equipo multidisciplinar cuenta con cuatro modos de cuidados; la de menor profundidad es el acompañamiento donde no se realiza ningún tipo de intervención sobre la persona, es una forma pasiva del profesional mediante la cual el paciente puede proceder a un revulsivo existencial mediante la comunicación de su interioridad (O'Connor, 2004; Thomas, 1999). En caso de intervenir se denominaría consejería o counselling (Anandarajah y Hight, 2001), y esta misma en salud mental se conoce por psicoterapia (Bernstein y Nietzel, 1982). En última instancia se encuentran los sistemas psicoterapéuticos, como la religión o cualquier sistema ideológico, donde encontramos un conjunto de recursos que contribuyen a la salud integral incluyendo los cuidados anteriormente descritos (Jung, 1978). Los objetivos e intervenciones difieren entre sí aunque son complementarios e, incluso, simultáneos, enmarcándose todos dentro de la relación de ayuda, pudiendo llevar a cabo Enfermería los dos primeros modos (Rivera-Ledesma y Mortero-López, 2007).

En Juan de Dios se observa el acompañamiento y la consejería como parte de sus cuidados, aunque dentro del sistema psicoterapéutico religioso de la época, del cual no podremos ahondar ya que no es parte de nuestro objeto de estudio, además de no ser característico de la profesión enfermera, donde todos los sistemas ideológicos o de creencias son acogidos como recursos a ofrecer al paciente pero del cual no es responsable, tal como apunta la teoría de la Enfermería Transcultural de Leininger (Raile y Marriner, 2011). A su vez, Juan de Dios es un hombre de su época, inmerso en una cultura donde el sistema psicoterapéutico religioso envolvía la vida de los ciudadanos, por lo que recibió los cuidados espirituales del entramado religioso, especialmente a través del acompañamiento y consejería denominado dirección espiritual.

En el S. XVI español hubo un fuerte auge en el cuidado espiritual mediante la dirección espiritual, una forma específica de relación de ayuda característica de la religión católica que podríamos comparar con la consejería o counselling, cuyo

objetivo es facilitar la madurez espiritual del dirigido a través de la fe (Plus, 1943). La finalidad de la dirección espiritual es *“iluminar el espíritu, ayudar la voluntad y consolar en las aflicciones”*; iluminar puesto que pretende ayudar al dirigido a interpretar un fenómeno existencial según la fe, fortificar la voluntad en cuanto que es necesario querer ponerlo en práctica mediante la búsqueda de sentido o motivación, y consolar en las tristezas, fruto de las dos anteriores (Plus, 1943, págs. 23-26; Barbero, 2002), pudiendo ser estos objetivos de la atención espiritual laica sin una fe concreta, es decir, desde el ámbito del humanismo. En consecuencia a ello, la dirección conduce al paciente a través de unas premisas mientras que en el resto de modos es el propio paciente, desde su cosmovisión, el origen y meta de su autocuidado (Bermejo, 1993).

Mientras el quietismo promulgaba la ausencia de mediadores en el cuidado espiritual del S. XVI (Andres, 1994), la espiritualidad hegemónica incidía en la necesidad de un agente externo al ayudado para su desarrollo, tal como se concibe en la relación de ayuda actual. Podríamos afirmar con Foucault que estos mediadores ejercen el poder pastoral para controlar la sociedad, sin embargo no se ejerce una obediencia en el modo más literal de la palabra; la necesidad de la persona del ayudante en la vida del ayudado recae en que, en los momentos de oscuridad, la persona que requiere ayuda no cuenta con la claridad necesaria para poder abstraerse de la situación y tomar la mejor opción, siendo el director la persona que desde la distancia puede valorar a la persona y el contexto dilucidando las mejores opciones, como ocurre en el autocuidado dirigido por la Enfermería (Plus, 1943). Podemos encontrar similitudes en la teoría de Peplau cuando habla de la función enfermera de liderazgo por la cual la enfermera toma la iniciativa para que, mediante la enseñanza, el paciente pueda cumplir una tarea dirigiendo el proceso salud-enfermedad-atención (Peplau, 1990).

Juan de Ávila así se lo hace saber a Juan de Dios, *“tener gran cuidado de sujetaros a parecer ajeno, y no os engañará el diablo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 591). En momentos de stress, como puede ser la enfermedad u otro acontecimiento difícil, la persona puede, por ignorancia, errar en la toma de decisiones, e incluso puede desarrollar un sufrimiento de modo paulatino por creencias erróneas; así, el punto de vista externo al sistema persona puede colaborar en la adaptación y en la toma de decisiones (Martínez-Gil, 2002). Ciertamente el espíritu engloba al resto de

dimensiones del hombre, pues se traduce en ellas, pero la competencia principal de los cuidados espirituales son las necesidades de esta dimensión, no lo material, tal como indica Juan de Ávila (2003) a fray Luis de Granada:

*“no se meta en remediar necessidades corporales, salvo ordenando en general como se remedie [...] que no han de llegarse á él, ni esperen dél favor temporal alguno, porque si en esto no mira ser le ha grande estorvo para el camino que quiere caminar [...] si supiere de alguna particular necessidad corporal, de la qual pende cosa del ánima, entonces puede entender en ella, lo qual acaesce pocas vezes en la verdad, aunque quien la padece diga que muchas”* (pág. 10)

Dice Juan de Ávila (2003), a modo de definición de la dirección espiritual, que es el “*órgano de la divina voz y oráculo del Spíritu Sancto*” (pág. 5); es un medio entre lo trascendente y el dirigido, siendo el director o cuidador espiritual un mediador e interprete entre ambos para facilitar la relación de la persona con el mundo espiritual (Burke, 2012), siendo Juan de Ávila un gran experto en la materia (Esquerria, 2000). Pero, ¿Cómo se desarrolla este tipo de cuidado espiritual en torno a la figura de Juan de Dios? A partir de este momento dejaremos a un lado el concepto de dirección espiritual para realizar las transferencias conceptuales a nuestro objeto de estudio, centrándonos en el acompañamiento espiritual y consejería que podría realizar Enfermería.

### **13.5.1. NIC Facilitar el crecimiento espiritual (5426)**

Según la clasificación NIC, esta intervención consiste en la puesta en marcha de unos mecanismos de búsqueda mediante los cuales el paciente aumente sus capacidades espirituales (Bulechek y col., 2014). Toda la vida de Juan de Dios estuvo jalonada por crisis existenciales necesitadas de esta intervención, siendo apreciable su realización en torno a su figura en el momento de su conversión.

En este momento, vemos cómo la comunidad mediante su presencia, escucha y contacto, le facilitan el crecimiento espiritual al buscar recursos intra-extra persona para la búsqueda de respuestas existenciales. Ciertamente no eran expertos y su cuidado puede parecer insignificante, sin embargo fue quien detectó su sufrimiento y movió los eslabones pertinentes para aumentar su bienestar. Así

la vemos en primera instancia *mostrando asistencia y consuelo pasando tiempo con el paciente*.

A diferencia de muchos conciudadanos que lo juzgaron loco, estas personas *mostraron una actitud de aceptación, comunicando oralmente empatía o comprensión por la experiencia que estaba pasando el paciente*. Por ello, lo levantaron del suelo y le animaban mediante sus palabras, pues es de esperar una resistencia por parte de un paciente en estado de lucha interna o shock, de modo que iniciaron un somero acompañamiento espiritual para iniciar su vuelta al orden a través de los mecanimos de la época (Rivera-Ledesma y Mortero-López, 2007).

Este mismo comienzo se observa en los diversos encuentros que tiene Juan de Dios con las prostitutas. Dice Castro (1995) que, por el amor que experimentaba meditando la Pasión de Cristo, los viernes determinó ir a las casas públicas para cuidar a esta comunidad de mujeres. La necesidad de esta intervención en ellas no era tan visible, sin embargo se podría intuir por la necesidad de recurrir a este oficio y sus manifestaciones por algún tipo de patología.

Dice Castro (1995) que, una vez allí, iba a las más difíciles de poder ayudar, y decía:

*“Hija mía, todo lo que te diere otro, te daré yo, y aún más, y ruego que me escuches aquí en tu aposento dos palabras”* (pág. 38)

Con esto ponía en práctica la NIC *Presencia* (5340) para, por medio de sus gestos y palabras, comenzar el tratamiento a nivel espiritual dignificando a la persona; todo comienza con el encuentro (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000). Frente a otras personas que recurrían a ellas para saciar sus instintos utilizando a las mujeres, Juan de Dios presenta como fin de su intervención la promoción de la mujer pudiendo quedar sorprendida ante la poca usanza de sus técnicas.

*“y entrando en su aposento la mandaba asentar, y él se hincaba de rodillas en el suelo, delante de un crucifijo pequeño, que llevaba, para aquel efecto, y allí comenzaba a acusarse de sus pecados, y llorando amargamente pedía perdón a nuestro Señor de ellos, con tal efecto, que le provocaba tan bien a ella, a contrición, y dolor de sus culpas; y así con aquella industria, le hacía tomar atención para que le oyese, y el comenzaba*

*a rezar la pasión de nuestro Señor JesuCristo, con tal devoción, que se la hacía sentir, hasta derramar lágrimas”* (Castro, 1995, págs. 38-39)

Todo comienza por buscar un lugar tranquilo para *proporcionar un entorno que favorezca una actitud meditativa/contemplativa para la autorreflexión*, propia del NIC. Tras ello comenzaba su meditación, comenzando por tomar conciencia de quién era él y a quién se dirigía, para lo cual llevaba el crucifijo, como imagen que evoca la divinidad. Al confesar sus pecados de forma pública, no sólo reconoce su vulnerabilidad, sino que también está reconociendo la igualdad entre ambos ante Dios. Juan de Dios no se considera superior moralmente, tal como lo hace saber al Arzobispo D. Pedro Guerrero cuando quiere excluir a estas mujeres de su hospital; él las considera hermanas necesitadas de ayuda para trascender su presente.

La mujer podría reconocerse en él como en un espejo, *ayudando al paciente a identificar barreras y actitudes que dificultan el crecimiento espiritual*, a la vez que puede suscitar una toma de conciencia entrando en conexión consigo misma y con el otro, *fomentando la exploración del paciente de su compromiso espiritual según sus creencias y valores*, para lo que *fomenta la participación en ceremonias religiosas, retiros y programas especiales de oración/estudio* como era la lectura de la Pasión; esto último era el propósito de su presencia en la casa pública, como lo indicaba al principio. El mismo Ávila (2003) siempre recomienda lecturas edificantes antes de entrar en el recogimiento, de forma que los sentidos se templen y la persona pueda entrar en un estado de quietud y con la adecuada disposición.

Tras esto, comenzaba a confrontar la vida de la mujer con su creencia en el amor de Dios en la Pasión. Podríamos creer que su intención es moralizar, sin embargo, no lo podemos considerar como tal pues tiene fines condenatorios previo juicio a la persona, en cuanto Juan de Dios se ha acusado previamente. Los dos están en la misma carrera, pudiendo ser la intencionalidad de sus expresiones *una ayuda al paciente a explorar las creencias en relación con la curación del cuerpo, la mente y el espíritu*. Esta intencionalidad se corrobora cuando, sacando a cuatro mujeres, las lleva a Toledo bajo solicitud de ellas, engañándole. Mientras su compañero las juzga, Juan responde con silencio, en esperanza y paciencia (Martínez-Gil, 2006).

El objetivo en este caso era conseguir que la paciente *identificase barreras y actitudes que dificultasen el crecimiento y el autodescubrimiento*. Bien sabe Juan de Dios

que el problema de la prostitución no es una moral relajada sino la pobreza y la esclavitud por las deudas contraídas (Fernández-Sobremazas, 2006; Moreno y Vázquez, 2007). El estilo que utiliza para ello no es el diálogo autodirigido sino la reformulación y la confrontación propias de la relación de ayuda; así, era la mujer quien a través de la conducta de Juan de Dios y su lenguaje compasivo llevarían a la persona a una nostalgia de la vida en libertad (Castro, 1995).

Una vez pagadas las deudas, las llevaba a su hospital para recogerlas y curarlas, tras lo cual les ayudaba a encontrar su estado de vida, ya bien fuese soltera, casada o religiosa, pues "*procuraba de entender la intención de cada una, a lo que se inclinaba*" (Castro, 1995, pág. 40).

Como se aprecia en este episodio tan importante en los cuidados de Juan de Dios, una vez establecido el clima de confianza por la presencia compasiva del cuidador, a través de una conversación se puede ayudar al paciente a tomar conciencia de sus intereses espirituales. Esto mismo se aprecia en los inicios de su labor hospitalaria cuando, tras revalorizar lo espiritual, propone a sus pacientes la confesión (Castro, 1995). Podría parecer una imposición al dirigir la espiritualidad de las personas hacia un recurso concreto; sin embargo, no se aprecia un dogmatismo sino una propuesta, respetando la libertad del hombre para su autodesarrollo, aunque debemos añadir que no se percibiría como extraña su propuesta ante una España oficialmente católica.

Pero esto no tendría valor alguno si los pacientes no percibiesen un compromiso con ellos, si no detectasen coherencia en su ser y en la autenticidad de su acercamiento. Así, derivado de su espiritualidad, Juan de Dios dedicó en el Hospital de la calle Lucena su tiempo, su energía, su propia persona al otro, *mostrando asistencia y consuelo pasando tiempo con el paciente*, y las primeras palabras que les dirige *fomentan la conversación para ayudar al paciente a organizar los intereses espirituales*, puesto que les recuerda la necesidad de trascendencia a través de la reminiscencia de errores del pasado *ayudando al paciente a identificar barreras y actitudes que dificultan el crecimiento espiritual*. El deseo de Juan de Dios es curar las almas por medio de los cuerpos, para lo que, según su tradición espiritual, es necesario el ritual de la confesión, *fomentando el uso de celebraciones y rituales espirituales*, para lo que es requisito indispensable el examen de conciencia. Para él, quien cuida su espíritu tendrá todo lo necesario para el cuerpo, y así se lo hace



saber a los pacientes, *ayudando al paciente a explorar las creencias en relación con la curación del cuerpo, la mente y el espíritu*. Así, fue a buscar un sacerdote para esta tarea, *remitiendo a la atención pastoral o a cuidadores espirituales como garantía de resultados*.

Con esta actividad pretendía *facilitar el perdón (5280)*; ante las heridas del pasado, la persona puede experimentar resentimiento hacia sí mismo, hacia otra persona o, en última instancia, con Dios. Esto evita dar por finalizada una etapa de la existencia de la persona, pues constantemente esta vuelve al presente por la memoria influyendo en su comportamiento de manera inconsciente. No tenemos constancia de las reacciones de los pacientes pero podría ser que les *ayudase a explorar sus sentimientos de ira, amargura y resentimiento y utilizase la presencia, el contacto y la empatía para facilitar el proceso*. Tal como Juan de Dios elabora el discurso, comienza invitando a la gratuidad por los cambios que estaban experimentando por sus cuidados, *ayudando al paciente a vencer bloqueos para la curación utilizando prácticas espirituales como, por ejemplo, oraciones de alabanza y, por último, sugiere el uso de rituales tradicionales de fe*. El resultado de esta intervención era conseguir que el paciente se reconciliase con su vida pasada y presente, de manera que pueda disminuir el miedo a la incertidumbre de la vida y el final de la misma (Barbero, 2002), siendo claro ejemplo de ello la conversión de Antón Martín y comienzo de su labor como compañero de Juan de Dios, iniciando una nueva etapa en su vida pues *“el bendito Juan de Dios le hizo perdonar y lo recibió por hermano y compañero”* (Martínez-Gil, 2006, pág. 55; 91; 295), de forma que sigue la máxima del Maestro Ávila (2003) de *“si supiere que algunos están en discordia, que cree que podrá aprovecharles, hábleles”* (pág. 37).

A su vez, en su limosneo por las calles de Granada exhortando a la caridad, invita a hacer el bien en nombre de Dios *facilitando el crecimiento espiritual*. Las gentes pudientes de Granada puede ser que no estuviesen acostumbradas a colaborar con los pobres por el debate teológico y el desprecio que comenzaban a padecer al ser considerados vagos, malos o pícaros. Sin embargo, al escuchar la frase de Juan de Dios no hace alusión a ellos sino al bien que podían hacerse a sí mismos y la obra de caridad que se consideraba agradable a Dios, por la que contribuirían a alcanzar la salvación eterna. Esta forma *facilita el crecimiento espiritual (5426) ayudando al paciente a identificar barreras y actitudes que dificultan el*

*crecimiento y el autodescubrimiento*. Los vecinos de Granada al verle y oírle podrían confrontar sus vidas con los valores que proclamaba Juan de Dios y observar las emociones que suscitaba y el estado de la fuerza de voluntad en torno a la virtud de la generosidad y solidaridad, *fomentando la relación con los demás para el compañerismo y el servicio, y la exploración del paciente en su compromiso espiritual según sus creencias y valores*. Ciertamente la finalidad de limosnear es conseguir ayudas económicas para cuidar a sus pobres y enfermos, pero como resultado colateral podían crecer espiritualmente como muchos de ellos relatan en el proceso de beatificación de Juan de Dios, donde por el encuentro con él comenzaron su búsqueda personal.

Las gentes del Renacimiento español no pretendían jugarse la entrada al cielo, por lo que ante esa llamada se verían interpeladas las conciencias, y más a través de ese tal pregonero, el cual vivía en coherencia con lo que pregonaba. A esas palabras, dice Castro (1995), se le acompañaban gestos que expresaban su coherencia y autenticidad:

*“tenía voz lastimosa, y la virtud, que el Señor le daba [...] Y juntamente el verle tan flaco, y maltratado, y la austeridad de su vida, movía mucho”* (pág. 34)

Su sola *Presencia* (5340) ya surtía un efecto terapéutico en los vecinos, pues *“todos salían con sus limosnas cada uno como podía, y se la daban con mucho amor y voluntad”* (Castro, 1995, pág. 30). Este cuidado comunitario que realizaba llamando a la trascendencia no lo realizaba en beneficio propio, era por compasión hacia los más desfavorecidos, aquellos desheredados de la sociedad granadina. A su vez, no era una petición de limosna, sino una llamada al bien; y con todo *permanecía físicamente presente sin esperar respuestas de interacción*, aunque cuando tenía lo necesario para satisfacer las necesidades de sus pobres volvía con ellos. Así, una vez alimentados, daban gracias y pedían por los bienhechores cerrando el círculo de beneficencia, asignándoles una tarea a aquellos que, por la necesidad de responsabilidad y su estado de enfermedad o pobreza y exclusión social, no se podían sentir útiles (Martínez-Gil, 2006).

En su hospital, cuando llegaba de limosnear iba enfermo por enfermo interesándose por su día, la vivencia del mismo y sus necesidades, dándoles consuelo mediante su *Presencia* (5340) y la *Escucha Activa* (4920). Y a la mañana les

*facilitaba el crecimiento espiritual (5420) rezando las cuatro oraciones principales y remitía al asesor espiritual, el sacristán, que decía la doctrina. No esperaba que los necesitados y enfermos acudiesen a él; al contrario, él los “buscaba con halagos y amor” (Castro, 1995, pág. 34), y:*

*“al que podía daba luego, y alegremente, y a alguno consolaba con palabras amorosas y alegres, dándole confianza, que Dios proveería, para que todos fuesen consolados y así se cumplía. Porque por maravilla llego nadie a él, que poco o mucho no le proveyese el Señor, para que remediase su necesidad como podía” (Castro, 1995, pág. 396)*

A este grupo de personas necesitadas que atendía en su hospital, hay que añadir la atención domiciliaria a grupos de mujeres recogidas. Según apunta Javierre (1996), serían un grupo de beatas que vivían en sus casas de forma independiente a modo de *terciarias* donde Juan de Dios podría haber ejercido una especie de dirección espiritual laica, con muchas similitudes al movimiento de las *beguinas* (Siles, 2011). Estas mujeres vivían en castidad y pobreza, aunque no realizasen votos, dedicándose a las obras de misericordia o la oración, en ausencia de una autoridad competente que las controlara, de modo que la asistencia de Juan de Dios se podría identificar como un mecanismo de control aprobado por la institución eclesiástica para rendir cuentas de lo que sucedía en esos grupos acéfalos (Cruz, 2016).

Para facilitarles su desarrollo personal, Juan les dará lo pertinente para los cuidados corporales mas lo necesario para tejer, de modo que no estuviesen ociosas y obtuviesen por sí mismas un sustento para la necesidad de vestir con ropas adecuadas. Centrándonos en el NIC *Facilitar el crecimiento espiritual (5426)*, con esta atención, *ayudaba al paciente a identificar barreras y actitudes que dificultan el crecimiento y el autodescubrimiento*. El objetivo de llevarles los recursos materiales era “*que estuviesen recogidas, y sustentasen virtud y recogimiento*” evitando “*ocasión de salir a buscarlo*” ellas mismas (Castro, 1995, pág. 36) para favorecer la necesidad de soledad-silencio *proporcionándoles un entorno que favoreciese una actitud meditativa/contemplativa para la autorreflexión, oración fomentando la participación en ceremonias religiosas, retiros y programas especiales de oración/estudio, y responsabilidad fomentando la relación con los demás para el compañerismo y el servicio.*

Sin embargo, aunque en lo anteriormente descrito se observa una experiencia en la comunicación eficaz y sus técnicas, Juan de Dios también tuvo que aprender a través de sus errores, como sucedieron en el Hospital Real durante su ingreso.

Una de las terapéuticas más usadas con los enfermos mentales eran las palizas, como bien recibió Juan de Dios; el fin de esta terapéutica agresiva, aunque hoy nos parezca atroz, era concebida como positiva, saludable; los cuidadores pretendían solo el bien de los pacientes, e incluso parece ser que estaban *presentes* en su trabajo compasivamente. Muestra de ello es cómo, tras un tiempo de terapia, “*el mayordomo y oficiales recibieron mucho placer de verle más reposado y oírle decir estaba mejor*” (Castro, 1995, pág. 27). Las palizas no eran por saña ni alevosía, sino por la agresividad de los enfermos mentales como medio para sanar, según los conocimientos de la época. Juan de Dios no era un enfermo mental, no debía recibir ese tratamiento; si recibió esa terapia fue por querer padecer como aquellos a los que simulaba, los locos. De este modo, la empatía hacia ellos podía aumentar al experimentar sus mismos dolores y sensaciones, siendo la identificación, repercusión y distanciamiento de la empatía, lo que desembocó en la frase mediante la cual formula su vocación de reformador hospitalario (Castro, 1995; Javierre, 1996).

Ante las terapias recibidas, siguiendo las fases de la relación de ayuda ante el mensaje no verbal que recibía, Juan de Dios realiza su primera respuesta personalizada a los enfermeros a través de un intento de *confrontación* aunque parece ser que no la realizó debidamente (Bermejo, 1993). A través de sus palabras, intenta que los cuidadores examinen la filosofía y los cuidados que realizan con las necesidades de los pacientes no satisfechas haciendo un llamamiento a la responsabilidad de los mismos frente al encargo de los jefes, siendo en este caso los mismos Reyes Católicos (Cibanal, 1991; Martínez-Gil, 2006). Estaba *ayudando a los cuidadores a explorar las creencias en relación con la curación del cuerpo, la mente y el espíritu* propio del NIC *Facilitar el crecimiento espiritual* (5426). El resultado de la tentativa de mejora de la atención integral de los enfermos no obtuvo la respuesta esperada por Juan de Dios; la causa se halla en que no cumple con los requisitos estudiados por Marroquín (1982). Juan de Dios quiere establecer una relación de ayuda con los cuidadores con la finalidad de colaborar en su trascendencia personal, sin embargo el medio empleado es el reproche, tal como indica Castro

con el verbo “*reprehenderles*”; no se observa un intento de dialogo, pudiendo ser recibida esta información desde la *locura* o desde la soberbia. Los cuidadores solo querían la mejora de los pacientes aunque los medios, según Juan de Dios y los conocimientos actuales, no eran los más acertados (Castro, 1995). ¿Por qué no se dio una escucha activa recíproca?

La respuesta a este interrogante se halla en los obstáculos que se pueden producir en el encuentro (Pangrazzi, 1988). En este caso concreto se observa en los enfermeros que no se detienen en la personalización, no escuchan al paciente Juan de Dios y lo que quiere transmitir, siendo denominado este obstáculo superficialidad. A la vez se aprecia el obstáculo de los juicios, como enfermo mental y rebelde. A su vez, Juan de Dios responde realizando una valoración o juicio moral de los actos, denotando en los cuidadores inferioridad moral, pudiendo ocasionar ira en las terapias siguientes, a lo que hay que añadir una interpretación parcial del mensaje. Ellos sólo querían realizar la terapia indicada, siendo interpretada por Juan de Dios como falta de caridad y cuidados (Castro, 1995; Bermejo, 1993); de tal modo, la comunicación en este episodio no fue eficaz por ambas partes.

### 13.5.2. NIC Facilitar la autorresponsabilidad (4480)

Una de las intervenciones que más se repite en Juan de Dios era *Facilitar la autorresponsabilidad (4480)*. En todo lo anterior se observa su ejecución, mas lo profundizaremos a través de la carta que envió a Luis Bautista (Martínez-Gil, 2002; Fernández y col., 2006). Por la respuesta de Juan de Dios, se pueden apreciar dos temas principales, si debe viajar a Valencia y si pudiese ser acogido como compañero hospitalario en Granada.

Entre ellos debió de existir una gran relación, pues Juan le evoca como “*hermano mío en Jesucristo e hijo mío muy amado*”, siendo lo último lo que hace pensar en una posible relación de acompañamiento o dirección espiritual, por este motivo le pediría consejo que le *facilitase el crecimiento espiritual* mediante su *apoyo espiritual*. Desde el inicio de la carta, Juan *considera responsable al paciente de su propia conducta*, pues *comenta con el paciente el grado de responsabilidad del estado de salud actual*. Luis parece perdido, sin rumbo, no sabe qué hacer con su vida, quería ir a su hospital pero para ello se requiere la castidad, y “*viendo yo lo flaco que sois muchas veces en relación con las mujeres, no sé qué aconsejaros de vuestra venida aquí*” (Martínez-Gil,

2002, pág. 570). Para ayudarlo en el autoconocimiento y discernimiento vocacional, Juan quiere *observar el nivel de responsabilidad que asume el paciente*, o dicho de otro modo, quiere que Luis descubra si sería capaz de llevar la vida hospitalaria. Por eso le recomienda que *“parece mejor que paséis ahora estrecheces durante algunos días, hasta que podáis venir muy bien preparado para saber soportar los trabajos”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570). Juan *fomenta la independencia, pero ayuda al paciente cuando no puede realizar la acción dada*, puesto que ante la dificultad de encontrar una solución, le recomienda encomendarlo a Dios, mientras él también lo realiza, a la misma vez que debe informarse de *“cómo está esta tierra de Valencia”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570).

Juan de Dios no sabe qué es mejor para él, asume sus límites, pero también *comenta las consecuencias de no asumir las responsabilidades propias*, es decir, le refiere las malas consecuencias de no asumir su vida y continuar *“como barca sin remo [...] como piedra movediza”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 570), por lo que le recomienda controlar sus instintos pasionales, pero, a su vez, también pone los puntos sobre las *líneas de lo que podría ser su vida como hermano hospitalario*. En esto último no admite una relajación en las costumbres, si ha de ir debe acatar todas las consecuencias, *estableciendo límites sobre las conductas manipuladoras*. De modo, *anima al paciente a que asuma tanta responsabilidad de sus propios autocuidados como sea posible; debe meditarlo muy bien y con sinceridad de corazón*, pues *“me gustaría que viniérais dispuesto a mejorar cada día [...] si venís, tenéis que venir decididamente”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 571).

No es fácil asumir las responsabilidades cuando no se sabe dónde se puede caer, es decir, los bloqueos que puedan impedir a la persona crecer, sus miedos internos. Con la intención de ayudar a Luis Bautista, Juan *ayuda al paciente a identificar las áreas en las que podría fácilmente asumir más responsabilidad*, especialmente en los deseos de descanso y placeres. Así se lo hace saber:

*“será necesario que estéis dispuesto a hacer algo por Dios y a dejar el cuero y las correas [...] por tanto, si acá venís, ha de ser para trabajar, no para pasarlo bien: tened en cuenta que al hijo más querido se le dan mayores trabajos”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 571)

Aunque la respuesta mediante carta pudiese ser recibida con dureza, Juan de Diso no se apoca ante su reacción. Aún así, no le deja sólo ante este reto que la vida le presenta, sino que le acompaña y pretende seguir así, puesto que le invita a darle noticias frecuentes sobre sus decisiones y acciones para poder tener constancia y ayudarle, si precisa.

### 13.5.3. NIC Apoyo espiritual (5420)

Tras su conversión, Juan de Dios es llevado ante aquel experto que había desencadenado en él una reacción tan poco habitual: Juan de Ávila. Una vez encontrados Juan de Dios y Juan de Ávila, entre ellos no había ningún tipo de relación, eran dos desconocidos; solo conocía Juan de Ávila de Juan de Dios los signos y síntomas detectados que expusieron las gentes honradas que lo derivaron (Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, 2000).

Dice Castro (1995) que, tras esta primera presentación, Juan de Ávila mandó dejarles a solas y, de rodillas, Juan de Dios comenzó a relatarle su vida pidiéndole establecer una relación de ayuda, como “padre” y “profeta”, dispuesto a obedecerle hasta la muerte (págs. 19-20). En este encuentro, como se aprecia, debe haber una persona que solicita ayuda y un ayudante dispuesto a acompañar a la persona en su desarrollo integral; dos sanadores heridos, con diferentes roles pero que se acogen mutuamente.

Si continuamos con el análisis de ese primer encuentro, se observan actividades propias del NIC *Apoyo espiritual (5420)*. El Maestro *proporciona privacidad y momentos de tranquilidad para actividades espirituales* promocionando una intimidad al paciente que *favoreció la revisión vital a través de la reminiscencia* mientras estaba *abierto a expresiones de preocupación del individuo*. Así, *pudo estar abierto a las expresiones del individuo de soledad e impotencia, estuvo atento a escuchar los sentimientos del individuo*, e incluso *pudo ayudar al individuo a expresar y liberar la ira de forma adecuada*, al no contar con la información detallada de cómo se desarrolló la entrevista.

A estas actividades hay que añadir las NIC *Presencia* y *Escucha Activa* que profundizan en el cómo realizar lo dicho. Para estas intervenciones, el Maestro recomienda la templanza, pues el cuidador debe dejar atrás su existencia para sólo

ser para el paciente, denotando que el centro de la atención es el otro (Gilje, 1992), aunque las pasiones deseen atender a sus necesidades. Sin silencio interior y en las pasiones, es de gran dificultad que la atención recaiga en el lenguaje verbal y no verbal del otro como objeto de cuidado en el *aquí y ahora*. Puede ser que el cuidador realice una actividad mental de razonamiento de lo que se quiere comunicar, pero con ello no se establece la presencia terapéutica basada en la confianza (Finfgeld-Connett, 2006; Nolan, 2011):

*“Es menester estar siempre templado, porque no halle el niño alguna respuesta menos amorosa. Y está algunas veces el corazón del padre atormentado con mil cuidados y ternía por gran descanso soltar las riendas de su tristeza y hartarse de llorar, y si viene el hijito ha de jugar con él y reír, como si ninguna otra cosa tuviese que hazer”*  
(Martínez-Gil, 2002, págs. 591-592)

Una vez realizado el relato por Juan de Dios, Ávila pudo diagnosticarle un sufrimiento espiritual r/c autoalienación y transiciones vitales m/p cuestionamiento del sentido de la vida, llanto, cuestionamiento de la identidad, con lo que comienza a planificar unas actividades para proceder a la consejería *compartiendo las propias creencias sobre significado y propósito y la propia perspectiva espiritual*, actividades propias del *apoyo espiritual* (Bulechek y col., 2014). Tal y como apunta Martínez-Gil (2000), Juan de Ávila supo leer en ese comportamiento extravagante un encuentro con lo trascendental, sin rastro de trastorno psicológico al ir ahondando en la persona que tenía delante, mientras realizaba la valoración espiritual, pudiendo Enfermería realizarlo mediante la evaluación/historia espiritual.

En primer lugar, el Maestro le llama hermano, reconociendo la igualdad entre ambos como sanadores heridos, aunque se cuide la necesidad de jerarquía director-dirigido o ayudante-ayudado por los roles que establecen ambos en libertad y obediencia; Juan de Ávila *utiliza la comunicación terapéutica para establecer confianza y una asistencia empática y le trata con dignidad y respeto*.

Tras esto realiza la NIC *Dar esperanza (5310)* (Bulechek y col., 2014); Juan de Ávila, conociendo ya las heridas y golpes espirituales de Juan de Dios, *muestra esperanza reconociendo la valía intrínseca del paciente y viendo su enfermedad solo como una faceta de la persona*, es decir, no le ve por lo que es sino en su dimensión trascendente, a lo que puede llegar a ser, por lo que le anima a emprender su



desarrollo espiritual sin tener en cuenta las posibles dificultades, aunque entiéndase en este caso *enfermedad* por sufrimiento o comportamiento extraño (Redrado, 2013). A su vez, *ayuda al paciente a diseñar y revisar las metas relacionadas con el objeto de esperanza* al recordar el fin sobrenatural del hombre y recordarle la creencia en la ayuda espiritual divina para este cometido. Tras animarlo a autorresponsabilizarse de su espiritualidad, *amplia el repertorio de mecanismos de afrontamiento del paciente y le enseña a reconocer la realidad estudiando la situación y haciendo planes para casos de emergencia*; al aceptar la dirección espiritual, le aconseja que cuando esté desconsolado, en dificultades o tentaciones, recurra a él como mecanismo de afrontamiento o recurso espiritual, pues al conocerle en profundidad podrá aconsejarle según sus necesidades, es decir, hace referencia a la personalización de la atención espiritual como ser único e irrepetible y vivencias exclusivas por los acontecimientos, emociones y significados que se les atribuyen; en consecuencia a ello, Juan de Dios experimentaría seguridad al poder contar con este mecanismo de afrontamiento de manera incondicional (Pettigrew, 1988; Gilje, 1993; Nolan, 2011).

Con ello, realiza una actividad propia del NIC *apoyo espiritual, asegurando al individuo que el cuidador estará disponible para apoyarle en los momentos de sufrimiento*. En última instancia le *facilita el disfrute de éxitos y experiencias anteriores del paciente* dándole la enhorabuena ante la apertura de conciencia que ha experimentado y los cambios que se han producido en él.

Como resultado, dice Castro (1995), que *“salió Juan de Dios tan consolado y animado de las palabras y buenos consejos de aquel santo varón, que de nuevo cobró fuerza”* (pág. 21) para continuar con su plan de ser tenido por loco para desarrollar su *kênosis* a través de su renuncia al mundo, los placeres de la carne y a todos los pensamientos y emociones que pudieran apartarle de su camino de perfección, es decir, se halla en paz consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con Dios, en conexión con cada uno de estos elementos (Pettigrew, 1988; Gilje, 1992; Gilje, 1993; Hines, 1992).

En este encuentro se presentan las fases de la relación de ayuda. El cuidador, a través de la observación y la escucha atiende al paciente en su autoexploración colaborando con él en su descubrimiento. Tras ello, el cuidador responde personalizando lo comunicado para que el otro comprenda lo que está viviendo a

modo de transcriptor, resaltando los mensajes ocultos que quizás sean ignorados, de modo que el cuidador ejerce el discernimiento en la búsqueda de sentido de los acontecimientos vitales del paciente. Por último, de modo conjunto, se establece el plan de acción, es decir, tras la valoración y fase de diagnóstico, se establece la planificación de los cuidados donde el protagonista es el paciente, desde el primer momento del proceso enfermero empoderándole (Bermejo, 1993).

La escena debía de ser algo esperpéntica entre un hombre que llevaba días casi desnudo en la calle, embarrado, lleno de heridas y hematomas, hambriento, desgarrado por el sufrimiento ante sus errores del pasado, portado por señores honorables y que, a solas, se hinca de rodillas. En cualquier psiquiátrico, ante el ingreso del paciente, nunca se queda el cuidador a solas con el paciente; aquí los dos están a solas, sin miedo el uno del otro. Juan de Ávila muestra su ser empático compasivo, sufre con Juan de Dios sin perder su individualidad a través de los pasos de la empatía terapéutica, está presente con conciencia plena delante del otro en conexión consigo mismo pero conectando con el otro, con sus luces y con sus sombras, siendo hospitalario acogiendo todo de él y todo del otro. Juan de Dios no tiene porqué presentar miedo, puede ser él mismo; en cuanto parte de la sociedad lo juzgaba por loco y se burlaban, es reconocido como persona en su honor, en su caos interno, puede ser libre ante la verdad, en su verdad, siendo ambos arraigados en la misma fe que les identifica como miembros de una realidad mayor a ellos, y llamados a un mismo fin sobrenatural (Javierre, 1996). Así mismo le sucede a Juan de Dios con la Duquesa de Sesa, pudiéndolo inferir en su relación con Juan de Ávila:

*“Todo esto, buena Duquesa, lo sabéis vos mucho mejor que yo, por eso me complazco hablar de ello con quien sé que me entiende”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 589)

Juan de Ávila no le indica qué debe hacer ni cómo, sólo le anima a continuar lo comenzado; tal como indica Bermejo (2014), Juan de Dios es empoderado en su autorresponsabilidad por la escucha recibida. Juan de Ávila se comporta como un mero espectador de la realidad de Juan de Dios, observa sus recursos y las posibilidades de este para estimularlas; las decisiones deben provenir de la capacidad trascendente de Juan de Dios, él solo puede ayudar a descubrirlas e incentivarlas, de lo que proviene el ánimo para emprender el camino tras su

primera entrevista. Es de gran importancia el respeto a los tiempos de cada ser; es posible que el cuidador, por la valoración realizada, pueda conocer la verdad del paciente antes que este mismo. Sin embargo, no es a él a quien compete el desvelar la realidad sino al propio paciente cuando él esté preparado para observarla y aceptarla, de lo contrario no serviría de nada, lo negaría y consideraría al cuidador como mero charlatán. Lo que no se conoce por propia experiencia no se integra. Así lo dice Ávila (2003):

*“No descubra á hijos secretos particulares de la comunicación de Dios consigo ni con otra persona; porque hallará por experiencia tan poco secreto en ellos que no lo pudiera creer si no lo probará, si no fuere cosa particular de persona secreta que se le pueda fiar”* (pág. 10)

Es de suponer que todo el bagaje previo a su conversión, esa vocación buscada, fue expresado al Maestro, sin embargo, no tenemos dicha constancia para poder afirmarlo categóricamente. Lo que sí se puede afirmar es la aprobación del modo con que Juan de Dios inicia su camino de perfección, es decir, su rol de locura, de modo que, dice Castro, aumentando su *juego* para conseguir su meta espiritual, vivió esta experiencia con sentido pasando del caos a la aceptación, y de ahí al afrontamiento de las dificultades provenientes del entorno (Dones, 2011):

*“con mucha paciencia y alegría, como si fuera a fiesta, sufriendo todo, pareciéndole grande dicha llegar al cumplimiento de su deseo, que era padecer algo por el que tanto amaba y sin hacer mal a nadie”* (Castro, 1995, pág. 22)

Antes de la conversación con Juan de Ávila se aprecia, por su sufrimiento, una fase de resignación ante el caos producido por su conversión; hay una resistencia, una lucha contra sí mismo. Quizás él tampoco comprendiese lo que estaba pasando dentro de él. Desde que nacemos se nos inculca la idea de ser quien no somos, ser otro que la sociedad nos ha impuesto mediante el poder pastoral promovido por la familia, la escuela o la misma Iglesia; este superyo moralizante o panóptico produce la frustración y desconecta al ser humano de su verdadero *ser*. Es ahí, en la no resistencia a la vulnerabilidad y fragilidad, donde la persona comienza a adaptarse abandonándose a la vida pasando de la muerte a la auténtica existencia del yo, una hospitalidad hacia sí mismo que desemboca en la acogida universal del misterio (Barbero, 2011).

Fue un gran avance en el desarrollo de Juan de Dios el encuentro con Juan de Ávila, pero su conducta impulsiva y exagerada, su ansia de continuar, le debió de llevar a un gran desgaste físico que movió a *“dos hombres honrados de la ciudad, compadeciéndose del, lo tomaron por la mano, y sacándolo de entre el tumulto del pueblo, lo llevaron al hospital real”* (Castro, 1995, pág. 23). Ciertamente, estos hombres no conocían su proyecto espiritual, por lo que recurrieron, por compasión, a ingresarlo al Hospital Real de Granada. Pero, ¿por qué es necesario este silencio en cuanto a la interioridad del paciente? La respuesta la da Ávila (2003):

*“de no guardar este proverbio se sigue, ó que los otros persiguen al nuevo cavallero de Jesu Cristo y derribanlo por impaciencia, ó alábanlo por sancto y derribanlo con mayor caída. Y por tanto, mientras el árbol está en flor, bien es guardarlo de todo inconveniente, no se hagan luego maestros, queriendo predicar á los otros; no piensen que los que no siguen lo que ellos van perdidos, mas pongan los ojos sobre su salud solamente, y óbrenla como dize S. Pablo, con temor y con temblor, dexando el negocio ajeno al Señor, que sabe lo que cada uno tiene y en qué parará”* (págs. 11-12)

El problema, como se observa, es la posibilidad de que el ayudado incurra en la soberbia y, en vez de crecer espiritualmente, crezca en ego; el silencio externo puede ser un recurso para hacer silencio interno y escuchar lo que está sucediendo, rumiarlo para, así, comprenderlo y asimilarlo sin obstáculos.

Continuando con esta intervención que se desarrolla a lo largo del tiempo, en medio de su soledad e incomprensión durante el ingreso de Juan de Dios en el Hospital Real, Juan de Ávila conoce la situación de Juan de Dios; por su autoconciencia como ser vulnerable, necesitado del otro, y su compasión, Juan de Ávila es movido a solidaridad. Juan de Dios estaría rodeado de personas, tanto de cuidadores como de enfermeros, sin embargo requería del encuentro con ese alguien que le reconociese tal como es, su ser necesitado para el mundo. Su necesidad de libertad para mostrar su interioridad en las relaciones interpersonales auténticas y la ausencia de posibilidades, incurrieron en un posible *Aislamiento social* (00053) debido al silencio que debía mantener sobre su plan de crecimiento espiritual. Castro no informa sobre sufrimiento espiritual por estar preso, sin embargo, se puede intuir en el texto cierta sensación de soledad; necesitaba compartir su vivencia, sentirse acompañado (Bermejo, 2014; Castro, 1995).

En esta situación, Juan de Ávila envía a un discípulo suyo a visitarle para llevar palabras de apoyo espiritual. Posiblemente, Juan de Ávila podía haberse excusado en la falta de tiempo, como la enfermera actual, para no cuidar a Juan de Dios. Sin embargo, los encuentros no se miden en la cantidad de minutos sino en el corazón que se pone en los mismos, marcando la diferencia de la calidad de la atención; es la compasión y el vínculo que se había establecido entre ambos lo que vocacionalmente le mueve a atenderle aunque fuese por medio de una tercera persona y unas cuantas palabras cargadas de un gran significado (Bermejo, 2014).

Al estudiar el fragmento, parece que Juan de Ávila estaba al corriente de los padecimientos de Juan de Dios, pues comienza evaluando el estado espiritual, es decir, *utiliza herramientas para controlar y evaluar el bienestar espiritual para dar Apoyo espiritual*. Y viendo su estado, *utiliza técnicas de clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores*:

*“le rogaba de su parte por el mismo señor hiciese, como buen soldado animoso, poniendo la vida por su Rey y señor; y que todos los trabajos, que su Majestad le enviase, los recibiese con humildad y paciencia”* (Castro, 1995, pág. 25)

Para potenciar este compromiso, le recuerda el recurso de la Pasión de Cristo, de modo que *compartió las propias creencias sobre significado y propósito y compartió la propia perspectiva espiritual*, a la vez que *fomentó el uso de recursos espirituales*, del apoyo espiritual. Para Juan de Ávila, el ingreso de Juan de Dios era concebido como un entrenamiento donde poder desarrollar habilidades espirituales, crecer, de manera que pudiese al salir estar preparado para problemas mayores. Castro pone en palabras de Ávila el verbo *ensayaos*, pudiendo hacer referencia a que Juan de Dios le relatase en su primera entrevista su vocación de reformador hospitalario (Martínez-Gil, 2000).

En esta ocasión, aunque no pudiesen entrevistarse de manera presencial, se puede decir que se dio una respuesta empática. Esta comienza por la escucha activa, la cual pudo ser realizada por algún interlocutor que relatase la situación de su dirigido. No sabemos si Juan de Ávila conocía los sentimientos de Juan de Dios, pero en lo relatado por Castro se aprecia una aproximación a lo que pudiese sentir al estar centrado en los padecimientos del mismo, aunque no los especifique ni

pueda personalizar su respuesta por falta de datos del paciente (Bermejo, 1993). Dice Castro (1995) como resultado de la intervención:

*“lloraba de alegría, que sentía desta merced, que el Señor le hacía, y respondióle así: Decidle a mi buen padre, que JesuCristo le visite y le pague la buena obra, que siempre me hace, que aquí está su esclavo ganado por buena guerra, esperando en la misericordia del Señor, y que soy siervo malo, y sin provecho, que por amor de nuestro Señor, que no me olvide de encomendarme a su Majestad en sus oraciones, que con esto viviré contento, y esperaré no me faltará su socorro”* (págs. 25-26)

Esta gratuidad mostrada, tal como indica Bermejo (2014), actúa de ansiolítico por la compañía recibida, le restituye el ser por el sentido que aporta el otro arraigándole en su vida y en la comunidad, a lo que hay que añadir la relación paterno-filial que ya queda patente al llamarlo *mi buen padre*. Ya no es un desarraigado, ya cuenta con una familia adoptiva que es el Maestro y la comunidad eclesial a la que se siente perteneciente de un modo más auténtico. Esta intervención da esperanza al paciente, *informándole acerca de si la situación actual constituye un estado temporal, reconociendo la valía intrínseca del paciente y viendo su enfermedad sólo como una faceta de la persona*, al igual que Juan de Ávila estaba desarrollando un plan de cuidados que implique un grado de consecución de metas, yendo desde metas sencillas hasta otras más complejas, como era la preparación para su salida del hospital y la reforma hospitalaria (Bulechek y col., 2014).

Es significativo como Castro (1995), tras relatar con detalle estos dos encuentros, informa en la biografía cómo *“con estas y semejantes palabras se visitaban los dos secretamente, y se entendían el uno al otro”* (pág. 26).

En primer lugar, parece que durante su estancia en el hospital hubo más encuentros, aunque desconocemos el contenido, por lo que la relación se perpetúa en el tiempo revalorando el estado y replanificando el crecimiento espiritual, si fuese necesario. A su vez, indica que eran en secreto, pudiendo hacer alusión al *secreto de confesión*, lo que los profesionales socio-sanitarios conocemos como secreto profesional, por el cual no se puede revelar información del paciente por respeto a su honor y derecho a la intimidad (BOE de 15/11/2002) a la vez que no se revelaba nada interior a nadie. En el caso del cuidado espiritual, contribuye a la libertad del ayudado a desvelarse delante del cuidador, sabiendo que puede

confiar, según la necesidad espiritual de seguridad, plenamente sin miedo a sufrir una posible deshonra pública, a la vez que contribuya a la necesidad espiritual de vivir en la verdad y no negarse ni negar al otro, quien sólo pretende contribuir en el autocuidado.

En última instancia, indica que se entendían mutuamente. ¿Querría Castro afirmar las habilidades psico-espirituales del cuidador en relación a los cuidados espirituales? ¿Cabría la posibilidad de afirmar que Juan de Dios estaba cuidando a Juan de Ávila desde su rol de dirigido? Al primer interrogante, por los comportamientos de ambos, sabemos que cumplen con los requisitos del cuidador espiritual, cuentan con estas habilidades ampliamente desarrolladas. Al segundo, es osado indicarlo, pero en algún sermón predicado por el Maestro cabría la posibilidad que hiciese alusión a la conversión de Juan de Dios como modelo de perfección cristiana, por lo que sería un espejo en el cual podría mirarse para confrontar su vida con lo que él mismo cree y predica (Redrado, 2013).

Una vez Juan de Dios terminó el programa establecido con su director para su estancia en el Hospital Real, pidió el alta voluntaria y salió en peregrinación hacia el monasterio de la Virgen de Guadalupe para *“darle gracias de las ayudas y mercedes pasadas, y pedirle nuevo socorro y ayuda, para la nueva vida que pensaba hacer”* (Castro, 1995, pág. 29). Pudiese ser que esto también fuese promovido por Juan de Ávila, *facilitando el uso de la meditación, oración y demás tradiciones y rituales religiosos por parte del individuo propio del Apoyo espiritual (5420) o bien le facilitase el crecimiento espiritual (5426) mediante fomentar la participación en ceremonias religiosas, retiros y programas especiales de oración/estudio, fomentar el uso de celebraciones y rituales espirituales, proporcionar un entorno que favorezca una actitud meditativa/contemplativa para la autorreflexión.*

La peregrinación o romería cubre la necesidad simbólico-ritual, de soledad-silencio, orar, y riesgo. En ese camino hacia el lugar sagrado, la persona a nivel interno también experimenta una transformación a través de la reflexión interna sobre lo que ocurre a nivel externo y la meditación-oración, es decir, se va integrando la contingencia de la vida, su incertidumbre y la finitud de la existencia del hombre (Jiménez, 2006). Según indica Castro, no fue sencillo el camino, puesto que iba casi desnudo, descalzo, pasando hambre, sed y frío, pero era ahí donde iba reflexionando y buscando en medio de las dificultades el sentido de la vida a través

del sufrimiento y la pobreza por medio de la contemplación de la naturaleza, la cual acoge al hombre sustentándole de forma gratuita y necesaria (Torralba, 2011). Una vez en el santuario, se dedicó a la oración, meditación y ritos católicos, terminando de completar el proceso de búsqueda de su lugar en el mundo, la reforma hospitalaria.

Y de ahí partió de nuevo hacia Baeza para encontrarse con su director, con el cual pasó unos días. Tras la evaluación espiritual de los objetivos planificados, Juan de Ávila da por terminado su trabajo de crecimiento espiritual con Juan de Dios; este ya ha pasado del caos a la adaptación, y de ahí a la trascendencia, por lo que el Maestro le envía a la realización de su vocación. La iniciación ha finalizado, Juan de Dios ha descubierto sus recursos espirituales y aquello que bloquea su desarrollo pudiendo identificarlo, observarlo y programar actividades para solucionarlo o paliarlo; es la hora de caminar de forma autónoma en su reforma hospitalaria aunque él permanezca como su director espiritual para orientarle cuando lo solicite o él lo estime oportuno, según lo acordado desde el comienzo (Giordani, 1988):

*“Hermano Juan, cumple que volváis a Granada, donde fuisteis llamado del Señor, y él que sabe vuestra intención y deseo, os encaminará el modo, como lo habéis de servir”*  
(Castro, 1995, pág. 30)

Pero antes de marchar le hace unas últimas recomendaciones a modo de consejería. Por un lado *comparte las propias creencias sobre el significado y propósito* al recomendarle vivir siempre bajo el recuerdo de la presencia perpetua de Dios:

*“tenedle siempre presente delante en todas vuestras cosas, y considerad que os está mirando, y obrad como en presencia de tan gran Señor”* (Castro, 1995, pág. 30)

Y por otro lado, *le remite al asesor espiritual elegido por el individuo:*

*“y en llegando a Granada, tomad luego un confesor que sea tal, cual yo os he dicho, y sea vuestro padre espiritual, sin cuyo consejo no hagáis cosa, que sea de importancia”*  
(Castro, 1995, pág. 30)

Castro no informa del nombre, parece como si le diese libertad de elección. Sin embargo, por la primera carta que le envía a Juan de Dios, puede ser que pidiese



consejo a su Maestro para su elección, siendo el Padre Portillo la persona quien le ayudará de manera directa en lo relacionado con “*la administración de los pobres*” en ausencia de Juan de Ávila (Martínez-Gil, 2002, págs. 591-592). Así, quedará sólo como recurso para su apoyo espiritual o para problemas de gran calado como la adquisición de centros socio-sanitarios.

*“y cuando se os ofreciere cosa, en que os parezca que habéis menester mi consejo, escribidme donde yo estuviere, que yo haré con vos en todo lo que soy a la caridad obligada con el ayuda de nuestro señor”* (Castro, 1995, pág. 30)

Una vez entablada la nueva relación director-dirigido entre el Padre Portillo y Juan de Dios comienzan a surgir los primeros problemas entre ellos. Parece ser, según la carta, que el problema era la acogida universal de la que se pretendía excluir a mujeres recogidas y, entre los compañeros de Juan de Dios, los chismosos. Ante la discrepancia de opiniones, Juan de Dios, por su temperamento independiente e imprudente, optó por mantener su idea sin escuchar a su director desobedeciéndole, por lo que Juan de Ávila como primer director tuvo que intervenir llamándole al orden, aunque es de resaltar que en primera instancia a quien hay que obedecer es a la propia conciencia (Martínez-Gil, 2002).

La escucha por parte de Juan de Dios parece ser ineficaz debido a otro bloqueo que lo impide. En este caso, se observa el obstáculo de la impaciencia; la caridad para él está por encima de todo y no quiere ni puede cerrar sus entrañas compasivo-hospitalarias. No ve esos dos grupos de personas según lo que son, sino lo que pueden llegar a ser, por lo que no quiere negarles su estancia en el hospital o bien en su compañía (Bermejo, 1993). Juan de Ávila ha escuchado el problema situacional respondiendo empáticamente, como ahora analizamos.

En primer lugar, a lo largo de la carta se puede apreciar como Juan de Ávila reformula los problemas y aciertos de Juan de Dios, dejando constancia de su *escucha activa* (4920). En primer lugar comienza *mostrando interés por el paciente*, dejando constancia a lo largo del escrito que el protagonista de su intervención es Juan de Dios, utilizando en todo momento el recurso de la personalización de su respuesta. A su vez, se aprecia como Juan de Ávila ha *identificado los temas predominantes* antes señalados. Ante esto, *determinó el significado de los mensajes reflexionando sobre las actitudes, experiencias pasadas y situaciones actuales*, pues Juan

de Ávila reformula el problema de desobediencia desde otra óptica; observa que la finalidad de la desobediencia de Juan de Dios al Padre Portillo enmascara buenas intenciones pero que puede producir más mal que bien a su obra, a la vez que no está cumpliendo con su compromiso de obediencia a ambos, y en primera instancia a Juan de Ávila.

*“Y pues nuestro Señor quiso que yo tuviese cuidado de vos, y él nos juntó en la hermandad y amor, hagámonos a una, y veréis cómo huye el demonio, y lo venceremos con el favor de Jesucristo: que por eso el demonio anda por quitar esta obediencia y paz”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 591)

El mayor problema que reformula Juan de Ávila es que detrás de todas sus buenas acciones puede haber atisbos de ego, soberbia, manifestado por su desobediencia creyendo estar él en lo cierto, y esto puede llevarle aún a males mayores de forma progresiva. Esto lo realiza *comunicando las expectativas y consecuencias conductuales establecidas para el paciente en un lenguaje que sea fácilmente comprensible y no punitivo*, a la misma vez que está *comunicando las consecuencias establecidas y las expectativas conductuales con el equipo de tratamiento para lograr una coherencia y continuidad de los cuidados* previa consulta con el Padre Portillo. Además del recurso de respuesta-reformulación, realiza una confrontación; le está ayudando a observar con una mayor profundidad lo que está sucediendo en su interior de forma que asuma su responsabilidad en cuanto a su conciencia (Bermejo, 1993). Lo que está intentando confrontar Juan de Ávila con Juan de Dios es una incoherencia entre el fin y los medios de su actuación (Cibanal, 1991), de modo que realiza con ello *Apoyo espiritual (5420) utilizando técnicas de clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores*, pues está subestimando la ayuda del Padre Portillo y sus aportaciones.

*“E mirad mucho que las mujeres que traéis para servir a Dios os son grande impedimento y costa, y sería mejor no tener que guardar, sino casarlas luego, o ponerlas con señoras a quien sirviesen, que de otra manera ellas se perderán y darán con todo en el suelo; y los que viéredeis que son chismosos, no los consintáis en vuestra compañía, que son para difamar el hospital: que aunque a vos os parece que es falta de caridad echar a alguno, engañáisos, porque a veces hay que por no hacer enojo a uno echáis a perder a muchos; y cuando está un miembro podrido, córtalo, porque no se*

*pierda el hombre entero; y si alguno de compasión no quiere cortar aquella parte podrida, no sería compasión, sino gran crueldad; porque por no lastimar una parte mataría todo el hombre”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 591-592)

Según apunta Javierre (1996), Juan de Ávila, desde la primera entrevista con Juan de Dios, confía en él al reconocerle signos de verdadera conversión. La tan alta necesidad de ser acompañado y regido por otra persona experta es la ingenuidad e inexperiencia de Juan de Dios para moverse entre las personas de alta clase y las malas intenciones de algunas personas de las cuales se puede rodear, bien para aprovecharse de él o de su obra. Aun así, parece que Juan de Dios se mantuvo en sus razones, puesto que el Arzobispo D. Pedro Guerrero se lo recomendará:

*“Hermano Juan de Dios, he sabido como en vuestro hospital se recogen hombres y mujeres de mal ejemplo, y que son perjudiciales, y que os da mucho trabajo a vos propio su mala crianza por tanto despedidlos luego, y limpiad el hospital de semejantes personas, porque los pobres que quedaren vivan en paz y quietud: y vos no seáis tan afligido y maltratado dellos”* (Castro, 1995, pág. 72)

De nuevo se aprecia el mismo problema anteriormente comentado; no hay ningún tipo de escucha a Juan de Dios, se realiza un juicio permaneciendo en la superficialidad del asunto con tendencia a predicar (Bermejo, 1993). Sin embargo, la respuesta dada por Juan de Dios, anteponiendo el interés de esas personas a las que se juzga sin conocer, puede ser considerada empática. Él ha escuchado a los huéspedes de su hospital, los conoce, y no descubre en ellos mal alguno; comprende lo que el arzobispo transmite pero lo confronta con la creencia de la hospitalidad divina que acoge a buenos y malos indistintamente. Y:

*“Fue tan agradable al Arzobispo la respuesta, que Juan de Dios dio viendo el amor tan paternal, y afecto tierno, que a sus pobres tenía”* (Castro, 1995, pág. 72)

Ahora ha escuchado el fenómeno indicado por Juan de Dios, ahora ha comprendido la obra de Juan de Dios haciendo silencio dentro de sí evitando juicios respondiendo empáticamente:

*“como sabio y espiritual, entendiéndolo bien: y pareciéndole que a tal hombre bien se le podía encargar más que aquello, le dio su bendición, y le dijo. Id bendito de Dios hermano Juan en paz, y haced en el hospital como en vuestra casa propia, que yo os doy licencia para ello”* (Castro, 1995, págs. 72-73)

Así, el problema relacionado al modo de ejercicio de acogida universal y hospitalidad compasiva fue cerrado al ser el arzobispo la más alta autoridad competente en cuanto al ejercicio de la caridad de la diócesis.

Si continuamos analizando la relación Maestro Ávila – Juan de Dios, en la biografía se difumina; ya sólo recurriré a su persona en cuanto a asuntos administrativos para solicitarle ayuda en la recaudación de limosnas. Sin embargo, sabemos que hubo varios encuentros personales donde relataba su estado espiritual y los avances en cuanto a su obra hospitalaria. Si queremos atender a los cuidados espirituales entre ambos, debemos recurrir a otras cartas que se han conservado.

En ambas cartas, por sus comienzos, se aprecia que son respuestas a las enviadas por Juan de Dios. Por ello, aunque no tenemos las de Juan, sí que podemos apreciar, por las reformulaciones que hace el Maestro, los temas a tratar y los elementos de los cuidados espirituales que le realiza. Dice en la segunda carta:

*“no quiero que digáis que no os conozco por hijo, porque si por ser ruin decís que no lo merecéis, por la misma causa yo no merecería ser Padre; y así, mal podré yo despreciaros a vos, siendo yo más digno de ser despreciado; mas pues nuestro Señor nos tiene por suyos, aunque somos tan flacos, razón es que aprendamos a ser misericordiosos unos de otros, y a llevarnos con caridad, como él hace con nosotros”*  
(Martínez-Gil, 2002, pág. 592)

Juan de Ávila ha escuchado atentamente respondiéndole, reformulando lo que él le ha escrito. Juan de Dios no se siente digno de ser ayudado por su director, sin embargo, Ávila se considera en igualdad en cuanto a dignidad y vulnerabilidad; ambos son seres necesitados, y en reciprocidad se cuidan al formar parte del mismo todo. Tal como indica Marroquín, no se limita a confrontar el comportamiento, sino que Ávila le da una llave que pueda ayudarle a afrontar esa creencia: son iguales ante Dios, dos sanadores heridos (Marroquín, 1982); tras *tratar al individuo con*

dignidad y respeto según el *Apoyo espiritual* (5420), está utilizando técnicas de clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores. Podría ser que en su carta Juan de Dios indicara algún error o percepción de amenaza en su obra, pues Ávila le recuerda que lo importante es ser fiel a la vocación, para lo que debe autocuidarse, pues esta es la primera obligación de la persona.

*“Y por eso os torno otra vez a encargar que busquéis algún ratico para rezar vuestras devociones, y que oigáis cada día Misa, y el domingo sermón”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 592)

Ante ese descuido en el autocuidado, Ávila fomenta el uso de recursos espirituales, alienta la asistencia a servicios religiosos, y facilita el uso de la meditación, oración y demás tradiciones y rituales religiosos por parte del individuo propios del *Apoyo espiritual* (5420). A su vez, pasa a realizar la actividad utilizar técnicas de clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores del *Apoyo espiritual* (5420). Dice Ávila:

*“en todo caso os guardaréis de tratar mucho con mujeres, porque ya sabéis que el lazo que el diablo arma para que caigan los que sirven a Dios, ellas son [...] temamos de caer, escarmentemos en ajenas cabezas e no os engañéis con decir, quiérolas aprovechar, que debajo de los buenos deseos están los peligros, cuando no hay prudencia; y no quiere Dios que con daño de mi alma yo procure el bien ajeno”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 592)

Esta actividad, la encontramos desarrollada como NIC *Clarificación de valores* (5480), lo cual está realizando Ávila en este fragmento. En la jerarquía de valores de Juan, la hospitalidad compasiva está por encima de todo, por lo que a veces puede incurrir en riesgos como en este caso con la castidad. No está diciendo Ávila que las mujeres sean moralmente malas o inferiores, lo que quiere indicar es el riesgo para una persona que ha decidido libre y voluntariamente ser casto para poder acoger a toda persona sin prioridades afectivas. Así, comienza animándole a tener en cuenta las preocupaciones, a tener en cuenta los valores subyacentes a las elecciones y consecuencias de la elección, ayuda al paciente a priorizar los valores y ayuda al paciente a evaluar si los valores están de acuerdo o en conflicto con los allegados. Redrado (2013) afirma que, ante la impulsividad irreflexiva de Juan de Dios, por su gran caridad, el Maestro debe recomendar minimizar los riesgos en su vida diaria, para lo cual

debe de buscar mecanismos que prevengan ocasiones que le hagan mal o puedan repercutir en el otro, pues a veces, creyendo hacer un bien, la persona sufre un mal o hace un mal. Esto no solo lo indica a Juan de Dios, sino que también se lo aplica él a través del uso de la primera persona del plural, manifestando igualdad y empatía.

A modo de recapitulación final, indica:

*“E porque estoy de camino no os escribo más, sino que estéis firme en Jesucristo, que él os ha de favorecer, y que miréis por vos, porque no se goce el demonio con haceros pecar, sino Dios con ver vuestra penitencia de lo pasado, y enmienda de lo porvenir, y sea el Espíritu Santo con vos. Amén”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 593)

De modo que se observa claramente, en orden de aparición, como en esta carta ha pretendido realizar *Escucha activa* (4920), *Dar esperanza* (5310), *Apoyo espiritual* (5420), *Facilitar el crecimiento espiritual* (5426) y *Clarificación de valores* (5480).

En la última de las cartas se aprecia en el encabezado la gran relación que paulatinamente tuvo que ir estableciéndose de amistad, pues dice:

*“Vuestra carta recibí, y no penséis que me dais pena porque me escribís largo, que como el amor es mucho, no puede parecer larga la carta [...] pues vos deseáis no darme enojo, no seáis perezoso en ponerlo por obra, aunque algo os cueste; que el amor no se parece en las palabras, sino en las obras, y entonces se demuestra más, cuando más duele lo que hacemos por quien amamos”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 593)

Para el *Apoyo espiritual* (5420) que realizará en esta carta, comienza *utilizando la comunicación terapéutica para establecer confianza y una asistencia empática y trata al individuo con dignidad y respeto*, aunque se observa mucho más que esto por el amor que se profesan mutuamente.

En el cuerpo de la carta se aprecian dos inquietudes; por un lado, el Maestro continúa preocupado por el *Riesgo de sufrimiento espiritual m/p cambios en la práctica religiosa y factores estresantes* (00067). Ante la gran carga de trabajo que presenta, Juan de Dios está descuidando su autocuidado espiritual, por lo que comenzará su intervención *favoreciendo la revisión vital a través de la reminiscencia, compartiendo las propias creencias sobre significado y propósito y compartiendo la propia perspectiva*

*espiritual*. Para ello, le recordará el cambio producido en su interioridad por la fe, por lo que le empuja a mirar adelante siendo fiel a lo comenzado:

*“Grande obligación tiene de mirar por sí, y por la honra de dios, el que ha recibido dones de Dios; y lo ha sacado Dios del infierno, y dándole prendas del cielo; e mientras más vamos adelante en la vida, es más razón que nos mejoremos en las buenas costumbres; porque poco aprovecha haber comenzado bien, si acabamos mal [...] Entended que la cosa en que más podéis agradar a dios, es tener vuestra ánima limpia delante de su acatamiento; y la mayor misericordia que podéis hacer, es tener vuestra ánima agradable a él”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 593-594)

De ahí que vuelva a *Fomentar el uso de recursos espirituales* del NIC *Apoyo espiritual* (5420) como son rezar y el oír misa. A su vez, parece que en la carta que le envía Juan de Dios le pedía consejo sobre ampliar su territorio de limosnear. La opción que le presentaría Juan es ir a la Corte de Valladolid para pedir contribución con su obra; Juan de Ávila realizará un *Apoyo en la toma de decisiones* (5250).

Los Señores de Andalucía ya ayudaban bastante con sus pobres y esto podía reducir la ayuda a los necesitados de sus tierras; a su vez, Juan de Dios cada día estaba más endeudado. El Maestro *ayuda al paciente a aclarar los valores y expectativas que pueden ayudar a tomar decisiones vitales fundamentales, informa al paciente sobre la existencia de puntos de vista alternativos y las soluciones de forma clara y con todo el apoyo, y ayuda al paciente a identificar las ventajas e inconvenientes de cada alternativa* (Bulechek y col. , 2014). Así se lo hace saber:

*“páreceme bien que vais a la Corte a pedir por esos señores de Castilla, siquiera porque no os adeudéis tanto estando ahí, porque hagáis a nuestro Señor servicio, y ganéis la gloria para nuestro Señor que os crió, y él sea siempre vuestro favor y amparo. Amén”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 594)

En última instancia, retoma el *Apoyo espiritual* (5420) utilizando técnicas de *clarificación de valores para ayudar al individuo a clarificar sus creencias y valores*. Alguna oferta recibió Juan de Dios para terminar con sus deudas pero a cambio dejaría de cumplir con su deber hospitalario, según se observa en la carta. Ante esto, el Maestro le insta a continuar con su labor, recomendándole que lea muchas veces esta carta, de modo que pueda traer a la memoria sus recomendaciones.

No contamos con más datos en cuanto al cuidado espiritual que recibe, e incluso que pudo aprender, Juan de Dios del Maestro Ávila; aun así, contrastando la vida anterior a su conversión y la de los últimos días de su vida, se puede apreciar un cambio notable. Comenzó, siguiendo el modelo de crecimiento espiritual del Maestro, pasando del no ser al ser, a través del inicio de su existencia. De ahí, en una progresión constante en su búsqueda trascendental de sentido (Sánchez-Martínez, 1995), tras el encuentro con Dios a través del sermón de Juan de Ávila y sus cuidados, pasó del ser al buen ser, y de ahí a la bienaventuranza en la creída vida sobrenatural.

Mientras este proceso se iba realizando en Juan de Dios, a su vez comenzó su atención integral en los pobres y enfermos de Granada, pudiendo haber sido aprendidos los cuidados espirituales por propia experiencia y las recomendaciones de su Maestro.

Dice Castro (1995) que a la misma vez que atendía las necesidades corporales, mediante gestos y palabras cuidaba el espíritu. Si observamos los cuidados de la enfermera en la dimensión biológica del paciente, a veces no se humaniza dicha atención; es como si la persona se cosificara, como si el cuerpo fuera un ente inerte sin existencia (Puchalski, 2008). Esos gestos sin palabras transmiten al paciente un mensaje no verbal que le despersonaliza o le infravalora al no ser reconocido como persona (Barbero, 2002). Juan de Dios cuida el cuerpo pero no se olvida del significado de las palabras y de los actos, deben estar en coherencia. Así, transmite a sus pacientes el deseo de cuidar las necesidades básicas pero sin olvidar las espirituales.

El ser necesitado no priva a la persona de dignidad y de su respeto debido. Hoy en día la salud es un dispositivo de control social que llega a estigmatizar a ciertos enfermos. No así Juan de Dios, por lo que indica Castro. Él les acompaña en su proceso salud-enfermedad-atención buscándoles el pan pero sin olvidar su dimensión espiritual, su honor. Si analizamos el *Apoyo espiritual (5420)*, utiliza la *comunicación terapéutica para establecer confianza y una asistencia empática*, tal como describe las palabras de Castro. A su vez, *trata al individuo con dignidad y respeto, está abierto a las expresiones de preocupación del individuo, está abierto a expresiones del individuo de soledad e impotencia, está dispuesto a escuchar los sentimientos del individuo,*



*expresa simpatía con los sentimientos del individuo, y asegura al individuo que el cuidador estará disponible para apoyarle en los momentos de sufrimiento.*

En última instancia queremos hacer referencia a la atención espiritual que realizó a la Duquesa de Sesa, con la cual mantuvo una gran amistad, pues siempre la llamaba “*hermana mía en Jesucristo, buena Duquesa*” (Martínez-Gil, 2002, pág. 578). Su amistad comenzaría en relación a la beneficencia que realizaba la Duquesa a través de sus muchas donaciones, y en recomendación de Juan de Ávila. Parece ser que Doña María de Mendoza, esposa del Duque de Sesa, Don Gonzalo Fernández de Córdoba, presenta en las tres cartas sufrimiento espiritual r/c percepción de tener asuntos pendientes y soledad m/p cuestionamiento del sentido de la vida, cuestionamiento de la identidad y temor (00066).

Esta mujer fue entregada en matrimonio por conveniencia familiar, siendo reconocida no como un fin en sí misma sino como un medio mercantil por el cual engrandecer el patrimonio y tener descendencia; es decir, su vida vale según la dote que aporte y los hijos que dé. Sin embargo, se aprecia en su biografía que sólo tuvo un hijo, el cual falleció frustrando su único medio de ser respetada y defendida por la familia política. A su vez, la única persona que podría defenderla sería su marido, el cual tuvo que ausentarse durante años por asuntos de guerra. ¿Quién es ahora ella? ¿Para qué vivir? Si su única finalidad era la maternidad, ¿qué sentido tiene su vida? Sola, aislada en sus respectivos enclaves, ¿dónde encontrar consuelo? (Javierre, 1996).

La relación entre Juan de Dios y los Duques de Sesa comenzaría por las contribuciones económicas para su obra; sin embargo, esa relación fue cada vez siendo más profunda, especialmente con D<sup>a</sup>. María de Mendoza. Juan detecta su sufrimiento espiritual comenzando con ella su atención espiritual, a través de una constante exploración, evaluación/historia espiritual, y cuidados espirituales basados en el acompañamiento y consejería de manera continuada propios del apoyo espiritual, encontrando la Duquesa en Juan de Dios un recurso de afrontamiento de su crisis existencial, le da sentido a su existencia como ahora iremos desarrollando a través del intercambio epistolar que mantuvo con ella, siendo las cartas destinadas a ella cuantitativa y cualitativamente de mayor valor.

En las tres misivas, Juan de Dios evoca sus amenazas percibidas, la ausencia de su marido por la guerra con el peligro que ello conlleva y su no maternidad, y sus mejores deseos:

*“Jesucristo lo preserve de los peligros del cuerpo y del pecado del alma. Quiera Dios traerlo pronto a vuestra presencia y daros hijos de bendición, para que siempre le sirváis y le améis, poniendo enteramente en sus manos el fruto que Él os diere”*  
(Martínez-Gil, 2002, págs. 579-580)

Como en casos anteriores, todo empieza con la NIC *Presencia* (5340), ya bien sea de manera directa o indirecta por carta, aunque se hace patente que los encuentros fueron numerosos. Cuando Juan trata los temas que le atenazan a la Duquesa, comienza su intervención *comunicando oralmente empatía o comprensión por la experiencia que está pasando el paciente*, sin emitir juicios hacia ella o su entorno al acogerse él a sí mismo en sus luces y sombras, aunque él va más allá. *Escucha las preocupaciones del paciente y le ayuda a darse cuenta de que se está disponible, pero sin reforzar conductas dependientes*. Es interesante ver cómo Juan se introduce en el mundo de la Duquesa, se identifica experimentando una repercusión, pero toma distancia para poder realizar sus siguientes intervenciones. Con estas actitudes, que anteriormente describíamos, *permanece con el paciente para fomentar su seguridad y disminuir sus miedos*; la Duquesa no está sola, cuenta con el acompañamiento de Juan que la ha acogido en su vida y en su obra, haciéndola partícipe de todo su hacer por lo que se aprecia en las cartas, puesto que a través de ellas le da noticias de cómo se emplean las limosnas hechas, a la misma vez que colabora en la adquisición de nuevas y en la toma de decisiones. No es una *donnadie*, es una persona igual a cualquier otra, con dignidad, merecedora de respeto y necesaria para toda la comunidad.

Juan no sabe si el Duque volverá sano y salvo o si tendrá descendencia, pero le da una esperanza, él estará a su lado pase lo que pase y le recuerda la esperanza sobrenatural de la Providencia divina. Con los pies en el suelo pero con la cabeza en lo trascendental, anima a la Duquesa a tener esperanza en la vida concreta que es la realización de sus deseos pero sin falsas expectativas. Puede ser que ellos se cumplan pero puede que no, la única esperanza certera es que no está sola, ya bien sea por el acompañamiento de Juan de Dios como por la fe en Dios (Lain, 1958).

Una vez, establecida la presencia de Juan, ante la crisis de sentido de la Duquesa, comienza su *Apoyo espiritual* (5420). Juan le recuerda una de sus creencias más arraigadas, lo cual siempre indica en todos los encabezados de sus cartas a modo de presentación: “Dios ante todo y sobre todas las cosas del mundo” (Martínez-Gil, 2002, pág. 578; 581; 587); así, *comparte las propias creencias sobre significado y propósito*, pues el sentido de la vida de Juan de Dios y el mismo de la Duquesa, por encima de familia política, herencias, dinero, marido y proyecto de maternidad, proponen a Dios por encima, la realidad por encima de los deseos, de modo que facilite el paso del caos de la frustración a la aceptación del nuevo orden que impone el eterno hoy, *compartiendo*, a su vez, *la propia perspectiva espiritual* autorrevelándose en coherencia con lo que él piensa, vive y obra. De ahí que le refiera a sólo esperar en Dios, puesto que este es inmutable:

*“No estéis afligida. Consolaos sólo con Jesucristo. No busquéis consuelo en esta vida, sino en el cielo. Y por todo lo que Dios quisiere daros acá abajo, estadle siempre agradecida”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

Esto no quiere decir que deba desentenderse de los asuntos temporales; el mismo Juan de Dios, conociendo la importancia del asunto de su marido para la Duquesa y para él mismo, le solicita estar informado de su estado, *estando abierto a las expresiones de preocupación del individuo y asegurando al individuo que el cuidador estará disponible para apoyarle en los momentos de sufrimiento*:

*“dadme también alguna noticia del buen Duque, vuestro muy humilde marido, pues de todo lo bueno que le ocurra me alegraré sobremanera: decidme qué tal le va y cómo y en dónde se encuentra. Quiera nuestro Señor Jesucristo traerlo pronto, sano de cuerpo y alma, tanto a él como a todos los que le acompañan, y a cuantos Dios quisiere y tuviere a bien. Amén, Jesús”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 584)

Tal y como afirma Frankl (1983; 1996), la cuestión es otorgar un sentido al momento presente que lo haga significativo para poder pasar del caos al orden a través de la aceptación de los hechos tal y como son, para, de ahí, trascenderse hacia una mayor libertad, motivo por el cual Ávila (2003) recomienda *“contentaos con aquello que Él os envía”* (pág. 371).

Para poder facilitar el afrontamiento, le recuerda como recurso espiritual la contingencia de la vida, su vanidad:

*“¡Oh buena Duquesa! Andad siempre en duermevela y con el pie en el estribo; pues, si bien nos fijamos, estamos en una guerra continua con el mundo, el diablo y la carne. Así que necesitamos vivir siempre alerta, ya que no sabemos la hora en que llamarán a la puerta de nuestra alma, que será juzgada según se encuentre en aquel momento”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

El problema para Juan no son sus posibles dificultades, sino el mundo interior, los enemigos del alma que dificultan a la persona el afrontamiento. Son los mecanismos de adaptación, en este caso los espirituales, los que pueden ayudar a la Duquesa en su proceso de adaptación a los factores estresantes del entorno (Roy y Andrews, 1999). Para ello le proporciona un espejo en el cual mirar, la Pasión de Cristo como perfecta persona y fuente de consuelo:

*“Cuando os viereis atribulada, acudid a la pasión de nuestro Señor Jesucristo y a sus preciosas llagas: sentiréis un gran consuelo. Mirad toda su vida ¿qué fue, sino un trabajo continuo, para darnos ejemplo? De día predicaba y de noche oraba ¿Por qué, pues, nosotros, pobres pecadores y gusanillos miserables, buscamos descanso y riqueza?”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579)

De modo, le *apoya espiritualmente (5420) fomentando el uso de recursos espirituales y facilitando el uso de la meditación, oración y demás tradiciones y rituales religiosos por parte del individuo*, puesto que también le recomienda el uso del ritual de la confesión y la misa. A lo que añade tres creencias a tener en cuenta que facilitan el orden interno:

*“ante todo, la hora de la muerte, de la cual nadie se librará; y además, las penas del infierno y la bienaventuranza del paraíso”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590)

#### **13.5.4. NIC Facilitar el duelo (5290)**

A su vez, en medio de su sufrimiento, la Duquesa tuvo que hacer frente a varios duelos que muestran las cartas de Juan, especialmente en la segunda. Mediante la escritura, Juan va a intentar *Facilitar el duelo (5290)* comenzando por

*identificar la pérdida*, en este caso es D<sup>a</sup> Francisca, sobrina del Marqués de Mondéjar, prima de la Duquesa y bienhechora de Juan. Dice en su carta:

*“Mucho han sentido su muerte todos lo que la conocían, tanto pobres como ricos; mucho más, y con mucha más razón que nadie, debería sentirla yo, por el consuelo y los buenos consejos que siempre me ha dado, pues por más afligido que llegara a su casa, nunca salía de allí sin alivio y buen ejemplo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 582)

Con ello ayuda al paciente a identificar la naturaleza de apego a la persona que se ha perdido y ayuda al paciente a identificar la reacción inicial a la pérdida. No tenemos constancia de cómo viviría la pérdida la Duquesa, pero por lo que indica Juan, la Duquesa sentiría un gran apoyo en esta mujer en su soledad. A su vez, Juan está realizando afirmaciones empáticas sobre el duelo, siempre que la Duquesa tuviese ese duelo como bien indica Juan. Para ayudar en la pérdida, Juan de Dios realiza la figura caritativa de esta mujer animando al paciente que manifieste verbalmente los recuerdos de la pérdida haciendo un recorrido por sus obras realizadas, fomentando, a su vez, la identificación de los miedos más profundos sobre la muerte, es decir, el futuro sobrenatural.

*“Nuestro Señor Jesucristo ha querido llevarla ahora consigo, adonde está viva y sana y con mucho gozo y descanso, juzgando según lo que enseña nuestra fe y por lo que hemos visto en ella todas las personas que al conocíamos. El deseo de cumplir la voluntad de Dios, y de corresponder a lo que Jesucristo obraba en ella y a la gracia que le daba, la llevaba a hacer el bien a todos, tanto con buenos consejos como con limosnas: para todo y para todos le daba gracia Jesucristo; por tanto, como he dicho, según la enseñanza de nuestra fe y por lo que aquí en la tierra le hemos visto hacer todos los que la conocíamos, no podemos pensar sino que ahora está descansando con nuestro Señor Jesucristo y con todos los ángeles de la corte celestial”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 582)

De modo que, a través de las creencias, en esperanza, de la vida eterna, ayuda al paciente a identificar estrategias personales de afrontamiento. No quiere decir que la fe en la vida sobrenatural aliene a la persona en un positivismo; no elimina la tristeza que ocasiona la pérdida de un vínculo, y más en ese estado de soledad que presenta la Duquesa, sino que conforta a la persona el saber una vida bien

terminada y vivida en plenitud que, tras la muerte, ha dejado huella por la bondad de su ser, lo cual con la vida sobrenatural se espera continuar, aunque permanezca cierta inseguridad por el estado de su alma. De este modo, la persona pasa del sufrimiento a la gratitud por la vida compartida confrontandola con la propia existencia que anima a perfeccionarse sin miedo (Bermejo, 2012).

Esta atención espiritual se observa en especial en la tercera carta a la Duquesa y última carta que escribirá a modo de testamento espiritual. Para *facilitar el duelo* (5290) por la pérdida que supondrá su muerte, en gratitud por todo lo recibido de esta familia, redacta esta carta comenzando por *identificar la pérdida*.

*“El gran amor que siempre os he tenido, a vos y a vuestro humilde marido, el buen Duque, hace que nunca pueda olvidaros. Es mucho lo que os debo y lo que tengo que agradecer, pues en mis trabajos y necesidades siempre me habéis ayudado y socorrido, con vuestra bendita limosna y caridad, para sustentar y vestir a los pobres de esta casa de Dios y a los de otras muchas de fuera. Muy bien lo habéis hecho siempre, como buenos mantenedores y caballeros de Jesucristo; por eso, buena Duquesa, siento la necesidad de escribiros esta carta, pues quizás ya no os veré ni hablaré más. ¡Que Jesucristo os visite y os hable por mí!”* (Martínez-Gil, 2002, págs. 587-588)

Con este inicio, *ayuda al paciente a identificar la naturaleza del apego a la persona que se va a perder*, en este caso perderán a Juan de Dios, con quien no sólo les unía un gran afecto, sino una gran tarea de renovación hospitalaria, siendo copartícipes.

Bien sabe Juan de Dios que, con su muerte, experimentarían tristeza, e incluso él mismo la experimenta, pues indica que *“mucho es el deseo que tengo de veros”*, no negando su miedo a la muerte; por este motivo pide oraciones de intercesión por su salud pero con la intención de *“salvarme y para hacer penitencia de mis pecados”*, pero acepta la realidad tal cual es sin resistirse a los cambios (Martínez-Gil, 2002, pág. 588). Con eso está autocuidándose *fomentando la expresión de sentimientos acerca de la pérdida*, como bien se realiza con los que están en duelo. La reacción de la Duquesa, al leer estas letras, tuvo que ser de gran desconcierto, pues quizás la recibió tras la muerte y no durante su agonía. Posiblemente experimentase tristeza y miedo, pero por las expresiones de aceptación y bendición de Juan de Dios, podría sentirse consolada y en paz. Él mismo escribe recuerdos de sus vivencias

juntos, por lo que la *anima* a que manifieste verbalmente los recuerdos de la pérdida, tanto pasados como actuales:

*“¡Oh buena Duquesa! ¡Jesucristo os pague en el cielo la limosna y santa caridad que siempre me hicisteis! [...] ¡Oh buen Duque! ¡Oh buena Duquesa! ¡Que Dios os bendiga y a todo vuestro linaje! Ya que no puedo ir a veros, os mando desde aquí mi bendición, aunque indigno [...] Que Jesucristo os consuele y socorra, ya que por él me ayudasteis y socorristeis, hermana mía en Jesucristo, la buena y humilde Duquesa”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 588)

Y a su vez, le hace entrega de “*sus armas, consistentes en tres letras bordadas con hilo de oro; están sobre raso rojo [...] con la cruz que está por detrás del paño*” (Martínez-Gil, 2002, pág. 588). Así, *anima* al paciente a implementar costumbres culturales, religiosas o sociales asociadas con la pérdida, dejándole un legado espiritual, el cual vivió y realizó y ahora deposita a manos de esta mujer y su marido para que continúen su crecimiento espiritual a través de la evocación de esta reliquia que entrega por la que seguirá presente en sus vidas, a la vez que cuida la necesidad simbólico ritual de la persona (Bermejo, 2012). Y como última recomendación, para ayudarla en su afrontamiento, le recuerda lo que, con total seguridad, hablarían en algunos de sus encuentros, *ayudándola a identificar estrategias personales de afrontamiento*:

*“Así que, hermana mía en Jesucristo, sin dilación alguna, esforcémonos todos, por amor del Señor, y no nos dejemos vencer de nuestros enemigos, el mundo, el diablo y la carne. Sobre todo, hermana mía, tened siempre caridad”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 590)

### 13.5.5. NIC Cuidados en la agonía (5260)

A colación de ello, podemos observar los *Cuidados en la agonía* (5260) que él establece en su hospital siguiendo las costumbres de la época. En la actualidad, la muerte es algo habitual en los diversos centros socio-sanitarios; sin embargo, tanto los profesionales como los pacientes podrían no estar preparados para afrontarla. Al institucionalizarse la muerte en el hospital, los cuidados se han tecnificado para aliviar el sufrimiento causado por el dolor, pero sólo con estas medidas no se facilita

una muerte digna, puesto que sólo afectan a la dimensión biológica pudiendo dejar sin atender el resto de esferas o relegándolas al ámbito de lo privado (Monge y León, 1998).

Sabida la importancia del acompañamiento a aquellos que se hallan en el artículo de la muerte, Ávila recomienda las visitas a los moribundos, ya bien sea en el ámbito hospitalario como domiciliario. Si la visita al enfermo es una obra de misericordia según la teología católica, esta se enfatiza en cuanto a los moribundos, puesto que se considera el momento más complejos de la existencia (Monge y León, 1998).

*“gaste la tarde en provecho de sus prójimos de esta manera: que sepa qué enfermos hay peligrosos o para morir, y váyalos a visitar y animar, y trabaje por hallarse a su muerte de ellos, porque ganará mucho él y aprovechará mucho a ellos; y otras veces vaya al hospital y consuele a los enfermos”* (de Ávila, 2003, págs. 36-37)

La importancia dada en el siglo de Juan de Dios a los *cuidados en la agonía* (5260) viene dada por lo que Domínguez (2005) llama “*cultura de la muerte*” (págs. 231-232) donde la vida supraterrera regía los destinos de los hombres, como bien se observan en los libros de *ars moriendi* (Martínez, 2000). Este último momento de la existencia humana, no es concebida por la teología católica como algo funesto u oscuro, sino como una celebración de la vida donde presente, pasado y futuro se unen en la historicidad de la persona, donde los que quedan revalorizan la suya propia (Bermejo, 2015).

Sin embargo, parece que los pobres no tenían acceso a la preparación para la muerte falleciendo en las calles de frío o de hambre. Esta fue la principal causa por la que Juan de Dios institucionalizó el ritual de la confesión a la entrada en su hospital, junto a lo que añadía un beso dignificándolo (Martínez-Gil, 2006; Castro, 1995; Sánchez-Martínez, 1573) donde se podía *comunicar la voluntad de comentar aspectos de la muerte, animar al paciente y a la familia a compartir los sentimientos sobre la muerte y facilitar la obtención de apoyo espiritual al paciente y a la familia.*

Dice Castro (1995):

*“sucedió que lo pusieron junto a un enfermo, que había ocho días que estaba penando. Y otro día de mañana dijo Juan de Dios al enfermo (que estaba con sus sentidos*



*enteros): ¿Di traídos por qué no confiesas la verdad? ¿No ves que está aquí el Demonio para llevar tu ánima?” (pág. 65)*

Viendo Juan de Dios el trance en el que se encontraba el paciente, *identifica las prioridades de cuidados del paciente*, siendo lo más relevante las necesidades espirituales. En el momento de la muerte, se creía que las fuerzas del bien y del mal entraban en combate en el alma de la persona, siendo los ritos un recurso para afrontar la realidad, desapegándose de lo temporal para trascenderse en libertad absoluta (Martínez, 2000). Así, el paciente incurable puede sanar las heridas internas que le atenazan muriendo en paz, reconciliándose consigo mismo y con la vida.

Según lo escrito por Castro (1995), Juan de Dios no concibe al demonio como un ser monstruoso, sino como el mal interno que impide a la persona vivir en la verdad, según este caso.

*“Y respondió el enfermero, que ¿cómo lo sabía?: Yo lo sé, dijo él. Y para que sepas que lo se: tú eres casado dos veces, y son vivas las dos mujeres. Y demás de esto has cometido un pecado de Sodomía, que por vergüenza no has confesado, confiésalo, pues a Dios es manifiesto, y tendrás salud en el alma. Y el enfermo quedó muy maravillado diciendo, que nadie en el mundo lo sabía sino él, y pidió le luego con instancia que le trujesen un confesor, y él le trujo un fraile de San Francisco, y confesó y recibió el Santísimo Sacramento, y murió” (Castro, 1995, pág. 65)*

A este NIC habría que añadir otros, puesto que está *Facilitando la autorresponsabilidad (4480)* en primera instancia. Posiblemente, Juan de Dios observara la ansiedad y los significados de las acciones del paciente encontrando muestras de lucha interna por la necesidad espiritual de perdón. Sin embargo, esto es un trabajo que debe realizar cada persona, siendo el enfermero un mero recurso de ayuda. Por ello, *considera responsable al paciente de su propia conducta, comenta con el paciente el grado de responsabilidad del estado de salud actual, fomenta la verbalización de sentimientos, percepciones y miedos por asumir la responsabilidad*; sabiendo que el miedo paraliza a la persona en su voluntad, Juan *fomenta la independencia, pero ayuda al paciente cuando no puede realizar la acción*, encaminándolo hacia la aceptación de la verdad para trascenderla, a la misma vez que *comenta las consecuencias de no asumir*

*las responsabilidades propias, siendo en este caso caer en manos del Demonio y el infierno eterno.*

Y como el principal diagnóstico de este paciente era *sufrimiento espiritual r/c proceso de agonía y autoalienación m/p culpabilidad, ansiedad y temor (00066)*, también le *facilitó la expresión del sentimiento de culpa (5300)*, pues *guía al paciente en la identificación de sentimientos dolorosos de culpa, ayuda al paciente a identificar y examinar las situaciones en las que se experimentan o generan estos sentimientos, y ayuda al paciente a identificar las opciones de restitución, expiación y resolución*, en este caso a través de los ritos religiosos de la confesión y viático.

El objetivo de su actuación era *Muerte digna (1307)*, manifestándose signos de ello al *poner los asuntos en orden, reconciliándose con sus relaciones*, experimentando paz al zanjarse asuntos pendientes muriendo tras ello tras los ocho días de agonía.

Al igual sucedió con una mujer enferma terminal de su hospital, la cual por negar la verdad se hallaba autoalienada manifestándolo a través de *“grandes voces teniendo entero juicio, y decía que la arrastrasen”* (Castro, 1995, pág. 66). Juan de Dios responsabiliza a la paciente de ese comportamiento masoquista, pues corresponde a una negación de la verdad. Con ello no quiere culpabilizar a la paciente, sino que le quiere *facilitar la autorresponsabilidad (4480) y facilitar la expresión del sentimiento de culpa (5300)*. Tras facilitarle la aceptación de su historia, la paciente confesó ciertos comportamientos considerados inmorales para la época mediante ritual religioso a través del cual pudo liberarse de todo resentimiento y ser amada tal cual es, de modo que también murió en paz, como en el caso anteriormente descrito.

En última instancia, observemos los *Cuidados en la agonía (5260)* en el fin de la vida de Juan de Dios, siendo Doña Ana Osorio la persona que supervisará sus cuidados. Juan se encontraba ya encamado en su celda por una neumonía, y bien era sabido por toda la ciudad su estado. Esta mujer fue a visitarlo y:

*“vista su dolencia, y el poco refrigerio que allí tenía, y tan cercado de pobres, que no le deban lugar a reposar un poco (y él que a nada contradecía) le rogó muy ahincadamente, que consintiese que lo llevasen a su casa a curar, donde se le haría cama, y darían lo necesario: porque hasta allí solo en las tablas estaba echado, y la capacha en la cabecera. Y aunque él se excusó todo lo que pudo diciendo, que no lo*

*sacasen de entre sus pobres, porque entre ellos quería morir y ser enterrado” (Castro, 1995, pág. 74)*

Esta mujer comenzó *identificando las prioridades de cuidados del paciente*, siendo estas, según su criterio, llevarlo a una mejor instalación donde poder recuperarse alejado de los factores estresantes del entorno. Sin embargo, frente al deseo de morir junto a sus pobres, D<sup>a</sup> Ana Osorio insta a la obediencia en contra de la voluntad del moribundo.

El traslado provocó una gran ansiedad a Juan de Dios, pudiendo ser observado por la cuidadora y sus acompañantes, pues incluso padeció desmayos. Para minimizar los síntomas, *“vuelto en sí por no darle más pena lo llevaron en casa de esta Señora”* (Castro, 1995, pág. 75). Una vez allí, se procedió a *ayudar con los cuidados básicos*, siendo en esta ocasión el vestido, pues no se había mudado la ropa. Además, le acostaron en una cama *minimizando la incomodidad* del paciente frente a su antigua tabla del hospital donde solía dormir. Allí *“curaron de él con mucha caridad y cuidado: así de médicos como de medicinas, y todo lo demás necesario”* (Castro, 1995, pág. 75), *controlando el deterioro de las capacidades físicas y observando si hay dolor*, a lo que debemos añadir la reposición de líquidos y los cuidados de la alimentación y el sueño-reposo. Sin embargo, podemos observar un error por parte de los cuidadores, pues prohibieron la visita de todo género de pobres estableciendo guardias en la puerta, pues este tipo de visitas le apenaban, mientras que no le gustaban las visitas de los notables de la ciudad, aunque sí la caridad que les movía a despedirse de él.

Siguiendo la atención de la época, fue a visitarle el Arzobispo D. Pedro Guerrero (Martínez-Gil, 2006) para darle el último *Apoyo espiritual (5420)*. La finalidad de este encuentro fue el darle consuelo y ayudarle a terminar su vida en los asuntos pendientes que pudiese tener, *estando abierto a las expresiones de preocupación del individuo*, depositando en sus manos los pobres y las deudas contraídas. A su vez, otra preocupación de Juan eran sus deudas para con Dios, por lo que prosiguió a *favorecer la revisión vital a través de la reminiscencia* mediante el rito de la confesión, donde el Arzobispo pudo *compartir las propias creencias sobre significado y propósito* y *ayudar al individuo a expresar y liberar la ira de forma adecuada*.

*“Hermano mío, a lo que decís que no habéis servido a nuestro Señor, confianza en su misericordia, que suplirá con los méritos de su pasión lo que en vos ha faltado. [...] Agravándosele mas la enfermedad a Juan de Dios, recibió el Sacramento de la Penitencia (aunque muy a menudo lo hacía siempre) y trujeronle a nuestro Señor, y adoloro” (Castro. , 1995, págs. 76-77)*

De modo que también le *facilitaron el uso de la meditación, oración y demás tradiciones y rituales religiosos por parte del individuo* puesto que, tras estos rituales, además le proporcionaron intimidad para poder rezar, muriendo en estos momentos de rodillas y con una cruz en la mano.

## CAPÍTULO XIV. SALUD ESPIRITUAL – SALUD INTEGRAL.

*“Viví mucho con personas mayores y las he conocido muy de cerca;  
pero esto no ha mejorado demasiado mi opinión sobre ellas”*

(Saint-Exupéry, 1953)

Con los cuidados contemplados a lo largo del estudio, podemos afirmar que Juan de Dios, a través de su atención espiritual intentó conseguir el resultado NOC *“Salud espiritual (2001)”* ayudando a la persona a cultivar una mayor conexión consigo mismo, con el otro, con el entorno, y con Dios, ampliando la autoconciencia individual y colectiva trascendiendo el espacio-tiempo a través de la búsqueda de sentido (Moorhead y col., 2014, pág. 493).

Hoy en día se está realizando un intento de consensuar lo relativo a la salud espiritual pero no resulta fácil el definirla por su subjetividad (Chuengsatiansup, 2003) y la complejidad de su mecanismo, a lo que hay que añadir el intento de unificar las diversas definiciones de espiritualidad (Bensley, 1991; Hawks, 1994; Bregman, 2003). Sin embargo, parece ser que la propuesta con mayor aceptación es la que recoge el NOC *Salud espiritual* en relación a la conectividad (Como, 2007), cuyo resultado es el bienestar por la integración de todas las dimensiones de la persona en la totalidad del *ser* individual y universal (Coward y Reed, 1996), estando en sintonía con la teoría de Tomás de Aquino (2001) sobre la felicidad como búsqueda del bien-plenitud del hombre. Pero, ¿cuáles son los mecanismos del espíritu para alcanzar su salud?

Tal como enuncian las taxonomías enfermeras relacionadas con la espiritualidad, esta dimensión del hombre presenta cuatro dominios con dinámicas propias, como se irá desarrollando a continuación (Fisher, Brumley y Johnson , 2000; Fisher J, 2011).

#### 14.1. RELACIÓN CON EL YO INTERNO

Es la forma que tiene la persona de entrar en relación consigo mismo a través de los valores y creencias que fundamentan el significado de vida. Es aquello que da respuesta a quién soy yo, la conciencia que tiene la persona de sí misma y su autoestima (Fisher, 2011; Fisher y col., 2000).

Para poder alcanzar la salud espiritual en este dominio es necesario el autoconocimiento, tal como habla el humanismo renacentista, y más concretamente la mística española de la época. Sin autoconocimiento la persona no puede tener conciencia de quién es, está a oscuras debido al desconocimiento de lo que pasa en su interior en torno a sus valores, creencias, propósito de vida o significado de los acontecimientos; es un ir ciego a ningún lugar. Dice Juan de Ávila (2003):

*“Y si, como dice el dulce Bernardo, alcanzase vuestra merced a saber el movimiento de los cielos y la virtud de todas las estrellas, la naturaleza de todos los animales, la virtud y fuerza de todas las hierbas y piedras, si a si mesmo no se sabe y conoce, será gran idiota, aunque tiene otro vocablo mas grueso. Para venir a esta ciencia es menester ejercitarse en ella, porque asi como es necesario el ejercicio corporal para conservar la salud del cuerpo, es necesario el del espíritu para conservar la del alma” (de Ávila, 2003, pág. 729)*

Como ya se indicaba en capítulos precedentes, la enfermedad que observa el Maestro en el espíritu es el desorden interno causado por las pasiones y las potencias del alma que se hallan inclinadas al mal. He aquí el motivo de la gran importancia del autoconocimiento, el observar el desorden. Bien sabe él que la persona no puede ordenar el caos; es un ser impotente frente a su *ser*. Sin embargo, a través de este ejercicio, la persona comienza a vivir en la verdad, en su vulnerabilidad antes obviada por el ego que hace creer a la persona que es alguien.

*“el soberbio, como tiene por arrimo a sí mismo, que es vanidad, a cualquier viento es llevado, y hecho cautivo de cualquier pecado que pasa” (de Ávila, 2003, pág. 778)*

Si observamos las conductas de las personas que reciben malas noticias, como por ejemplo un diagnóstico desfavorable o la pérdida del trabajo, la persona puede compararse con sus coetáneos experimentando envidia que es la tristeza por el bien ajeno. El hombre se proyecta hacia el futuro y se apega a una creencia por la

idealización de la salud o el trabajo, de modo que comienza la espiral del sufrimiento. ¿Quién soy yo? se puede preguntar, pues ya ha perdido el signo de su identidad, ya no es quien creyó ser. Así, mediante la autoobservación o autoexploración podría comprender sus mecanismos internos de modo que se rinda ante la realidad y pueda pasar de la lucha a la aceptación del eterno ahora aumentando su fortaleza, y con ello su afrontamiento (Rodríguez, Fernández, Pérez y Noriega, 2011).

Con esto no se quiere afirmar que la persona sea algo despreciable, pues el Maestro descubre en el hombre la misma imagen de Dios; en él también se observan virtudes que favorecen el afrontamiento, las cuales a veces se desconocen o se niegan por una falsa humildad. Aquel que ha observado sus fragilidades, también debe aceptar, observar y amar sus virtudes; en esto radica la humildad aunque se nos haya hecho creer que ser humilde es no mostrar cualquier atisbo de bondad. De este modo, a través de la observación del verdadero yo, la persona llega a su *ser* descubriendo lo auténtico de lo ilusorio reordenando su jerarquía de prioridades (Grün y Dufner, 2004; de Ávila, 2007).

Por este mismo motivo, Juan de Dios institucionaliza la confesión en su hospital, de modo que puedan autoexplorarse las personas que iban a él. Este acto no solo tiene un componente ritual, puesto que para que se realice debe haber un examen de conciencia y reconocimiento de los posibles errores o aquellos aspectos de la vida que están desordenados (Castro, 1995), tal como aprendió de su Maestro (de Ávila, 2003).

Ciertamente, en caso de extrema necesidad indican la oportunidad de tomar medidas espirituales de urgencia para paliar los síntomas, pero no es el modelo propuesto por ellos. La salud espiritual en relación al yo es paulatina, basada en la promoción de la misma para el bien vivir, de modo que se previene la enfermedad o se han adquirido mecanismos para cuidarse, curarse o rehabilitarse. Por ello, el Maestro advierte que esta salud es un continuum, un proceso que conlleva tiempo y esfuerzo por la atención que precisa, pues entraña una gran invisibilidad y hay mecanismos internos complejos que enmascaran la necesidad de salud:

*“Mas avisóos, que no se hace este negocio en breve tiempo; y que aunque dijo San Pablo en pocas palabras, que los que son de Cristo han crucificado su propia carne con sus vicios y deseos, mas los que no se contentan con haber salido de pecado mortal, y*

*quieren alcanzar perfecta victoria de sí mismos, venciendo las siete generaciones de enemigos que ocupan la tierra de promisión, hallan por experiencia que lo que en una palabra se dice, en muchos años se cumple. Mas el soberano Señor suele proveer a los tales con esperanza de perfecta salud, dándoles de cuando en cuando salud de alguna particular enfermedad” (de Ávila, 2003, pág. 703)*

Así, para facilitar la progresión del recogimiento con el yo y no perder esta relación con la mismidad profunda, Juan de Dios contribuía con las mujeres aportándoles el sustento necesario, tanto para trabajar como para sus necesidades (Castro, 1995).

#### 14.2. RELACIÓN CON LOS OTROS

Este segundo dominio hace alusión a la manera que tiene el yo de relacionarse con los otros *yo* influido por lo socio-cultural, especialmente la moral. Son aquellos comportamientos basados en actitudes morales como el amor, el perdón o la confianza (Fisher, 2011; Fisher y col., 2000). Aunque la *salud espiritual* sea en primer término objeto del individuo, también se puede hacer extensible a la familia y comunidad, pues estos dos últimos son el foco del cual surge la sociabilidad a través de la educación pudiendo ser esta facilitadora de la salud o enfermedad espiritual. De tal modo, este dominio se debe articular en dos direcciones; por un lado habrá que observar la relación persona-comunidad, y por otro la comunidad como sistema.

La salud espiritual de la persona está claramente influenciada por la dimensión cultural del entorno, pero no podemos obviar que la propia sociedad como colectivo puede estar enferma o sana según la espiritualidad común. De modo, que esta puede ser origen y causa de la enfermedad individual, como se observa en la adicción a tóxicos, ayudando en la diagnosis estos signos y síntomas (Álvarez, 2013).

La comunidad se ha entendido históricamente de diversas maneras. El individuo puede estar insertado en ella como una célula en la totalidad del organismo, pero también se puede vivir aislado o con miedo. El grupo es un ser dinámico que vive arraigado en su ser histórico-cultural rehaciéndose constantemente pero basta que esté *deprimido inmulógicamente* sin cohesión para



que alguna *célula* mute y genere un tumor desorganizando la totalidad del sistema; basta con unos valores individualistas generados por la inseguridad para que se pierda la identidad. Claro ejemplo actual es el fenómeno migratorio o de refugiados, los cuales han generado miedo en las sociedades occidentales deshumanizándose ante el otro extraño.

Según Benavent (2013), la salud espiritual comunitaria se basa en cuatro factores:

- Bien común
- Sostenibilidad
- Sabiduría
- Espiritualidad holística

Una espiritualidad social sana trasciende al individuo como tal observándolo como parte del todo, superando toda barrera de superficialidad. Todo hombre es, en esencia, igual al otro, todos están sometidos a la vejez, la enfermedad, la muerte y al sufrimiento; hay variabilidad entre ellos, lo cual genera una riqueza cultural siendo mayor la totalidad a la suma de las partes (Torralba, 2010). La persona mira al otro y se autoobserva a sí misma, descubre en el diferente algo que le incumbe, tanto su placer como su sufrimiento, pues todos son uno, tal como indica Lévinas (2015).

¿Podríamos buscar indicadores de una sociedad enferma entorno a la figura de Juan de Dios? La respuesta es sí, y así mismo lo indica él cuando observa las desigualdades sociales y la falta de justicia social (Fuente, 2000). Mientras la gente *honorable y virtuosa* conservaba la mayor parte de las riquezas, el resto de ciudadanos vivían bajo el umbral de la pobreza; podríamos afirmar que, por un relajamiento en la vida interior, la sociedad entró en una zona de confort espiritual de indiferencia observable en determinados signos de atrofia espiritual (Torralba, 2010).

En primer lugar se aprecia cierto sectarismo, fanatismo e intolerancia, cuando vemos a los acomodados cerrar sus ojos frente a los más vulnerables; muestra de ello es la Inquisición que condenaba todo aquel valor o creencia diferente al hegemónico considerándose superiores moralmente e imponiendo sus verdades para que cambiasen. Fue tal que, hasta las personas que más adelante serían canonizadas, durante esta época estuvieron bajo la mirada de la Inquisición, como

fue el caso de Juan de Ávila o Teresa de Jesús. Al igual ocurrió con los judíos o musulmanes, e incluso se aprecia en el debate sobre los pobres, donde todos son considerados inferiores (Perrotta, 2000). En resumen, es una falta de pensamiento autocrítico ante lo diferente o desconocido por no tomar distancia de su propio mundo. En contraposición, Juan de Dios sale en defensa de los desheredados, de los diferentes, al considerarlos células insustituibles de la comunidad como son sus episodios con las prostitutas, enfermos, marginados, musulmanes, mujeres... no tiene miedo, pues gana al aumentar el Todo. No impone su verdad a nadie, ni siquiera se aprecia una autoconciencia de posesión de ella; al contrario, presenta tal autocrítica que muestra cierto sentido del humor, como cuando se llama *don Asno* o en el episodio de entrada en Granada tras su regreso de Guadalupe.

A su vez, en contraposición de esos males sociales que enferman tanto a la comunidad como al individuo, Juan de Dios no pretendía un gregarismo donde todos fuesen iguales por la imitación; contribuye a la justicia social, a crear comunidad, como cuando solicita la participación de todos en su proyecto, pero promueve la búsqueda de la propia identidad, como se aprecia en la carta a Luis Bautista (Martínez-Gil, 2002) o la vocación de las mujeres.

Otra enfermedad extendida en la sociedad era la banalidad, el consumismo y narcisismo, promovida por una espiritualidad hedonista que requiere de los placeres externos promovidos por los deseos egocentristas. Por este motivo, Juan de Ávila, en el sermón de conversión de Juan de Dios, hace una dura crítica a los asistentes que externamente muestran una vida honorable cuando fuera del templo llevaban una doble vida aposentada en el acumular riquezas y el robo a lo que corresponde al resto de personas por justicia (Martínez-Gil, 2002), de modo que acudían a las celebraciones espirituales y sus ejercicios pero como mero barniz que colaborase a la estratificación social por el tener. En contraposición, Juan de Dios en ese sermón descubre lo realmente auténtico, el *quién eres tú*, en lo trascendente, a la misma vez que por su estilo de vida sabe despertar en la sociedad esa solidaridad a través de sus gestos y palabras aunando los polos sociales por la reciprocidad.

Esta sociedad renacentista en la que surge Juan de Dios, mantenía dicotomizada la *cabeza* y el *corazón* del modelo de salud espiritual de Fisher (Fisher, 2011). Para poder unificar dichos polos, Hawks (1994) indica que son necesarios

unos valores/creencias bien definidos, altruismo-conexión con los otros, y una esperanza realista en torno a su visión del mundo, siendo esto encarnado en Juan de Dios. De este modo, la sociedad enferma al entrar en contacto con él, fue transformada al más estilo de Newman (Raile y Marriner, 2011; Grün, 2002) generando salud espiritual social a través de conductas salutogénicas como son la compasión o la solidaridad creando unidad (Heintzman y Coleman, 2010; Dhar, Chaturvedi y Nandan, 2011; Pagola, 2004).

#### 14.3. RELACIÓN CON EL MEDIO AMBIENTE-ENTORNO

Desde los orígenes de la humanidad, el hombre ha estado en contacto con la naturaleza e incluso se consideraba parte integrante de ella al estar formado por sus elementos. Nuestra biología, la alimentación, el agua, el oxígeno... todo es un regalo en préstamo que la Tierra nos concede, siendo la raza humana la autorrealización y autoconsciencia de su macrosistema. No existe diferencia entre ella y el hombre, son un mismo todo en relación de interdependencia (Boff, 2002).

Al estar ligada la vida del hombre a la Tierra, la antigua humanidad la elevó al ámbito sagrado; no comprendía su comportamiento ni podía controlarlo, siendo el hombre un mero ser vulnerable dependiente de ella (Hamilton, 2010). Según Caduco (1998), estas personas del pasado contaban con una mayor inteligencia ambiental, reflexionando, comprendiendo y tomando conciencia de su ser tierra, manteniendo una relación sostenible y saludable con el entorno natural. El motivo del equilibrio en esta relación era el significado que le otorgaban, de modo que su *ser-en-el-mundo* era responsable hacia ella; la humanidad le pertenecía, y no al contrario, de modo que el ser humano era su custodio y no su señor (Hedlund-De Witt, 2013).

Pero desde la Revolución industrial hasta nuestros días, el medio ambiente ha sufrido un elevado deterioro de su ecosistema por la mano del hombre; este ha pasado de ser parte integrante del macrosistema a creerse poseedor del mismo pudiendo cosificarlo e instrumentalizarlo (Leopold, 1949). Así, en la actualidad estamos pagando un alto precio pues son múltiples las patologías biológicas en consecuencia, siendo el 24% de la morbilidad mundial y el 23% de la mortalidad causado por este motivo (Prüss-Üstün y Corvalán, 2006; Galea y Vlahov, 2005; Louv, 2005). Este desequilibrio en el ecosistema manifiesta una carencia de salud

espiritual del hombre en este dominio; al perder la conexión con la Tierra, se ha perdido el respeto hacia nuestra casa, perdiendo, a su vez, el respeto por la propia vida y la dignidad de la persona, pues su dependencia sigue siendo constante (Leopold, 1949).

El hombre, en su baja salud espiritual, ha creído que es un *ser necesitado* por encima de la contingencia de la vida, perdiendo el equilibrio entre la seguridad y el riesgo, y la propiedad privada y colectiva; ha perdido su capacidad de asombro frente a la realidad, la cual supera en creces al entendimiento humano por no distanciarse de la misma.

*“¡Oh soberano Señor, y cuan sin excusa has dejado la culpa de aquellos que, por buscar deleite en las criaturas, te dejan y ofenden a Ti, siendo los deleites que en Ti hay tan de tomo, que todos los de las criaturas que se junten en uno, son una verdadera hiel en comparación de ellos! Y con mucha razón, porque el gozo o deleite que de una cosa se toma es como fruto que la tal cosa de sí da. Y cual es el árbol, tal es el fruto. Y por eso el gozo que se toma de las criaturas es breve, vano, sucio y mezclado con dolor; porque el árbol de que se coge, las mismas condiciones tiene. Mas en el gozo que en Ti, Señor, hay, ¿qué falta o brevedad puede haber, pues que Tú eres eterno, manso, simplicísimo, hermosísimo, inmutable y un bien infinitamente cumplido?”* (de Ávila, 2007, pág. 557)

Cuando la persona se libera de sus deseos tanto internos como externos, puede comenzar a mirar al mundo tal como es sin instrumentalizarlo admirándose de su propia existencia, acogiéndola como un regalo.

*“Y como habéis entendido, por lo que en vos pasa, cómo Dios es el que os da el ser y el obrar, así en todas las criaturas entended lo mismo. Y considerando en todas a Dios, seros ha todo un espejo luciente, que os represente al Criador; y así podrá andar vuestra anima unida con Dios, y en sus alabanzas devota, si vos en las criaturas otra cosa, sino a Dios, no buscáis”* (de Ávila, 2007, pág. 673)

Así, al tomar distancia de la realidad, surge en el hombre la inquietud de buscar, ir más allá de la mera visión y cognición, observándolo todo como si fuera único, sorprendiéndose de todo acontecimiento y existencia. Es lo que se puede

denominar por conciencia de la vida, de la propia y la ajena en clave existencialista (Pérez, 2010; Mehacha, 2010).

En la vida de Juan de Dios se observa un claro acercamiento a la naturaleza, pues desde que llegó a Oropesa estuvo en el campo al cuidado del rebaño de su señor. Ahí, en contacto con la naturaleza, descubrió la contingencia de la vida y, al contemplarla, pudo comprender la necesidad de su existencia en el Universo. El formaba parte de un Todo que le superaba pero que le demandaba una respuesta a través del cuidado (Frankl, 1996). Sin embargo, hoy el hombre se ha alejado tanto de la naturaleza que su espiritualidad se ha deteriorado, siendo los obstáculos que impiden la salud espiritual en este dominio la inconsciencia, el rechazo de las circunstancias vitales, y de la propia existencia, llevando al hombre a la lucha interior contra sí mismo y el sufrimiento (Torralba, 2010).

Al igual que hablamos de esta relación *yo-medio ambiente* podemos hablar del *yo-cuerpo*; al ser esta dimensión fruto de la misma tierra, la salud espiritual se manifiesta de igual grado en la relación *yo-cuerpo*. Si el hombre se ha apoderado del entorno cual cosa, podemos decir lo mismo del cuerpo al ser este la forma de *estar-en-el-mundo*, por lo que al separarse el hombre de la Tierra, ha dejado de comprender, de explorar, de amar, desterrando la corporeidad de su espiritualidad entrando en una dicotomía dualista alma-cuerpo perdiendo su unidad por valores individualistas consumistas (Koh y Lee, 2012). Así, la persona ya no es su cuerpo sino que posee un cuerpo del cual obtener todo beneficio mercantilista marcado por los deseos que interfieren en la salud.

Desde la antigua Grecia, la concepción de salud venía dada por un equilibrio entre cuerpo y alma, como bien indica el Maestro:

*“así como es necesario el ejercicio corporal para conservar la salud del cuerpo, es necesario el del espíritu para conservar la del alma”* (de Ávila, 2003, pág. 739)

Este cuidado corporal venía dado por un régimen de vida basado en la dieta, ejercicio y cuidado interior, muy en sintonía con lo que Juan de Dios le recomienda a la Duquesa de Sesa (Martínez-Gil, 2002). Una espiritualidad sana predispone a la persona a mantener unas conductas saludables como son una alimentación equilibrada, el no consumo de tóxicos, realizar ejercicio físico, disfrutar del tiempo libre y trabajar de una manera equilibrada, etc. Es decir, la espiritualidad

contribuye a la responsabilidad en el autocuidado; la persona sabría respetar su cuerpo y sus necesidades pero también sabrá decir *no* a aquello que sabe perjudicial para sí.

Por ende, escuchando el cuerpo se escucha al espíritu y viceversa, pues ambas dimensiones están interconectadas como ya bien sabía el Maestro (Grün y Müller, 2001; Grün y Dufner, 2001; de Ávila, 2003; de Ávila, 2007).

*“Mirad que la enfermedad, en el cuerpo es; guardad mucho no pase al anima, pues para salud del hombre de dentro aflige Dios al de fuera. Y entonces no pasa, cuando el ánima no se descontenta de lo que el cuerpo padece, antes se ofrece a la voluntad de Dios, sacando salud de la enfermedad”* (de Ávila, 2003, pág. 445)

Estudios demuestran la relación existente entre la espiritualidad y la corporeidad reforzando esta el sistema inmunológico (Koenig, McCullough y Larson, 2000; Koenig y col., 1997; Lee, Kim y Ryu, 2005), previene accidentes cardiovasculares, problemas neurológicos o el control del dolor (Peres, Arantes, Lessa y Caous, 2007). Esta relación entre el sufrimiento espiritual y la enfermedad física que hoy conocemos empíricamente, Castro lo indica en la biografía de Juan de Dios:

*“por la pena grande, que tenía de verse desterrados y pobres, todos cayeron malos”*  
(Castro, 1995, pág. 10)

A su vez, también nos informa que Juan de Dios, por su estilo de vida, se encontraba muy deteriorado, pero lo que hizo agravar su estado adentrándolo en su etapa final de vida fue la tristeza:

*“de la gente pobre que venía a sacar leña, un mozuelo entró incautamente en el río más de lo que se sufría, y la corriente arrebatolo, y llevábalo. Y Juan de Dios por socorrelle entró mucho, y al fin se ahogó, que no pudo asille. Y desto cobro mucha pena. De manera que su enfermedad se iba agravando cada día más”* (Castro, 1995, pág. 71)

Esto en cuanto a enfermedad física, pero también encontramos relación objetiva entre espiritualidad y salud mental (Guimarães y Avezum, 2007). Está demostrado que prácticas como la meditación reducen la ansiedad al reordenar los pensamientos y reestructurar la pirámide jerárquica de valores o creencias (Yagüe,

Sánchez-Rodríguez, Mañas, Gómez-Becerra y Franco, 2016). De este modo, trastornos como la depresión, trastornos de la alimentación o enfermedades psicosomáticas podrían inducirnos a pensar en una carencia de salud espiritual.

El equilibrio entre cuerpo y alma se observa claramente en el deporte. Por medio de él, la persona adquiere una mayor inteligencia corporal conociéndolo y comprendiéndolo, incluso en sus límites, pero también fortalece el espíritu ante el día a día. La persona que se ha entrenado durante su vida, aprende los límites de la existencia aunque no se rinde ante ellos, sino que constantemente lucha por aumentar las fronteras de las posibilidades, de modo que ante la adversidad su capacidad de resistencia es mayor aumentando su capacidad de frustración y aceptación (Frankl, 1983). Por ello, en una de sus cartas el Maestro compara el ejercicio físico con la enfermedad del cuerpo, puesto que durante esos momentos de dificultad, el espíritu puede entrenarse aumentando su capacidad de adaptación a la vida incrementando su salud (de Ávila, 2007).

Etimológicamente, la palabra salud proviene del latín cuyo significado era salvación por su alusión a la plenitud, totalidad, perfección, del ser humano. Sin embargo, la palabra fue siendo instrumentalizada por las diversas corrientes científicas según los tiempos; durante la Edad Media se infravaloró lo corpóreo otorgando relevancia a los fines sobrenaturales de la vida, es decir, lo importante era alcanzar espiritualmente el cielo. Pero con el humanismo, se volvió paulatinamente a un redescubrimiento del hombre como ser unitario, es decir, integral, pero no sólo en sus dimensiones sino en equilibrio entre la persona individual y la comunidad-entorno; se sacralizó la comunidad y el entorno, siendo salvado todo en su conjunto, en sintonía con la teoría de la persona como ser unitario de Marta Rogers (Raile y Marriner, 2011). Claro ejemplo de esta concepción de la salud son los libros del arte del bien vivir propios del Renacimiento español, puesto que quien no sabe vivir no podría experimentar sanamente la enfermedad, la vejez o la muerte.

Ciertamente, a través de la ascética, se ha despreciado el cuerpo como si fuese una cárcel a la hora del autodesarrollo; sin embargo, no es un continente del espíritu sino que él mismo es parte de ese espíritu. Cuando vemos a Juan de Dios ejercitarse en los ayunos, vigiliias, desnudez... se han de interpretar desde todo su ser biográfico, desde su vivencia de su corporeidad. Bien sabe él la importancia de

los cuerpos, y así mismo los cuida él; pero también contempla que al cuerpo hay que educarlo y él lo realiza mediante estas prácticas que vivían obligados los pobres, y las que recomendaba la espiritualidad de la época. Y si en algún momento corría un exceso de disciplina, el Maestro Ávila (2003) le advertía de la necesidad de autorresponsabilizarse de su autocuidado espiritual y corporal a través de la escucha del mismo.

*“Sospecha tengo de vuestra merced y del licenciado, y de él más, que algunos excesos de penitencia han sido causa de la enfermedad; y si no fuera porque están enfermos, yo les riñera agramente; mas sanarán y hacerse ha; que no menos debe ser reñida la voluntad propia, aunque sea en cosas buenas, que en otras no tales, pues la misma voluntad propia las hace malas. Esto me atrevo a escribir a vuestra merced porque está algo mejor. Al licenciado no oso, porque está enfermo” (pág. 567)*

Si observamos la espiritualidad de una persona con anorexia nerviosa y lo contrastamos con la ascética corporal que realizaba Juan de Dios se puede comprobar que los valores y las creencias al respecto son contrarios. Mientras en lo patológico hay un rechazo a la corporeidad, en la espiritualidad sana hay una integración del mismo en el *ser*. La espiritualidad sana sabe mirar la belleza del propio cuerpo, lo respeta y sabe darle lo que necesita en cada instante, conoce cuándo renunciar al placer del mismo pero también cuándo rechazar la mortificación, pues este es sólo un medio y no un fin para la educación corporal. Los deseos entorno a la salud corporal pueden estar reñidos por los deseos mercantilistas actuales, del tanto tienes tanto vales, en detrimento del tanto eres tanto vales promovido por la espiritualidad que hace estar en armonía consigo mismo y con la naturaleza (Grün, 2004; Rosa, 2012; Torralba, 2010).

El cuerpo es tan importante como el espíritu y viceversa, por lo que la espiritualidad sana ayudaría a una mayor atención al cuerpo, puesto que el cuerpo es persona, aunque como ya indicábamos hay que mantener una priorización a la hora de los cuidados, primando los corpóreos en caso de patología biológica sin olvidar la unidad personal.

Durante la baja Edad Media, la dimensión corporal entró en decadencia por las diferentes oleadas de peste recobrando importancia lo espiritual por la contingencia de la vida; ante un mundo plagado de muerte, el hombre se centró en



la vida sobrenatural despreciando lo material, y con ello el cuerpo. Sin embargo, al entrar en el Renacimiento, por el pensamiento humanista, cuerpo y alma se igualaron por la primavera de la vida; lo natural se redescubre a través de la belleza como imagen de lo trascendente, surgiendo el lema *lo que es arriba es abajo*. Así, el cuerpo pasa a ser parte integrante de la persona redescubriendo su belleza que se expresa a través del arte que, por el cuerpo, manifiesta el espíritu.

#### 14.4. RELACIÓN CON EL MUNDO TRASCENDENTE

Llegados a este punto, cabría preguntarse ¿para qué tener una buena relación con el *yo*, los *otros* o lo *natural*? ¿Por qué gastar energía si el fin del hombre es la muerte? ¿El hombre necesita un sentido para vivir o es un mero mecanismo de defensa ante el absurdo? Sea lo que fuere, el hombre demanda respuestas. Eh aquí la trascendencia de la persona, la búsqueda de lo totalizador (Brady, Peterman, Fitchett, Mo y Cella, 1999; Ross, 1995; McSherry, 2000)

Toda persona necesita un motivo para seguir con vida, algo o alguien; el hombre tiene voluntad de sentido, quiere y necesita un significado que mueva su existencia. Sin embargo, este es individual y en constante cambio, siendo el hombre el encomendado en asignárselo; la misma relación consigo mismo está marcada por un sentido, al igual que la relación con la naturaleza, y este no puede ser un valor moral, ya que este mismo se fundamenta en un significado. Esto es lo que Frankl llama suprasentido; ciertamente cada instante de nuestra vida necesita tener un sentido para el hombre y que este difiere entre personas y tiempos, pero estos microsensos derivan de ese sentido último o primero que le damos a la propia existencia (Frankl, 1996; Fisher, 2011).

Este sentido último o suprasentido es lo que la humanidad, históricamente, ha llamado Dios (Moberg, 1984; Juby y Rycraft, 2004). No es que Dios pueda dar un sentido a la humanidad, sino que, según Frankl (1997), el hombre puede encontrar sentido en él por medio de la *fe*, puesto que no se puede conocer a través del intelecto (Sellés, 2006). Así, la religión para él sería la búsqueda del sentido último pero no se puede acceder a él mediante el intelecto, sino que como bien afirma la mística renacentista española, solo se puede acceder mediante la experiencia existencial (Frankl, 1988), por eso dice Ávila (2003):

*“Y sabed que este negocio más es de corazón que de cabeza, pues el amar es fin del pensar. Y no por no entender esto, y el sosiego ya dicho, han fatigado muchos muchas cabezas suyas y ajenas, con daño de salud e impedimento para bienes que pudieran hacer”* (pág. 696)

Así, sólo se puede acceder a Dios mediante la fe sobrenatural (Frankl, 1988; Andrés, 1994), pero esta por propia experiencia de relación de amor que lleva a la fe (Díaz, 2007). Y así mismo lo concibe el Maestro donde se lamenta por aquellos que dicen tienen fe pero no la han experimentado:

*“mas si nosotros nos contentamos por conocer a Dios por fe y no lo conocemos por la noticia experimental que del amor nace, y según las conjeturas humanas se puede tener, también ternemos por qué llorar como él y decir: ¡Ay del tiempo cuando no te amaba!”* (de Ávila, 2003, pág. 54)

Tal como indica el Maestro, no siempre podemos afirmar que la relación con Dios sea saludable, puesto que al carecer de una experiencia y sólo intuir mediante la razón en base a unos deseos, se puede abocar a un fundamentalismo. Koenig, McCullough y Larson (2000) aprecian que la persona que recibe una enfermedad, por el motivo anteriormente descrito, puede creer que la enfermedad es por castigo divino, se puede rechazar la asistencia sanitaria, o se puede concebir como intromisión de una fuerza negativa en la persona, o evitando todo afrontamiento negando la realidad. Quizás la persona enferma crea que Dios la ha abandonado o no le escucha en sus oraciones, atribuyendo a la divinidad los males presentes (Pargament, 1997). De modo que, si la relación del hombre con Dios no está basada en el amor experimentado, no puede dotar de sentido a la vida de la persona, pues ese dios en el que cree no es un dios salutogénico; por lo tanto, según el significado que se le otorgue a la divinidad, este será un dios hecho por las manos del hombre a su imagen imperfecta, o bien será según la imagen del Dios amor que profesan la mayoría de religiones.

A modo de ejemplo, al observar a personas en duelo, vemos que se recurre a estas prácticas en busca de un sentido al acontecimiento vital de muerte y frente a la propia mortalidad. Ese acontecimiento desestructurante es el factor que lleva a la persona hacia una búsqueda de nuevo sentido pero puede quedar como mero facilitador de un enquistamiento del resentimiento a través de la fase de negación

o negociación. Si la búsqueda es auténtica, el participante podría encontrar a través de las creencias y valores que se manifiestan en lo externo una ayuda de autodescubrimiento para, desde ahí, transformar su enfermedad espiritual (Yoffe, 2015).

Según Frankl (1996), a través del amor la persona acepta la existencia, y de ahí se puede adentrar en lo más profundo de sí en los dominios anteriores; y a su vez, cuanto más se es amado, la persona puede trascenderse emanando mayor amor hacia el otro, pues amplía su visión respecto lo oculto de la existencia. Según estudios, las personas que padecen VIH pueden encontrar en el amor que proclama la religión, un mecanismo de afrontamiento a través del vínculo con lo divino. Puede ser que crean que la divinidad les puede realizar algún milagro pero la mayoría cree que el verdadero milagro no es la cura sino la transformación de la existencia por ser amados y amar (Camargo, Tosoli y Oliveira, 2013). Al ser amado, la persona se siente segura al abandonar todo su control en este Ser que la ama en cualquiera de las circunstancias aportándole autoestima y autoconfianza (Maton y Pargament, 1987). Así, el Maestro descubre en esto una espiral que llama la *Redamatio*, por la cual el hombre siendo amado, en consecuencia ama más:

*“Mientras más tratara a este Señor, más le conocerá, y mientras más le conociere, más le amará”* (de Ávila, 2003, pág. 185)

Pero este amor no lo aprecia en un sentimentalismo, sino en un encuentro de voluntades que se unen, pues el afecto sería mero interés y no amor auténtico (de Ávila, 2003), tal como indicaba Koenig (2004) en relación a los deseos no satisfechos en pacientes con religiosidad de deseos.

Si nos centramos en este dominio de la salud espiritual, en la relación del hombre con lo trascendente, el Maestro observa que por medio de Cristo la persona puede entrar en relación:

*“El bajar del monte no sólo obrará salud, sino perdición mayor que si no hubiera venido; porque así como Cristo en carne es lo que hace más en la balanza de la salud de aquellos que, etc”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 382)

El Maestro aprecia en la fe el origen de la salud espiritual de la persona, pues de este dominio puede traspasar al resto. Sin embargo, siendo esta una

oportunidad para sus coetáneos, estos no acogen el significado existencial por causa de los deseos y pasiones de los hombres cuyo único sentido es el placer momentáneo. Él acusa esta dificultad en la relación con lo trascendente a la falta de experiencia religiosa, pues de lo contrario encontrarían en la pobreza una riqueza, por ejemplo. Así lo certifica Juan de Dios al escuchar el sermón; él lo deja todo por este amor que ha experimentado iniciando una relación nueva en los cuatro dominios por esta fe. En consecuencia:

*“jamás administró lo temporal a alguno, que con ello no procurase juntamente remediar su alma, si dello tenía necesidad, con santas y fervientes amonestaciones, como él mejor podía, encaminando a todos a la carrera de la salud, predicando más con vivas obras que palabras el menosprecio del mundo, y la burlería de sus engaños, y el tomar su Cruz y seguir a Jesucristo”* (Castro, 1995, pág. 67)

Al descubrir su salud espiritual a través de la unión de voluntades con Dios, no puede dejar de transmitir este dominio espiritual a aquellos que él creía lo necesitaban. De modo que a través de las necesidades corporales pudiese llegar a las necesidades del espíritu. De modo que las personas pudieran autotrascenderse orientando sus vidas hacia un fin mayor que la mera racionalidad, saliendo de sí mismos, pues la trascendencia está íntimamente ligada a la donación (Torralba, 2010; Reed, 1991).

El que ama, ya bien sea por lo divino u otro motivo universal, sale de sí mismo hacia el Todo, abandonándose a su vez a Este, ordenando las pasiones y potencias del alma hacia el Bien propio, del Otro, de la Naturaleza, y en última instancia del Último. De modo, la persona ya no es un ser en sí, sino que se convierte en un *llegar a ser más*, y todo por la fe sobrenatural, como bien refiere Ávila (2007):

*“así como cuando érades nada no teníades fuerza para moveros, ni para ver, ni oír, ni gustar, ni entender, ni querer: más dándoos Dios el ser, os dio acuestas potencias y fuerzas; así no sólo el hombre que está en pecado mortal está privado del ser agradable delante los ojos de Dios, mas está sin fuerzas para obrar obras de vida que agraden a Dios. Y por esto, si algún cojo viéredes o manco, pensad que así está el hombre sin gracia en su ánima; si algún ciego, sordo o mudo, tomadlo por espejo en que os miréis; y en todos los enfermos, leprosos, paralíticos, y que tienen los cuerpos corvados y los*

*ojos puestos en tierra, con toda la otra muchedumbre de enfermedades que presentaban delante el acatamiento de Jesucristo, nuestro verdadero Médico, entended que tan perdidos están los malos, cuanto a los espirituales sentidos, cuanto estaban aquéllos en los corporales. Y mirad, como una piedra con el peso que tiene es inclinada a ir hacia abajo; así, por la corrupción del pecado original que traemos, tenemos una vivísima inclinación a las cosas de nuestra carne, y de nuestra honra, y de nuestro provecho, haciendo ídolo de nosotros, y obrando nuestras obras, no por amor verdadero de Dios, sino por el nuestro. Estamos vivísimos a las cosas terrenales y que nos tocan, y muertos para el gusto de las cosas de Dios. Manda en nosotros lo que había de obedecer, y obedece lo que había de mandar. Y estamos tan miserables, que, debajo de cuerpo humano y derecho, traemos escondidos apetitos de bestias y corazones encorvados hacia la tierra. Qué os diré, sino que en cuantas cosas faltas, y feas, y secas, y desordenadas viéredes, en tantas miréis y conozcáis la corrupción y desorden que el hombre, que está sin espíritu de Dios, tiene en sus sentidos y obras; y ninguna de estas cosas veáis, que luego no entréis en vos misma a considerar que aquello sois vos de vuestra parte, si Dios no os hubiera dado salud.*

*Y si verdaderamente estáis sana, habéis de conocer que quien os abrió los sentidos para las cosas de Dios, quien sujetó vuestros afectos debajo de vuestra razón, quien os hizo amargo lo que os era dulce, y os puso gana en lo que antes tan desabrida estábades, obrando en vos obras nuevas, Dios fue” (págs. 675-676)*

De este modo se ratifica lo apuntado por Frankl (1996) cuando indica que el sentido de la vida tanto de Juan de Dios como de Juan de Ávila no fue un mero esfuerzo intelectualista pelagiano hacia la perfección, sino que por el amor a Dios le servían como mejor pudieron y supieron, con sus luces y sus sombras, a través de los cuidados, siendo ellos sanados a nivel espiritual poniendo en marcha la salutogénesis en el otro individual y colectivo, para que las personas, familias y comunidades puedan “*darle gracias por lo que entiende y no entiende; y en esto está la salud*” (de Ávila, 2003, pág. 529).

## 14.5. SALUD ESPIRITUAL INTEGRAL – SALUD HOLÍSTICA

Aunque es necesaria una clasificación por partes, estos dominios se hallan interrelacionados formando un todo ecológico; pero no podemos hablar de salud espiritual si no hay una intencionalidad de autodesarrollo. Es lo que Fisher ha denominado *sinergismo progresivo* por el cual la persona decide libre y voluntariamente, de modo externo e interno, vivir en coherencia y desarrollarse en base a su significado vital, de modo que cada dominio evoluciona en cuanto su competencia pero en relación con los otros, puesto que el resultado es mayor que la suma de las partes y su bienestar por separado (Fisher, 2011). En la teoría de Rogers se puede apreciar esta concepción, pues describe al hombre formando parte de un todo; la persona es una unidad mayor que sus partes pero que, a su vez, se encuentra en el espacio-tiempo del entorno, al cual pertenece interactuando en su evolución (Raile y Marriner, 2011).

La salud no es un fin en sí mismo, es un medio por el cual la persona continúa su desarrollo respondiendo a la pregunta ¿salud para qué? Parte de una visión naturalista de la persona con tintes espirituales de significado, pues ¿de qué sirve al hombre carecer de enfermedad si la vida carece de sentido? ¿Para qué contar con un cuerpo en perfecto funcionamiento si mi único deseo es el suicidio por el sufrimiento que me provoca la ausencia de significado? De modo que ya no hablamos desde un paradigma curación basado en el cuerpo sino desde los cuidados mediante la promoción, prevención y rehabilitación de la vida de la persona en cualquier situación partiendo de su vulnerabilidad, condición *sine quanon* de toda salud, y siempre desde la libertad y responsabilidad de cada individuo, lo cual también tiende hacia su desarrollo salutogénico (Lain, 1984; Masiá, 2005).

De esta manera, tal como Juan de Ávila desarrolla, la persona tras recibir el ser tras salir de la nada, entraría al buen ser. Ciertamente, para el Maestro, el buen ser se recibe de manera sobrenatural pero para ello la persona ha tenido que preparar el terreno mediante el desarrollo de unas capacidades. El inicio es el autoconocimiento que hace descubrir el verdadero yo, surgiendo un movimiento del interior hacia el exterior. En este primer momento, la persona descubre las inclinaciones de sus pasiones y potencias, sus virtudes y debilidades, junto con sus mecanismos de significación.

*“Plega a Jesucristo, Señor nuestro, de a vuestra merced su gracia para que le conozca y se conozca, que en estas cosas nos va el alma, que es todo el ser del hombre. Quien en estas pone todo su ingenio y entendimiento será muy sabio, y, aunque en todas las otras se descuide, no hay peligro. Y si, como dice el dulce Bernardo, alcanzase vuestra merced a saber el movimiento de los cielos y la virtud de todas las estrellas, la naturaleza de todos los animales, la virtud y fuerza de todas las hierbas y piedras, si a si mesmo no se sabe y conoce, será gran idiota, aunque tiene otro vocablo mas grueso”*  
(de Ávila, 2003, pág. 739)

Tras conocer el centro y sus condicionamientos, la persona descubre la verdad de sí misma, y ante esta, la persona podría autorresponsabilizarse de sí, puesto que la ignorancia impide ser consecuente. De este modo, se manifiesta la necesidad de cumplir el deber, puesto que puede al ser libre, ahora que conoce y puede autodeterminar su salud, reordenando su *ser*.

Una vez comenzado, aunque todas las etapas se realizan de una manera progresiva y simultánea, los relacionamientos con la corporeidad, la alteridad, y el medio que da la vida, se reordenan en libertad; ya no son relaciones basadas en la posesión características de la propiedad privada sino que se reconocen sus identidades propias desde la gratuidad por la contingencia de la vida, pero de estos dominios recibe el arraigo de la propiedad colectiva pudiendo obedecer al formar parte de un todo que manifiesta la igualdad ontológica de cada elemento de la existencia, aunque existan jerarquías por las cualidades de cada uno. Así, la persona puede perdonar y perdonarse al saberse vulnerable como el resto del macrosistema donde las relaciones de seguridad y riesgo afianzan el equilibrio existencial.

Y así, abierta la persona al Todo donde descubre el sentido de su propia existencia, también complementa el sentido unitario de la vida trascendiendo lo visible asombrándose de la magnificencia del Todo, manifestándolo mediante el lenguaje simbólico que alude a las realidades místicas que llevan al ser humano a la soledad y silencio para reencontrarse consigo mismo, con el otro, la naturaleza y lo trascendental que puede manifestarse en los comportamientos religiosos como la oración, cuyo resultado total es la armonía en la dimensión espiritual que se manifiesta en el resto de dimensiones interconectadas alcanzando la paz, identificando esta salud con su antiguo significado de salvación, habiendo la

persona pasado de la muerte a la vida, del sufrimiento a la integración que camina hacia la plenitud y felicidad, *“sano de alma y de cuerpo”* (Martínez-Gil, 2002, pág. 579), entendiéndolo en sentido circular interconectado como sistema, y este abierto al cosmos (García, 2015), lo cual llama Ávila la Bienaventuranza (Álvarez, 2013).



# **CONCLUSIONES**



## CONCLUSIONES

› Para Juan de Dios, la espiritualidad son aquellos valores y creencias por los cuales la persona se puede trascender encontrando un sentido a su existencia, siendo la espiritualidad de la religión católica de la época en la que se enraíza. Él observa que la persona pudiendo perfeccionarse y alcanzar la plenitud, se halla desordenada en su interior, siendo esta la causa de todo el mal y sufrimiento en el mundo; al contar con una naturaleza debilitada, la persona, por medio de sus sentidos, pasiones y potencias, se deja atrapar por aquellas ensoñaciones que proyecta el materialismo, el hedonismo, y la propia mente, esclava de los condicionamientos.

Para Juan de Dios, la espiritualidad es un recorrido progresivo donde el hombre va despertando su conciencia hacia lo trascendente. Él descubre la contingencia de la vida al observar el sufrimiento del mundo por las injusticias sociales, la pobreza, la pérdida de sus padres o fracasos profesionales; va comprendiendo que la existencia no puede realizarse a través de lo tangible, sino a través del amor y el servicio a los demás. Sin embargo, no será hasta el sermón de Juan de Ávila cuando pase de lo ilusorio a lo real como individuo y como parte del Todo; fue ahí cuando la verdad sobre la vida y su existencia fue desvelada por completo. Mientras unos buscan seguridad en la propiedad privada, la honra, e incluso el arraigo a lo identitario, él comprende que ante un mundo incierto, donde la muerte es su máximo representante, todo es un riesgo que sólo salva el amor.

Por este motivo, él se desprende de todo lo material y espiritual para poder darse a cada hombre inserto en una comunidad global, obedeciendo a la vida y a las estructuras de poder, donde la cultura y los dogmas son necesarios, pero la persona está por encima de la ley; a su vez, descubre que el honor no se encuentra en la honra castellana sino en la dignidad inherente al hombre y en la virtud que puede alcanzar. Es la hospitalidad compasiva donde él encuentra su *yo* por el anonadamiento, su ser necesario en el macrosistema, siendo esta la verdadera libertad responsabilidad para él, sólo cumpliendo su deber en cada instante como persona y como cristiano perteneciente a una propiedad colectiva carente de

significado por el modelo hegemónico social. No es una espiritualidad revolucionaria como la ideológica, sino un actuar acorde a la responsabilidad individual y comunitaria por el sentido encontrado y dado. Él descubre a través de lo religioso que es un ser amado, por lo que en consecuencia sólo le cabe amar a Dios y al prójimo; esto lo descubre mediante lo simbólico ritual de su época, en la práctica de los sacramentos de la Iglesia, pero lo trasciende a través de la mística. Busca y encuentra lo sagrado en su mundo interno por medio de lo externo, siendo la soledad-silencios propias del recogimiento de su época, mediante la práctica asidua de la oración-meditación, donde se halle a sí mismo, al otro, a la naturaleza y a Dios, por lo que todo es vivido en una constante gratuidad que le mueve a la alteridad y reciprocidad.

Juan de Ávila, presenta una espiritualidad mística ascética, es decir, a través de la observación del caos interno de la persona presenta un camino de perfección donde el hombre debe renunciar al mal que hay en él pero sin perder de vista lo trascendente. De este modo, el Maestro enseña que, a través de entrar en contacto directo con Dios por los sacramentos de la Iglesia y la meditación-oración, la persona comienza a ordenarse por medio de la voluntad; la persona sería un agente activo-pasivo que, partiendo del autodescubrimiento, comienza a observar su ser necesario por el amor que descubre en Dios, a la vez que revaloriza la contingencia de la vida. De este modo la persona se libera de aquello que le esclaviza a esta tierra como es la propiedad privada o el honor, para volar hacia el sentido de la vida que ha encontrado en el amor.

Para el Maestro, el mayor honor del hombre es ser hijo de Dios, el cual cree que le ha dado la vida, la conserva y la quiere perfeccionar hasta hacerlo semejante a él, de modo que tras la muerte pase a la vida eterna, la cual es un mundo en plenitud, pudiendo experimentarse ya en la tierra al vivir en su amistad, dejándose hacer por Él. Pero para ello, la persona debe abandonarse, arriesgándose ante el vacío de no tener control de los fenómenos para que, ahí, se halle la seguridad. Así, la persona alcanzaría la plena libertad en la responsabilidad de tener que responder constantemente a la vocación a la perfección. Por este motivo, presenta como única verdad donde arraigarse el amor de Dios, ante los posibles engaños del mundo, la corporeidad o los pensamientos.

Así, a través de la soledad, silencio interno y externo, la persona entraría en comunicación con este amor por medio de la oración-meditación, pudiendo usar rituales o símbolos católicos para comenzar esta relación con lo trascendente, consigo mismo, con el otro y con la naturaleza, de modo que todo es gratuito, siendo la existencia de la persona un presente.

› Para ambos autores, la espiritualidad es el camino que la persona debe recorrer en responsabilidad para alcanzar la plenitud. Bien conocen la naturaleza debilitada de las potencias y pasiones del hombre para ello, por lo que promueven prácticas que facilitan ese recorrido como son las prácticas católicas de su época como son los sacramentos, símbolos, oración-meditación, lecturas espirituales, o peregrinaciones; un tercio de las horas del día han de ser para el cuidado interior por medio del recogimiento, donde la autoobservación y comprensión de sí mismo ordena el caos incierto por la atención. Ambos se caracterizan por la creencia en que todo es gracia, por lo que la persona se convierte en un agente pasivo de lo sagrado ante la incapacidad del hombre para trascenderse; sin embargo, por su libertad, debe ser quien consienta este dejarse hacer, a la vez que cumple en cada momento su deber vocacional.

Podríamos hablar que es una espiritualidad arriesgada de abandono total en manos de lo incierto en una espera confiada en el amor por la experiencia ya vivida. Para ellos, sin experiencia previa del amor, no se puede amar, pero manifiestan la importancia de estar atentos a los signos que lo muestran. Así, una vez ellos conocieron este amor totalizante, se convirtieron en profetas del mismo dándolo a conocer a los demás mediante obras y palabras, aunque en la práctica tomaran caminos diferentes por el carisma de cada uno.

Mientras la espiritualidad de Juan de Ávila enseña un camino de recogimiento contemplativo basado en la soledad-silencio a través de sus predicaciones, Juan de Dios difiere por su mística de la acción. Juan de Dios parte de la experiencia mística pero su contemplación es a través de la Hospitalidad-Compasivo-Misericordiosa de los Cuidados enfermeros. El Maestro propone un movimiento que va de lo interno a lo externo, en cuanto Juan parte de los signos y síntomas patológicos de la sociedad de su época por una carencia de donación y alteridad que, tras repercutirle en su ser más profundo, es instado a salir fuera de

sí para trascender el sufrimiento a través del cuidado integral del otro; de este modo, el movimiento espiritual en Juan va de lo externo a lo interno, y de ahí una vuelta al otro. En cuanto uno percibe la hospitalidad siguiendo el bien común jerárquico para aquellos que lo reciben, Juan la vive en radicalidad acogiendo a todos sin hacer distinción de personas, pues ve en ellos al *homo patients* necesitado de salud.

› Juan de Dios es un hombre que sufre por la falta de amor en el mundo. Él mismo lo experimentó a lo largo de su vida hasta su conversión. Esto no quiere decir que no padeciese la incertidumbre y las contrariedades de la existencia; la clave la halló en el sentido otorgado por el amor hallado en Dios a través de los cuidados espirituales que recibió de la Iglesia, y más especialmente de manos de Juan de Ávila, el cual se convirtió en su director espiritual y colaborador eminente de su vocación reformadora de la hospitalidad.

Los cuidados espirituales de Juan de Dios se caracterizan por los mensajes subyacentes en todos los gestos de sus cuidados corporales o sociales. Su presencia, contacto, empatía, escucha activa, facilitar el perdón, facilitar el duelo, cuidados en la agonía y post-mortem, facilitar la meditación, facilitar el crecimiento espiritual y apoyo espiritual a todo aquel que lo requería, mostraron la dignidad de todo ser humano, la centralidad de la persona en su hacer y en sus palabras; no buscaba su autorrealización, sino el *ser* mediante su saber y saber hacer a través de la atención a su interioridad. Por ello, no cosifica a la persona ni la instrumentaliza, sino que la trasciende por la contemplación de lo sagrado que hay en ella. Esta fue la terapia propuesta con él, unos cuidados centrados en la persona de manera integral, de modo que toda oportunidad de acogida se transformaba en cuidados integrales para que la persona despertase en su verdadero *yo*.

Aunque utilizó la palabra, eran los gestos lo que llamaban a la verdad, promoviendo una reforma interna de la persona que en consecuencia promocionaría la salud espiritual, cuidando con su acompañamiento espiritual a aquel ser sufriente desheredado de la sociedad.

En Juan de Ávila se aprecia el cuidado espiritual en sus predicaciones y dirección espiritual, ya bien fuese en persona como a través de cartas. Mediante sus sermones, las conciencias de sus asistentes eran despertadas por la reformulación

y confrontación de la vivencia de la fe. A su vez, mediante la dirección espiritual establecía proyectos individualizados de crecimiento espiritual, colaborando con la persona en su autocuidado; en los momentos de sufrimiento, el Maestro llamaba a la verdad desvelando los posibles bloqueos que les impedían seguir adelante en su autotranscendencia, a la vez que promocionaba aquellos espacios vitales que ya estaban iluminados. El mantiene una relación con todas aquellas personas que le solicitaban apoyo espiritual, por lo que también les facilitaba el crecimiento espiritual, como fue su relación con Juan de Dios, siendo la consolidación de su madurez espiritual el punto y final de su dirección, manteniéndose a su lado para la consecución de sus objetivos enfermeros y para los asuntos espirituales serios.

› La gran similitud entre los cuidados espirituales de Juan de Dios y Juan de Ávila es la centralidad de la persona, no siendo estos dirigidos sino protagonizados por los pacientes con los que se relacionan. En los primeros encuentros que tiene Juan de Dios con sus pacientes, siempre hay un momento de confrontación, de modo que la persona observe su ser necesitado. En Juan de Ávila se aprecia ese mismo objetivo, especialmente en los sermones. Una vez la relación de ayuda espiritual comienza, ambos se convierten en mecanismos de apoyo dándose los elementos propios de la relación de ayuda actual; reformulación y confrontación, a través de la escucha activa y la empatía terapéutica compasiva por su vivencia del sanador herido. No se establecen en un lugar de poder, sino que se comportan como meras herramientas para los pacientes.

En ellos se dan las herramientas básicas de todo buen cuidador espiritual: empatía-compasión, aceptación incondicional-hospitalidad, autenticidad/congruencia-presente, manteniendo siempre el secreto profesional con sus pacientes. Una vez valorada la dimensión espiritual de ellos, procedían a una planificación de sus intervenciones, siendo el resultado a esperar la conexión consigo mismos, con los otros, con la naturaleza y con Dios, es decir, la salud espiritual. A través de ello, ayudaban a la persona en su búsqueda de sentido a través de la introspección que se realizaba en las meditaciones de la mañana y la noche, como a través de lecturas edificantes que les proveyese claridad. Por este motivo, Juan de Dios institucionalizó en sus centros socio-sanitarios y en sus cuidados domiciliarios tiempos de oración y pláticas espirituales que quizás pudo

aprender de su Maestro. Junto a esto, siguiendo las prácticas de su época, promovían la participación activa en la misa, el sacramento del perdón y la unción de enfermos como medios de crecimiento espiritual.

La mayor diferencia entre sus cuidados es el rol que ejercen, pues mientras Juan de Ávila es director espiritual pudiendo realizar los cuidados especializados, Juan de Dios es un laico enfermero consagrado cuyos cuidados están intrínsecamente unidos al acompañamiento espiritual y Counselling. Si detectaba un sufrimiento espiritual cuya atención especializada era requerida, él procuraba el medio necesario como era el institucionalizado capellán de sus centros socio-sanitarios. Por este motivo, podemos encontrar similitudes entre la profesión médica y enfermera, siendo unos los expertos en el diagnóstico y planificación de terapéuticas, el personal de enfermería sería la persona indicada para su ejecución mediante los cuidados, siendo la enfermera la persona que articula el abordaje terapéutico coordinando todo el equipo y figura identificativa para el paciente, la cual es la primera persona en detectar la necesidad del mismo, solo demandando la asistencia especializada en caso de la existencia de una patología espiritual o la necesidad ritualista sacramental.

› Juan de Dios desarrolla un modelo de atención socio-sanitaria de autoatención donde el cuidado espiritual era su motivación prioritaria, aprovechando los momentos de necesidad visibles para trascender el sufrimiento espiritual y alcanzar el resultado Salud espiritual. Para ello, establece un tipo de cuidados centrados en la persona cuidando las necesidades espirituales por medio de su hospitalidad compasiva a través de las intervenciones Facilitar el crecimiento espiritual y Apoyo espiritual, iniciando un camino de despertar de la conciencia por su acompañamiento espiritual, donde su sola presencia ya era terapéutica siendo un signo del amor sobrenatural que descubre en lo sagrado proponiéndolo como el sentido de la vida en el servicio en la alteridad.

Este modelo fue promovido por Juan de Ávila, su director espiritual desde el momento de su conversión. Siendo el Maestro una persona influyente a nivel institucional, fue quien le sustentó en la búsqueda y realización de su vocación hospitalaria, planificando con él su crecimiento y desarrollo espiritual por medio



de su Apoyo espiritual, mostrándole los conocimientos teórico-prácticos para desarrollar su atención espiritual.



# **BIBLIOGRAFÍA**



## BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, J. (1986). Historia del pensamiento español. La edad de oro (Siglo XVI). Madrid: Espasa-Calpe.
- Agora spiritual care guideline working group (2016). Spiritual care. Nation-wide guideline, Version: 1.0. Oncoline.
- Alarcón, R. y Morales, C. (2012). Relaciones entre gratitud y variables de personalidad. Acta de investigación psicológica, 2(2), 699-712.
- Alarcos, F. (2002). Bioética y pastoral de la salud. Madrid: San Pablo.
- Alfaro-LeFevre, R. (1998). Aplicación del Proceso Enfermero. Guía paso a paso. Barcelona: Springer.
- Allport, G. (1950). The individual and His Religion. New York: The Macmillan Company.
- Alonso, J. (2006). Sentido cristiano del hombre: La antropología teológica de Jean Mouroux. Anuario Filosófico(39), 179-210.
- Álvarez Gómez, J. y col. (1982). Religiosos al servicio de los enfermos. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Álvarez, F. (2013). Teología de la Salud. Madrid: PPC.
- Amores, P. (2012). LA historia de las mentalidades como método de análisis histórico. Breves anotaciones sobre el contexto y los hechos que acaecieron en Salem a finales del siglo VII. Clío(38).
- Anandarajah, G. y Hight, E. (2001). Spirituality and medical practice: using the HOPE questions as a practical tool for spiritual assessment. American Family Physician, 63(1), 81-88.
- Andrés, M. (1973). Francisco de Osuna, Tercer Abecedario, introducción y edición. Madrid: BAC.
- Andrés, M. (1976). La teología española en el siglo XVI (Vol. II). Madrid: BAC.

- Andres, M. (1994). *Historia de la Mística de la Edad de oro en España y América*. Madrid: BAC.
- Andrés, M. (1996). *Los místicos de la edad de oro en España y América*. Antología. Madrid: BAC.
- Andrés, M. (1997). *San Juan de Ávila. Maestro de espiritualidad*. Madrid: BAC.
- Aranda, A. (2 de 2006). *Imagen de Dios en Cristo-Hijos de Dios en Cristo: Una relectura de la antropología paulina*. *Scripta Theologica*(38), 599-615.
- Arendt, H. (2007). *La condición humana*. Mexico: Paidós.
- Aristóteles (2004). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Aróstegui, J. (1995). *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica.
- Arredondo-González, C. y Siles, J. (2009). *Tecnología y Humanización de los Cuidados. Una mirada desde la Teoría de las Relaciones Interpersonales*. *Index de Enfermería*, 18(1), 32-36.
- Arribas Cachá, A. (2006). *Valoración enfermera estandarizada. Clasificación de los criterios de valoración de Enfermería*. Madrid: FUDEN.
- Baldacchino, D. (2006). *Nursing competencies for spiritual care*. *Journal of Clinical Nursing*(15), 885-896.
- Baldó, J. (2006). *Las misas post-mortem: simbolismo y devociones en torno a la muerte y el más allá en la Navarra bajomedieval*. *Zainak*(28), 353-374.
- Barbero, J. (2002). *Del ser al deber ser: experiencia de sufrimiento y responsabilidad moral en el ámbito clínico*. En J. Ferrer, & J. Martínez Martínez, *Bioética, un diálogo plural: homenaje a Javier Gafo Fernández, S.J.* (págs. 869-890). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Barbero, J. (2002). *El apoyo espiritual en cuidados paliativos*. *Labor Hospitalaria*(263), 5-24.
- Barbero, J. (2011). *La aceptación: un movimiento tan doloroso como liberador*. En SECPAL, *IX Jornada Nacional SECPAL. Espiritualidad en clínica* (págs. 63-67). Palma de Mallorca: SECPAL.

- Barbero, J. y Esperón, I. (2014). Las actitudes como herramientas clave para el acompañamiento. En E. Benito, J. Barbero y M. Dones, *Espiritualidad en clínica. Una propuesta de evaluación y acompañamiento espiritual en Cuidados paliativos* (págs. 111-128). Madrid: Sociedad Española de Cuidados Paliativos.
- Bárcena, F., Chalier, C., Lévinas, E., Lois, J., Mardones, J. y Mayorga, J. (2004). *La autoridad del sufrimiento. Silencio de Dios y preguntas del hombre*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Bardin, L. (1996). *Análisis de contenidos* (2ª ed.). Madrid: Akal.
- Barner, V., Treiber, F. y Davis, H. (2001). Impact of transcendental meditation on cardiovascular function at rest and during acute stress in adolescents with high normal blood pressure. *Journal of Psychosomatic Research*, 51, 597-605.
- Barona, J. (1993). *Sobre medicina y filosofía natural en el Renacimiento*. Valencia: Seminario d'estudis sobre la ciència .
- Bayés, R. y Borrás, F. (2005). ¿Qué son las necesidades espirituales? *Medicina Paliativa*, 12(2).
- Bayés, R., Arranz, P., Barbero, J. y Barreto, P. (1996). Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa. *Medicina Paliativa*, 3, 114-121.
- Beltrán, J. (2006). *Historia de las epidemias en España y sus colonias (1348-1919)*. Madrid: La esfera de los libros.
- Benavent Vallès, E. (2013). *Espiritualidad y Educación Social*. Barcelona: UOC.
- Benito, E. y Barbero, J. (2008). Espiritualidad en Cuidados paliativos: la dimensión emergente. *Rev Med Pal*, 15(4), 191-193.
- Benito, E. y col. (2011). Estrategias para la detección, exploración y atención del sufrimiento en el paciente. *Formación Médica Continuada en Atención Primaria*, 18(7), 392-400.
- Benito, E., Barbero, J., & Payás, A. (2008). *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos: una introducción y una propuesta*. Madrid: Arán.

- Benito, E., Sansó, N., Pades, A. y Barbero, J. (2014). El profesional como herramienta de acompañamiento. La autoconciencia como clave del autocuidado. En SECPAL, *Espiritualidad en Clínica. Una propuesta de Evaluación y acompañamiento Espiritual en Cuidados Paliativos* (págs. 163-175). Madrid: SECPAL.
- Bennassar, B. (2001). *La España de los Austrias (1516-1700)*. Barcelona: Crítica.
- Bensley, R. (1991). Defining spiritual health: A review of the literature. *Journal of Health Education*, 22(5), 287-290.
- Bermejo, J. y Álvarez, F. (Edits.). (1997). *Pastoral de la Salud y Bioética*. Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (1993). *Relación pastoral de ayuda al enfermo* (2ª ed.). Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (1996). *Relación de ayuda*. En *el misterio del dolor*. Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (1997). *Humanizar la salud. Humanización y relación de ayuda en enfermería*. Madrid: San Pablo.
- Bermejo, J. (2007). *Estoy en duelo* (5ª ed.). Madrid: PPC y CEHS.
- Bermejo, J. (2009). *El acompañamiento espiritual en cuidados paliativos*. Santander: Sal Terrae.
- Bermejo, J. (2011). *Hospitalidad*. IX Jornada Nacional SECPAL (págs. 23-38). Palma de Mallorca: SECPAL.
- Bermejo, J. (2012). *Duelo y espiritualidad*. Santander: Sal Terrae.
- Bermejo, J. (2012). *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*. Madrid: Desclée de Brouwer.
- Bermejo, J. (2014). *La visita al enfermo. Buenas y malas prácticas*. Madrid: PPC.
- Bermejo, J. (2015). *Visitar y cuidar a los enfermos*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Bermejo, J. y Carabias, R. (1998). *Relación de ayuda y enfermería*. Cantabria : Sal Terrae.



- Bermejo, J., Díaz-Albo, E. y Sánchez, E. (2011). Manual básico para la atención integral en cuidados paliativos. Madrid: Centro humanización de la Salud.
- Bermejo, J., Villacieros, M., Carabias, R., Sánchez, E. y Díaz-Albo, B. (2012). Conspiración del silencio en familiares y pacientes al final de la vida ingresados en una unidad de cuidados paliativos: nivel de información y actitudes observadas. *Medicina Paliativa*(54).
- Bernard, C. (2007). *L'aiuto spirituale personale*. Roma: Rogale.
- Bernstein, D. y Nietzel, M. (1982). *Introducción a la psicología clínica*. México: McGrawhill.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Madrid: Trotta.
- Boletín Oficial del Estado. (s.f.). Ley 41/2002 de 14 de noviembre, Básica Reguladora de la Autonomía del Paciente y de Derechos y Obligaciones en Materia de Información y Documentación clínica. BOE de 15/11/2002.
- Brady, M., Peterman, A., Fitchett, F., Mo, M. y Cella, D. (1999). A case for including spirituality in quality of life measurement in Oncology. *Psychooncology*, 8(5), 417-428.
- Bregman, L. (2003). Defining spirituality: Multiple uses and murky meanings of an incredibly popular term. *The Journal of Pastoral Care & Counseling: JPC*, 58(3), 157-167.
- Brewer, J., Worhunsky, P., Gray, J., Tang YY, Weber, J. y Kober, H. (2011). Meditation experience is associated with differences in default mode network activity and connectivity. *Proc Natl Acad Sci USA*, 108(50), 20254-20259.
- Brusco, A. (2002). *Madurez humana y espiritual*. Madrid: San Pablo.
- Bulechek, G., Butcher, H., Dochterman, J. y Wagner, C. (2014). *Clasificación de Intervenciones de Enfermería (NIC)*. Barcelona: Elsevier.
- Burke, D. (2012). *Navegando la vida interior. La dirección espiritual y el camino de Dios*. Steubenville: Emaús.

- Busto, M. (1996). *Europa, del viejo al nuevo orden: del siglo XV al XIX*. Madrid: Sílex.
- Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo de contenido: Una alternativa metodológica alcanzable. *Psicoperspectivas*, 2(1), 53-82.
- Caduto, M. (1998). Ecological Education A system Rooted in Diversity. *The Journal of Environmental Education*, 29(4), 11-16.
- Caldeira, S., Castelo, Z. y Vieira, M. (2011). A espiritualidades nos cuidados de enfermagem: revisao da divulgacao científica em Portugal. *Rev Enf Referencia*, III(5), 145-152.
- Calderón de la Barca, P. (1635). En Ciraco Moron. *La vida es sueño*. Cátedra
- Callahan, D. (2004). Dolor y sufrimiento en el mundo: realidad y perspectivas. En R. Bayés, *Dolor y sufrimiento en la práctica clínica* (pág. 5). Barcelona: Fundación Medicina y Humanidades médicas.
- Camargo , C., Tosoli, A. y Oliveira, D. (2013). A espiritualidade de pessoas con HIV/aids: un estudo de representações sociais. *Revista de Enfermagem Referencia*, III(10), 15-24.
- Cárdenas A. (2005). La prudencia política en Tomás de Aquino. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, 26(93), 19-34.
- Carmona, I. (2005). *Enfermedad y sociedad en los primeros tiempos modernos*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Caro de Pallares, S. (2004). Abordaje de la necesidad espiritual en la relación de ayuda. *Salud Uninorte*(18), 3-7.
- Cassell, E. (1982). The nature of suffering and the goals of medicine. *N Engl J Med*(306), 639-645.
- Castro, D. (2014). Simone Weil. Un grito desde la cueva del silencio. *Universitas Philosophica*, 62(31), 169-193.
- Castro, F. (1995). *Historia de la vida y santas obras de San Juan de Dios y de la Institución de su orden y principios de su Hospital*. Córdoba: Obra Cultural Cajasur.

- Cavendish, R., Konecny, L., Mitzeliotis, C., Russo, D., Luise, B., Lanza, M., y col. (2003). Spiritual care activities of nurses using nursing interventions classification (NIC) labels. *International Journal of Nursing Terminologies and Clasificacions*(14), 113-124.
- Cencini, A. (1986). *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*. Bologna: Dehoniane.
- Cervantes, M. (2015). *Don Quijote de la Mancha*. Barcelona: Destino.
- Chapman , C. y Gavrin, J. (1993). Suffering and its relationship to pain. *Journal of Palliative Care*, 9(2), 5-13.
- Chavez Aviña, M. (2007). *El sufrimiento a la luz de la misericordia de Dios*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Cherny, M., Coyle, N. y Foley, F. (1994). Suffering in the advanced cancer patient: A definition and taxonomy. *J Palliat Care*, 10(2), 57-70.
- Chochinov, H., Hack, T., Hassard, T., Kristjanson, L., McClement, S. y Harlos, M. (2005). Dignity Therapy: A Novel Psychotherapeutic Intervention for Patients Near the End of Life. *Journal of Clinical Oncology*, 23(24), 5520-5525.
- Chuengsatiansup, K. (2003). Spirituality and health: An initial proposal to incorporate spiritual health in health impact assessment. *Environmental Impact Assessment Review*, 23(1), 3-15.
- Cian, L. (1995). *La relación de ayuda*. Madrid: CCS.
- Cibanal, L. (1991). *Interrelación del profesional de enfermería con el paciente*. Barcelona: Doyme.
- CIE. (2006). *Código deontológico del CIE para la profesión de enfermería*. Ginebra: Fornara.
- Collière, M. (1999). Encontrar el sentido original de los cuidados enfermeros. *Rol de Enfermería*, 22(1), 27-31.
- Como , J. (2007). Spiritual practice: A literature review related to spiritual health and health outcomes. *Holistic Nursing Practice*, 21(5), 224-236.

- Coward , D. y Reed , P. (1996). Self-transcendence: A resource for healing at the end of life. *Iss. Ment. Health Nurs*(17), 275-288.
- Cruz, A. (2016). Las formas de vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardone. *eHumanista*(33), 246-265.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18(1), 5-47.
- de Aquino, T. (2001). Suma de teología. I: Parte I (Vol. I). (D. Byrne, Ed.) Madrid: BAC.
- de Aquino, T. (2001). Suma de teología. II: Parte I-II (Vol. II). (D. Byrne, Ed.) Madrid: BAC.
- de Aquino, T. (2001). Suma de teología. III: Parte II-II ae (Vol. III). (D. Byrne, Ed.) Madrid: BAC.
- de Aquino, T. (2001). Suma de teología. IV: Parte II-II (b) (Vol. IV). (D. Byrne, Ed.) Madrid: BAC.
- de Aquino, T. (2001). Suma de teología. V: Parte III e Indices (Vol. V). (D. Byrne, Ed.) Madrid: BAC.
- de Ávila, J. (2003). Obras completas de San Juan de Ávila. III: Sermones (Vol. III). (L. Sala y F. Martín, Edits.) Madrid: BAC.
- de Ávila, J. (2003). Obras completas de San Juan de Ávila. IV: Epistolario (Vol. IV: Epistolario). (L. Sala y M. F, Edits.) Madrid: BAC.
- de Ávila, J. (2007). Obras completas de San Juan de Ávila. I: Audi, filia. Pláticas. Tratados (Vol. I: Audi, filia). (L. Sala y M. F, Edits.). Madrid: BAC.
- de Guevara, A. (1790). Menosprecio de corte y alabanza de aldea. Madrid: Pantaleón Aznar.
- de Jesús, T. (1984). La vida. Barcelona: Planeta.
- de Jesús, T. (1984). Las moradas. Barcelona: Planeta.
- de la Cruz, J. (2001). Subida al monte Carmelo. Burgos: Monte Carmelo.
- de la Cruz, J. (2010). Cántico espiritual. Burgos: Monte Carmelo.

- Del Pozo , E., Ruda , P. y Gómez, J. (2011). Estudio de fatiga por la Compasión, Burnout y Satisfacción Compasiva. En SECPAL, IX Jornada Nacional SECPAL. Espiritualidad en clínica (pág. 222). Palma de Mallorca: SECPAL.
- Dhar, N., Chaturvedi, S. y Nandan, D. (2011). Spiritual Health Scale 2011: Defining and Measuring 4th Dimension of Health. *Indian Journal of Community Medicine*, 36(4), 275-282.
- Díaz de Greñu, S. (2010). Discriminación o Igualdad. La educación en el respeto a la diferencia a través de la enseñanza de la Historia. Segovia: Unviersidad de Valladolid.
- Díaz Lorite, F. (2007). Experiencia del amor de Dios y plenitud del hombre en San Juan de Ávila. Madrid: Campillo Nevado.
- Díaz, C. (1997). Ayudar a sanar el alma. Madrid: Caparrós.
- Diez de Velasco, F. (2002). El miedo y la religión: reflexiones teóricas y metodológicas. Madrid: Ediciones del Orto.
- Dillon, R. (2001). Self-forgiveness and self-respect. *Ethics*, 112(1), 53-83.
- Domínguez-Ortíz, A. (2005). España: Tres milenios de Historia. Madrid: Marcial Pons.
- Dones, M. (2011). Itinerario del Paciente del Paciente. Acompañar el Sufrimiento. En SECPAL, IX Jornada Nacional SECPAL. Espiritualidad en Clínica (págs. 60-63). Palma de Mallorca: SECPAL.
- D'ors , A. (1995). Responsabilidad y Libertad. *Dikaions*(4), 9-21.
- Dowling, K. (1999). The Grace in dying. How we are transformed spiritually as we die. Dublin: Nweleaf.
- Downie, R. (1965). Forgiveness. *Philosophical Quarterly*, 15, 128-134.
- Durkheim, E. (2007). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Akal.
- Elliott, J. (2010). La Europa dividida 1559-1598. Barcelon: Crítica.
- Emanuel , E. y Emanuel, L. (1992). Tour models od the physician-patientst relationship. *JAMA*, 267(16), 2221-2226.

- Emmons, R. y McCullough, M. (2003). Counting blessings versus burdens: An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377-389.
- Enright, R. y The human development study group. (1996). Counseling with the forgiveness triad: On forgiving, receiving forgiveness, and self-forgiveness. *Counseling and Values*, 40, 107-126.
- Enright, R., Eastin, D., Golden, S., Sarinopoulos, I. y Freed-Man, S. (1992). Interpersonal forgiveness within the helping professions: An attempt to resolve differences of opinion. *Counseling and Values*, 36, 84-98.
- Erasmus. (1993). *El elogio a la locura*. Barcelona: Ediciones 29.
- Eri Shimizu, H., Ticiani Couto, D. y Merchan Hamann, E. (2011). Placer y sufrimiento en trabajadores de enfermería de una unidad de terapia intensiva. *Rev Latino-Am Enfermagem*, 19(3).
- Erikson, E. (1966). Ontogeny of Ritualization in Man. *Phil. Trans. R. Soc. B*(251).
- Erikson, E. (1966). *Infancia y sociedad* (2ª ed.). Buenos Aires: Hormé.
- Eseverri, C. (1995). Juan de Dios, el hombre. Un acercamiento a la dimensión antropológica del personaje. *Index de Enfermería*, IV(14), 19-22.
- Eseverri, C. (2006). Hospitalidad-Enfermería, concepto unívoco. *Cultura de los Cuidados*, X(20), 32-38.
- Esquerda, J. (1993). *La fuerza de la debilidad*. Madrid: BAC.
- Esquerda, J. (1999). *Diccionario de San Juan de Ávila*. Burgos: Monte Carmelo.
- Esquerda, J. (2000). *Introducción a la doctrina de San Juan de Ávila*. Madrid: BAC.
- Estella, D. (1882). *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*. Barcelona: Viuda e Hijos de J. Subirana.
- Estrada, J. (2008). Antropología, cultura y religión. *Convivium*(21), 99-120.
- Fabris, R. (1991). *La opción por los pobres en la Biblia*. Pamplona: Verbo Divino.
- Feiner, F. (1984). Jesús y los enfermos. En J. Feiner, & M. Lohrer, *Mysterium Salutis V*. Madrid: Cristiandad.

- Feito, L. (2007). Vulnerabilidad. *An. Sist. Sanit. Navar*, 30(3), 7-22.
- Felez, C. (2012). *El Hospital Real de Granada*. Granada: Universidad de Granada.
- Fernandes de Freitas, G. y Siles González, J. (2008). Antropología y cuidados en el enfoque de San Juan de Dios. *Index de Enfermería*, 17(2), 144-148.
- Fernández, J., de Minas, M., Plumed, C. y de la Torre, F. (Edits.). (2006). *Cartas de San Juan de Dios*. Madrid: Fundación Juan Ciudad.
- Fernández, M. (1970). *La sociedad española del renacimiento*. Salamanca: Anaya.
- Fernández, M. (1989). *La sociedad española en el siglo de oro*. Madrid: Gredos.
- Fernández-Codero, M. (2011). San Juan de Ávila: Cartas de consuelo en la tribulación. En J. García de Castro y S. Madrigal, *Mil gracias derramando. Experiencia del espíritu ayer y hoy* (pág. 247). Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Fernández-Sobremazas, A. (2006). Prostitutas en la España moderna. *Historia* 16(357), 8-37.
- Ferrarotti, F. (1981). On the autonomy of the Biographical Method. En Bertaux, *Biography and Society. The Life History Approach in the Social Sciences*. London: SAGE.
- Ferreiro, J. (1991). *La leyenda de las once mil vírgenes*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Figley, C. (1995). Compassion fatigue as secondary traumatic stress disorder: An overview. En C. Figley, *Compassion fatigue: Coping with secondary traumatic stress disorder in those who treat traumatized* (págs. 1-20). New York: Brunner Routledge.
- Finfgeld-Connett, D. (2006). Meta-synthesis of presence in nursing. *Journal of Advanced Nursing*, 55(6), 708-714.
- Fisher, J. (2011). The four Domanins Model: Connecting Spirituality, Health and Well-Being. *Religions*(2), 17-28.

- Fisher, J., Brumley, D. y Johnson, P. (2000). Assessing spiritual health via four domains of spiritual wellbeing: The SH4DI. *Pastoral Psychology*, 49(2), 133-154.
- Fisher, M. y Exline, J. (2006). Self-forgiveness versus excusing: the roles of remorse, effort and acceptance of responsibility. *Self and Identity*, 5, 127-146.
- Fitchett, G. y Handzo, G. (1998). Spiritual assessment, screening, and intervention. En J. Holland, *Psycho-oncology* (págs. 790-808). New York: Oxford University.
- Floristán, C. (2001). *Diccionario abreviado de liturgia*. Estella: Verbo divino.
- Formas de expresar la reconciliación (1983). *Labor Hospitalaria*, 190, 185-194.
- Foucault, M. (1997). *El nacimiento de la clínica* (16 ed.). Madrid: siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar* (2ª ed.). Madrid: XXI.
- Foucault, M. (2012). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. *Nombres: Revista de Filosofía*, 257-280.
- Franco, C., Mañas, I., Cangas, A., Moreno, E. y Gallego J. (2010). Reducing teachers' psychological distress through a mindfulness training program. *The Spanish Journal of Psychology*, 13(2), 655-666.
- Franco, G. (1998). *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*. Sevilla: Mergablum.
- Frankl, V. (1983). El hombre doliente. Recuperado el 17 de 08 de 2016, de <http://www.psicosocial.net/grupo-accion-comunitaria/centro-de-documentacion-gac/aprender-de-la-voz-de-los-supervivientes/520-el-hombre-doliente-y-homo-patiens-fundamentos-antropologicos-de-la-psicoterapia/file>
- Frankl, V. (1988). *La voluntad de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1990). *El hombre doliente*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1996). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (1997). *El hombre en busca del sentido último: El análisis existencial y la conciencia espiritual*. Barcelona: Herder.



- Freud, S. (1915). La represión. En *El malestar en la Cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Fricke, C. (2015). Lo que no podemos hacernos el uno al otro. Sobre el perdón y la vulnerabilidad moral. *Universitas Philosophica*, 32(64), 125-151.
- Fuente, M. (2000). Aportación al estudio de los sectores marginados de la población: pobreza, caridad y beneficencia en la España moderna. *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, 18(1), 13-27.
- Galea, S. y Vlahov, D. (2005). *Handbook of Urban Health. Populations, Methods and Practice*. New York: Springer.
- Galiana, L., Oliver, A., Gomis, C., Barbero, J. y Benito, E. (2014). Cuestionarios de evaluación e intervención espiritual en cuidados paliativos: una revisión crítica. *Medicina Paliativa*, 21(2), 62-74.
- Gallagher, D. (1994). Tomas de Aquino, la voluntad y la Ética a Nicómaco. *Tópicos*(6), 59-69.
- Galland, L. (2008). A little tenderness goes a long way. *Nursing*(38), 56hn4.
- Galván, J. (2006). H. de Lubca: El Misterio del hombre en el Misterio de Dios. *Anuario Filosófico*(39), 163-177.
- Gálvez, J. (2014). Meditación y emociones. *Medicina Naturista*, 8(2), 19-23.
- Galvis, E. (2016). La subjetivación política. Más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil. *Ideas y Valores*, LXV(160), 29-48.
- García, C. (1985). *Antropología teológica y espiritualidad*. Madrid: Raxant.
- García, J. (2013). Una mirada al dolor: La idea del sufrimiento existencial en el pensamiento de Sören Kierkegaard. *Scientia Helmantica*(2), 41-63.
- García, J. (2015). El pensamiento precientífico sobre la salud y la enfermedad. *Ciencias psicológicas*, 9(2), 337-349.
- García, M. (2004). Vida y muerte en los hospitales castellanos (siglos XVI-XVII): la ayuda a bien morir, una función de los enfermeros Obregonos. *Híades*(9), 109-155.

- García, P. (2010). *Simbolismo, religiosidad y ritual barroco. La muerte en Teruel en el S. XVII*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- García, R. (2003). *Historia de España: Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- García, S. (2003). *Medicina y Cirugía en los Reales Hospitales de Guadalupe*. *Revista de Estudios Extremeños*, LIX(1), 11-77.
- García-Martínez, A. (2014). *Las constituciones de los hospitales y los en la España de los Austrias (siglos XVI-XVII)*. *EREBEA(4)*, 43-80.
- García-Mateo, R. (2011). *El misterio trinitario en San Juan de Ávila*. Salamanca : Secretariado Trinitario.
- García-Pedraza, A. (Otoño de 1995). *Una relación ignorada: Juan de Dios y los moriscos*. *Index de Enfermería*, IV(14), 23-26.
- García-Villoslada, R. (1979). *Historia de la Iglesia en España (Vols. III-2º)*. Madrid: BAC.
- Garrido, A. (1980). *Organización de la Iglesia en el Reino de Granada y su proyección en Indias*. Sevilla: Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla.
- Gilje, F. (1992). *Being there: an analysis of the concept of presence*. En D. Gaut, *The presence of Caring in Nursing* (págs. 53-67). New York: National League for Nursing.
- Gilje, F. (1993). *A Phenomenological Study of Patients' Experiences of the Nurse's Presence*. Denver, Colorado: Unpublished doctoral dissertation, University of Colorado Health Science Center.
- Giordani, B. (1988). *Psicoterapia umanistica. Da Roger a Carkhuff*. Asís: Cittadella.
- Giorgio, A. (2003). *De la vanidad y de la ostentación. Imagen y representación del vestido masculino y la representación social en España, siglos XVII-XX*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Glasser, B.G. y Strauss, A.L. (1967). *The discovery of grounded theory*. London: Weinfeld & Nicholson.

- Goleman, D. (1997). *El punto ciego. Psicología del autoengaño*. Barcelona: Plaza & Janés.
- González Requejo, J. (2016). ¿Valoramos realmente las necesidades espirituales de nuestros pacientes? *Ética de los cuidados*, 9(17).
- González, E. (2003). *El Renacimiento del humanismo*. Madrid: BAC.
- González, M. (2011). *Entre todos, Juan de Ávila*. Madrid: BAC.
- González-Faus, J. (1991). *Vicarios de Cristo*. Madrid: Trotta.
- González-Fernández, F. (2012). San Juan de Ávila: una gracia oportuna en una época de crisis y conflictos. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 21, 103-132.
- Gordillo, L. (2011). El cuerpo humano y su proceso de objetivación. *Revista internacional de filosofía*(4), 357-367.
- Gordon, M. (1999). *Diagnóstico enfermero. Proceso y aplicación*. Madrid: Harcourt Brace.
- Govea, A. (1624). *Vida y muerte del bendito P. Juan de Dios fundador de la orden de la hospitalidad de los pobres*. Lisboa.
- Granada, L. (2007). *Vida del Padre Maestro Juan de Ávila*. Linkgua.
- Greshake, G. (1998). La unicón de los enfermos: el movimiento oscilatorio de la Iglesia entre la curación física y la curación espiritual. *Concilium*(278), 759-771.
- Griswold, C. (2007). *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grof, C. y Grof, S. (1995). *La tormentosa búsqueda del Ser: una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*. Barcelona: La liebre de Marzo.
- Grondin, J. (2012). Hablar del sentido de la vida. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 17(56), 71-78.
- Grün, A. (2001). La herida que me abre. La herida como oportunidad. En A. Grün , & W. Müller, *Qué enferma y qué sana a los hombres* (págs. 99-111). Estella: Verbo Divino.

- Grün, A. (2002). Transformación. Navarra: Verbo divino.
- Grün, A. (2004). Desafíos para vivir mejor. Buenos Aires: Bonum.
- Grün, A. y Dufner, M. (2001). La salud como tarea espiritual. Madrid: Narcea.
- Grün, A. y Dufner, M. (2004). Una espiritualidad desde abajo. Madrid: Narcea.
- Grün, A. y Müller, W. (2001). Qué enferma y qué sana a los hombres. Estella: Verbo Divino.
- Grupo de Espiritualidad de la SECPAL. (2011). Escala de evaluación de necesidades y bienestar espiritual del GES. Madrid: SECPAL.
- Guardini, R. (2003). Cartas sobre la formación de sí mismo . Madrid: Palabra.
- Guimarães, H. y Avezum, A. (2007). 2007. Impacto de la espiritualidad en la salud física, 34(1), 88-94.
- Hall, R. (1976). Organizaciones, Estructura y Proceso. Madrid: Prentice Hall International.
- Hamilton, C. (2010). Consumerism, self-creation and prospects for a new ecological consciousness. *Journal of Cleaner Production*, 18(6), 571-575.
- Hawks, S. (1994). Spiritual Health: Definition and theory. *Wellness Perspectives*(10), 3-13.
- Hedlund-De Witt, A. (2013). Pathways to Environmental Responsibility: A Qualitative Exploration of the Spiritual Dimension of Nature Experience. *Journal of the Study of Religion, Nature and Culture*, 72(2), 154-186.
- Heidegger, M. (2003). El ser y el tiempo. Madrid: Trotta.
- Heintzman, P. y Coleman, K. (2010). Leisure and spiritual health. En B. Payne, B. Aunsworth y G. Godbey, *Leisure, health, and wellness: Making the connections* (págs. 71-84). State College, PA: Venture.
- Hering, M. (2003-04). "Limpieza de Sangre": ¿Racismo en la Edad Moderna? *Tiempos modernos*(9), 1-16.
- Hernández Franco, J. y Ruíz Ibáñez, J. (2003). Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España moderna. *IH*(23), 35-56.

- Hines, D. (1992). Presence: discovering the artistry in relating. *Journal of Holistic Nursing*(10), 294-305.
- Hortemann, C. (1975). La pastoral de Sacramentos de los enfermos: La unción de los enfermos. *Labor Hospitalaria*(175), 25-29.
- Isaacs, D. (2003). *La educación de las virtudes humanas y su evolución* (14 ed.). Pamplona: Universidad de Navarra.
- Jacobs, G., Friedman, R. y Benson, H. (1993). Home-based central nervous system assessment of a multifactor behavioral intervention for chronic sleep-onset insomnia. *Behavior therapy*, 24, 159-174.
- Jankélévitch, V. (1933). *La mauvaise conscience*. París: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, V. (1967). *Le pardon*. Paris: Montaigne.
- Javierre, J. (1996). *Juan de Dios, Loco en Granada*. Salamanca: Sígueme.
- Jimenez, B. y Sala, L. (1969). *Historia de la espiritualidad*. Barcelona: Juan FLors.
- Jiménez, C. (2006). Rituales festivos religiosos: hacia una definición y caracterización de las romerías. *Zainak*(28), 85-103.
- Johnson, M., Moorhead, S., Bulechek, G., Butcher, H., Maas, M. y Swanson, E. (2012). *Vínculos de NOC y NIC a NANDA-I y diagnósticos médicos. Soporte para el razonamiento crítico y la calidad de los cuidados* (3 ed.). Barcelona: Elsevier.
- Johnston Taylor, E., Gober Park, C. y Bacon Pfeiffer, J. (2014). Nurse religiosity and spiritual care. *Journal of Advanced Nursing*, 70(11), 2612-2621.
- Johnston, W. (1997). *Teología mística. La ciencia del amor*. Barcelona: Herder.
- Jomain, C. (1987). *Morir en la ternura*. Madrid: San Pablo.
- Juby, C. y Rycraft, J. (2004). Family Preservation Strategies for Families in Poverty. *Families in Society*, 85(4), 581-587.
- Jung, C. (1978). *Psychological reflections*. Bollingen: Princeton, N.J.

- Kahn, D. y Steeves, R. (1996). An understanding of suffering grounded in clinical practice and research. En B. Rolling, *Suffering* (págs. 3-27). Sudbury: Jones and Barlett.
- Kearney , M., Weininger, R., Vachon, M., Harrison, R. y Mount, B. (2009). Self care of physicians caring for patients at the end of life. Being connected... A key to my survival. *JAMA*(301), 1155-1164.
- Kierkegaard, S. (2008). *Temor y temblor*. Buenos Aires: Losada.
- Kierkegaard, S. (1969). *Estudios estéticos I*. Madrid: Guadarrama.
- Killeen , C. (1998). Loneliness: an epidemic in modern society. *J Adv Nurs*, 28(4), 762-770.
- Kinnen, E. (1969). *El humanismo social de Marx*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Koenig, H. (2004). Religion, spirituality, and medicine: Research findings and implications for clinical practice. *Southern Medical Journal*, 97(12), 1194-1197.
- Koenig, H., Cohen , H., George, L., Hays, J., Larson , D. y Blazer, D. (1997). Attendance at religious services, interleukin-6, and other biological parameters of immune function in older adults. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 27(3), 233-250.
- Koenig, H., McCullough, M. y Larson, D. (2000). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.
- Koh, L. y Lee, T. (2012). Sensible consumerism for environmental sustainability. *Biological Conservation*, 151(1), 3-6.
- Kristeller, J., Zumbrun, C. y Schilling, R. (1999). I Would if I could: How oncologists and concology nurses address spiritual distress in cancer patients. *Psycho-Oncology*(8), 451-458.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On Death and Dying*. New York: Macmillan.
- Kuuppelomaki, M. y Lauri, S. (1998). Cancer Patients' Reported experiences of suffering. *Cancer Nursing*, 21, 364-369.

- Lacarra, J. (1983). Ideales de la vida en la España del siglo XV: el caballero y el moro. *Aragón en la Edad Media*(5), 303-319.
- Ladaría, L. (1992). *Introducción a la antropología teológica* (5ª ed.). Pamplona: Verbo divino.
- Laffitte, J. (1999). *El perdón transfigurado*. Madrid: Eiunsa.
- Laforest, J. (1991). *Introducción a la gerontología*. Barcelona: Herder.
- Laín, P. (1958). *La espera y la esperanza*. Madrid: Revista de Occidente.
- Laín, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Guadarrama.
- Laín, P. (1984). *Antropología Médica*. Barcelona: Salvat.
- Lázaro, M. (2015). Filosofía y mística: de la soledad del Príncipe al "Solo Dios basta" del Apóstol en el Siglo de Oro. *Éndoxa*(35), 49-68.
- Lazarus, R. y Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal, and coping*. New York: Springer.
- Leal, C. y Carrasco, J. (Edits.). (2010). *Fundamentos de Enfermería. Cuidados básicos centrados en las necesidades de la persona*. Murcia: Diego Marín.
- Lee, M., Kim, M. y Ryu, H. (2005). Qi-training (qigong) enhanced immune functions: what is the underlying mechanism? *International Journal of Neuroscience*, 115(8), 100-1104.
- Leitner, R., Korte, C., Edo, D. y Braga, M. (2007). Historia del tratamiento de la Sífilis. *Rev. argent. dermatol*, 88(1), 6-19.
- Leopold, A. (1949). *A Sand Country Almanac*. New York: Oxford University Press.
- Lerma, V., Rosales, G. y Gallegos, A. (2009). Prevalencia de ansiedad y depresión en enfermería a cargo del paciente crónico hospitalizado. CONAMED.
- Lévinas, E. (1993). *El tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lévinas, E. (1995). *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Caparrós.
- Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.

- Lévinas, E. (2003). De otro modo que ser o más allá de la esencia. Salamanca: Sígueme.
- Lévinas, E. (2015). *Ética e infinito*. Madrid: Antonio Machado.
- Lewis, C. (1994). *El problema del dolor*. Madrid: Rialp .
- Lindemann, M. (2001). *Medicina y sociedad en la Europa moderna, 1500-1800*. España: Siglo XXI.
- Lisón, C. (1997). *Las metamorfosis del honor*.
- Llano, A. (1990). La nueva sensibilidad y el cuidado integral del enfermo. En VV.AA., *Simposium internacional de ética en enfermería* (págs. 63-64). Pamplona.
- Lopes, E., Campos , E., Souza, F. y Souza , L. (2010). Validación clínica de espiritualidad perjudicada en pacientes con enfermedad renal crónica. *Rev Lat Latino-Am Enfermagem*, 18(3), 11-18.
- López-Piñero, J. (2002). *La medicina en la historia*. Madrid: La esfera de los libros.
- Louv, R. (2005). *Last Child in the Woods*. New York: Algonquin Books.
- Loy, D. (1977). La religión del Mercado. *Cuadernos de Economía*, XVI(27), 199-217.
- Ludwing, D. y Kabat Zinn, J. (2008). Mindfulness in medicine. *JAMA*, 300(11), 1350-1352.
- Lynch, J. (2003). *Los austrias, 1516-1700*. Barcelona : Crítica.
- Mac Neill , D., Morrison, D. y Nouwen, H. (1985). *Compasión*. Santander: Sal Terrae.
- Madoz, V. (1998). *Sufrimiento en diez palabras clave sobre los miedos del hombre moderno*. Madrid: Verbo divino.
- Madrid, J. (2005). *Los procesos de la relación de ayuda*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Mafla, N. (2013). Psicología de la religión. *Theologica Xavierana*, 63(176), 429-459.
- Maganto, E. (1995). *La enfermería Jerónima del Monasterio del Escorial*. Madrid: EDES.



- Mañas, I., Sánchez, L. y Luciano, M. (2008). Efectos producidos por un ejercicio de mindfulness (body-scan): Un estudio piloto. San Sebastián: Póster presentado en el VII Congreso de la Sociedad Española de Psicología Experimental.
- Mañas, L., Luciano, M. y Sánchez, L. (2008). Beginners practising a basic mindfulness technique: An experimental analysis. Madrid: Comunicación presentada en la 4th Conference of the European Association for Behaviour Analysis.
- María Sicari, A. (2002). La vida espiritual del cristiano. Valencia: Edicep C.B.
- Marín-Sevilla, J. (2007). Ignacio de Loyola y los enfermos. Salamanca: Universidad Pontificia de Comillas.
- Marion, J. (2009). Prolegómeno a la caridad. Madrid: Caparrós.
- Marroquín, M. (1982). La relación de ayuda en R. Carkhuff. Bilbao: Mensajero.
- Martí, J. (2012). África: Cuerpos colonizados, cuerpos como identidades. *Revista de dialectología y Tradiciones Populares*, LXVII(1), 319-346.
- Martín-Casares, A. (1995). Cuidar descarriadas sanando su alma. Juan de Dios y las prostitutas granadinas del siglo XVI. *Index de Enfermería*, IV(14), 27-30.
- Martínez Gil, J. (2000). San Juan de Ávila, Director espiritual de San Juan de Dios. *Salmanticensis*, 47(3), 433-474.
- Martínez, F. (2000). Muerte y sociedad en la España de los Austrias. Ciudad Real: Universidad Castrilla-La Mancha.
- Martínez, M. (2008). A vueltas con la honra y el honor: Evolución en la concepción de la honra y el honor en las sociedades castellanas desde el medievo al siglo XVII. *Revista Borradores*, VIII-IX, 1-10.
- Martínez, M., Polo, M. y Carrasco, B. (2002). Visión histórica del concepto de vejez desde la Edad Media. *Cultura de los Cuidados*, VI(11), 40-46.
- Martínez-Barrera, J. (1993). El Bien común político según Santo Tomás de Aquino. *Thémata. REvista de Filosofía*(11), 71-99.

- Martínez-Gil, F. (2000). Muerte y sociedad en la España de los Austrias. Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla La Mancha.
- Martínez-Gil, J. (2002). San Juan de Dios: Fundador de la Fraternidad Hospitalaria. (J. Martínez Gil, Ed.) Madrid: BAC.
- Martínez-Gil, J. (Ed.). (2006). Proceso de beatificación de San Juan de Dios.
- Martínez-Sierra, A. (2002). Antropología teológica fundamental. Madrid: BAC.
- Martín-Gómez, M. (2012). Virtud, hija del cielo: sobre el pensamiento moral de fray Luis de León. *Anuario filosófico*(45, 2), 367-390.
- Martí-Tusquets, J. (1999). El descubrimiento científico de la salud. Barcelona: Anthropos.
- Masiá-Claver, J. (2005). Salud de cuerpo y mente. Hacia una biética integral. *Labor Hospitalaria*(278), 85-92.
- Maslow, A. (1991). Motivación y Personalidad. Madrid: Díaz de Santos.
- Maslow, A. (2007). El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser (17 ed.). Barcelona: Kairós.
- Maton , K. y Pargament, K. (1987). The roles of religion in prevention and promotion. *Prevention in Human Services*(5), 161-205.
- Maugans, T. (1996). The SPIRITual history. *Arch Fam Med*, 5(1), 11-6.
- Mayring, P. (2002). Qualitative content analysis. *Forum Qualitative Social Research*, 1(2)
- Maza, E. (1987). Pobreza y asistencia social en España. Siglos XVI al XX. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Maza, M., Zavala, M. y Merino, J. (2009). Actitud del profesional de Enfermería ante la muerte de pacientes. *Cienc y Enferm*, 15(1), 39-48.
- McSherry, W. (2000). Making Sense of Spirituality in Nursing Practice: An Interactive Approach. Londres: Churchill Livingstone.
- McSherry, W. (2006). Making Sense of Spirituality in Nursing and Health Care Practice: An interactive Approach. Philadelphia: Jessica Kingsley.

- McWhirter, B. (1990). Loneliness: A review of Current Literature, with Implications for Counseling and Research. *Journal of Counseling and Development*, 68(4), 417-422.
- Medina, J. (1766). *La Charidad discreta, practicada con los mendigos, y utilidades que saca la República en su recogimiento*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.
- Mehacha, G. (2010). Aproximación a los rasgos de una espiritualidad ecológica. *Theologica Xaveriana*, 60(169), 105-132.
- Mèlic, J. (1994). La construcción del sentido del sufrimiento y de la muerte. *Antropología filosófica y filosofía de la educación de Victor E. Frankl*. *Enrahonar*(22), 93-103.
- Menéndez Pidal, R. (1940). *De Cervantes y Lope de Vega*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- Menéndez, E. (2005). Intencionalidad, experiencia y función: la articulación de los saberes médicos. *Antropología social*(14), 33-69.
- Meyer, G. (1960). *Tenderness and Technique: Nursing Values in Transition*. Los Angeles: University of California, Institute of Industrial Relations.
- Miguel, J. (1995). "El último deseo": hacia una sociología de la muerte en España. *Reis*(71-72), 109-156.
- Milena A, Madalena , A., Estanislau, C., Rodríguez-Rico, J., Dias, H., Bassi, A., y col. (2007). Ansiedad y miedo: su calor adaptativo y maladaptativo. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 39(1), 75-81.
- Miramontes, F. (2013). *La teoría del sentido del sufrimiento*. *Realitas*, 1(1), 51-55.
- Moberg, D. (1984). Subjective measures of spiritual well-being. *Review of Religious Research*(25), 351-364.
- Mohnkern, S. (1992). *Presence in Nursing: Its Antecedents, Defining Attributes and Consequences*. Austin, Texas: Unpublished doctoral dissertation, University of Texas.
- Molas, P. (1998). *Edad moderna (1474-1808)*. Calpe: Espasa.

- Molinos, M. (1675). *Guia espiritual que desembaraza al alma, y la conduce por el interior camino, para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz*. Roma: Miguel Hércules.
- Monge, M. y León, J. (1998). *El sentido del sufrimiento*. Madrid: Palabra.
- Moorhead, S., Johnson, M., Maas, M. y Swanson, E. (2014). *Clasificación de Resultados de Enfermería (NOC)*. Barcelona: Elsevier.
- Moraes, O., Andrade, G., Almeida, I. y Dias, M. (2015). *Spiritual care in nursing practice: Nurse's perception*. *Journal of nursing*, 9(8), 8817-8823.
- Morán, B. (1951). *La enfermedad en la ascética del Beato Maestro Juan de Ávila*. Madrid: Real Monasterio de El Escorial.
- Moreno, A. y Vázquez, F. (2007). *Formas y funciones de la prostitución hispana en la Edad Moderna: el caso andaluz*. *Norba. Revista de Historia*, 20, 53-84.
- Moreno, J. (2004). *Juan de Ávila: Corazón de pobre*. Burgos: Monte Carmelo.
- Moro, T. (2004). *Utopía*. Madrid: Tecnos.
- Morodo, P. (2014). *El itinerario de conversión en los Pensées de Blaise Pascal*. *Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología*(62), 401-463.
- Mounier, E. (1997). *El personalismo*. Madrid: Acción Cultural Cristiana.
- Mouroux, J. (2001). *Sentido cristiano del hombre*. Madrid: Palabra.
- Muñoz, L. (2003). *Vida y virtudes del venerable varón P. Maestro Juan de Ávila, predicador apostólico*. Biblioteca Virtual Universal.
- Muñoz, R. (2016). *Justicia y misericordia. Culpa, punición y perdón*. *Scripta Theologica*, 48, 131-148.
- Muñoz-Devesa, A. (2013). *Una visión de los cuidados espirituales de S. Juan de Dios influidos por S. Juan de Ávila desde las taxonomías enfermeras actuales (Trabajo Fin de Máster)*. UCAM, Murcia.
- NANDA-I. (2015). *Diagnósticos enfermeros. Definiciones y clasificación 2015-2017*. Barcelona: Elsevier.

- Neimeyer, R. (2002). *Aprender de la pérdida. Una guía para afrontar el duelo*. Barcelona: Paidós.
- Nekolaichuk, C. y Bruera, E. (2004). Assessing hope at the end of life: validation of an experience of hope scale in advanced cancer patients. *Palliat Support Care*(2), 243-253.
- Nilsson, B., Lindstrom, U. y Naden, D. (2006). Is loneliness a psychological dysfunction? A literary study of the phenomenon of loneliness. *Scand J Caring Sci*, 20(1), 236-237.
- Nolan, S. (2011). *Spiritual Care at the End of Life*. Philadelphia: Jessica Kingsley.
- Nou, L. (2000). *San Juan de Ávila: Modelo de eclesiástico y político*. Madrid: San Pablo.
- Nouwen, H. (1971). *El sanador herido*. Madrid: PPC.
- Obregón, H. d. (1617). *Tratado de lo que se ha de hazer con los que están en el Artículo de la muerte*. Madrid: Imprenta Real.
- O'Callaghan, P. (2014). Una lectura cristológica de la doctrina del pecado original. *Scripta theologica*, 46, 161-180.
- O'Connor, N. (2004). *Déjalos ir con amor, La aceptación del duelo*. México: Trillas.
- Olea, C., Berumen, L. y Zavala, I. (2012). Modelo de cuidado de enfermería para la mujer con cáncer de mama a través de la integración de la dimensión espiritual. *ENE*, 6(3).
- OMS. (1978). *Declaración de Alma-Ata. Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud*. Alma-Ata: OMS.
- OMS. (1990). *Alivio del dolor y tratamiento paliativo en el cáncer : informe de un Comité de Expertos de la OMS*. Ginebra: OMS.
- OMS. (1998). *Seguridad y promoción de la seguridad: Aspectos conceptuales y operacionales*. Canada: OMS.
- OMS. (2007). *Cancer pain relief and palliative care*. Ginebra: OMS.
- Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, C. (2012). *La Pastoral según el estilo de San Juan de Dios*. Roma.

- Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. (2000). Carta de Identidad de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Organización Panamericana de la Salud para OMS. (2002). Informe mundial sobre la violencia y la salud: resumen. Washington, D.C.
- Oroz Reta, J. (1995). San Juan de Ávila, padre de almas. *Revista Agustiniana*, 36(109), 89-115.
- Ortega Noriega, S. (1992). Introducción a la Historia de las Mentalidades. En H. Crespo, E. Florescano, L. Gonzáles González, M. León-Portilla, C. Marichal, C. Martínez Assad y col., *El Historiador frente a la Historia. Corrientes historiográficas actuales* (págs. 87-95). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ovejero, A. y Pastor, J. (2001). La dialéctica saber/poder en Michael Foucault: un instrumento de reflexión crítica sobre la escuela. *Aula abierta*(77), 99-107.
- Oz, A. (2003). *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela.
- Pablo Maroto, D. (1990). *Historia de la espiritualidad cristiana*. Madrid: Espiritualidad.
- Pagola, J. (1993). La celebración de los sacramentos en la enfermedad. *Marco teórico-pastoral. Labor hospitalaria*(5), 238-243.
- Pagola, J. (2004). *Id y curad. Evangelizar el mundo de la salud y la enfermedad*. Madrid: PPC.
- Palacio, J. (2010-3). Las ideas políticas en la Educación del príncipe cristiano. *Revista de Filosofía*, 66, 25-49.
- Pangrazzi, A. (1988). *Creatividad pastoral al servicio del enfermo*. Santander: Sal Terrae.
- Pangrazzi, A. (1990). *El mosaico de la misericordia*. Santander: Sal Terrae.
- Pangrazzi, A. (1993). *La pérdida de un ser querido. Un viaje dentro de la vida*. Madrid: Paulinas.
- Paradinas, J. (2006). *Humanismo y educación en el dictatum christianum de Benito Arias Montano*. Huelva: Universidad de Huelva.

- Pargament, K. (1997). *Psychology of Religion and Coping. Theory, research and practice*. New York-London: The Guilford Press.
- Payás, A., Barbero, J., Bayés, R., Benito, E., Giró, R. y Maté, J. (2008). ¿Cómo perciben los profesionales de paliativos las necesidades espirituales del paciente al final de la vida? *Med Pal*, 15(4), 225-237.
- Pellegrino, E. (1985). The caring ethics. En A. Bishop y J. Scudder, *Caring, curing, coping: Nurse, physicians, patient relationships* (págs. 8-30). Alabama: University Alabama Press.
- Peplau, H. (1952). *Interpersonal relations in nursing*. New York: Putnam's Sons.
- Peplau, H. (1990). *Relaciones Interpersonales en Enfermería. Un marco de referencia conceptual en enfermería psicodinámica*. Barcelona: Salvat.
- Peres, M., Arantes, A., Lessa, P. y Caous, C. (2007). La importancia de la integración de la espiritualidad y la religiosidad en el mensaje del dolor en los cuidados paliativos. *Revista de Psiquiatría Clínica*, 34(1), 82-87.
- Pérez, J. (2003). *Historia de España* (2ª ed.). Barcelona: Crítica.
- Pérez, V. (2010). Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo. *Theologica Xavierana*, 60(169), 191-214.
- Perrotta, C. (2000). La disputa sobre los pobres en los Siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión. *Cuadernos de CC.EE. y EE.*(37), 95-12.
- Pettigrew, J. (1988). *A Phenomenological Study of the Nurse's Presence with Persons Experiencing Suffering*. Denton, Texas: Unpublished doctoral dissertation, Texas Woman's University.
- Picard, C. (1997). Embodied soul: The focus for nursing praxis. *Journal of Holistic Nursing*(15), 41-53.
- Pikaza, X. y Silanes, N. (1999). *Los carismas de la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la Historia*. Salamanca: Secretario Trinitario.
- Pitt-Rivers, J. (1970). La enfermedad del honor. *Archives européennes de sociologie*, XI(2), 235-245.

- Plumed, C. (2013). Una aportación para la Humanización. *Archivo Hospitalario*, II, 261-352.
- Plus, R. (1943). *La dirección espiritual según los Maestros espirituales*. Barcelona: Librería religiosa.
- Poça, L. (1629). *Práctica de ayudar a morir*. Madrid: Andrés de Parra.
- Polanco, C. (1999). Muerte y mentalidad en la Castilla del S. XVI: continuidad y cambio. El caso de Burgos. *Boletín de la Institución Fernán González*(218), 111-154.
- Postigo, E. (1999). El honor de concepción caballeresca. Consideraciones sobre el concepto del honor en los tratadistas de las órdenes de caballería en Europa (Siglos XVI y XVII). *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico sociales*(14), 257-272.
- Prüss-Üstün, A. y Corvalán, C. (2006). *Ambientes saludables y prevención de enfermedades : hacia una estimación de la carga de morbilidad atribuible al medio ambiente: resumen de orientación*. Ginebra: OMS.
- Puchalski, C. (2008). Honoring the sacred in medicine: Spirituality as an essential element of patient-centered care. *J Med Person*(6), 113-117.
- Puchalski, C. y Romer, A. (2000). Taking a spiritual history allows clinicians to understand patients more fully. *J. Palliat Med*, 3(1), 129-137.
- Puchalski, C., Ferrell, B., Virani, R., Otis-Green, S., Barid, P., Bull, J. y col. (2011). La mejora de la calidad de los cuidados espirituales como una dimensión de los cuidados paliativos: el informe de la Conferencia de Consenso. *Medicina Paliativa*, 18(1), 55-78.
- Quinzá, X. (1998). *Relatos de compasión y teología*. Madrid: Memoria Académica del Instituto Fe y Secularidad.
- Raile, M. y Marriner, A. (2011). *Modelos y teorías en enfermería (7ª ed.)*. Barcelona: Elsevier.
- Ramió Jofre, A. (2009). *Necesidades espirituales de las personas enfermas en la última etapa de sus vidas*. Madrid: PPC.



- Redrado, J. (7 de Octubre de 2013). San Juan de Ávila, Maestro de Santos. Su relación con San Juan de Dios. Salamanca: Orden Hospitalaria de San Juan de Dios.
- Reed, P. (1991). Toward a nursing theory of self-transcendence: Deductive reformulation using developmental theories. *Advances in Nursing Science*, 13(4), 24-28.
- Rheinheimer, M. (2000). *Pobres, mendigos y vagabundos*. Madrid: Siglo XXI.
- Rhodes, V. y Watson, P. (1987). Symptom distress-the concept: past and present. *Seminars of Oncology Nursing*(3), 242-247.
- Ricart, D. (1965). El concepto de la honra de Juan de Valdés. *Segismundo: revista hispánica de teatro*(1), 43-71.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Riesto, V. y García Paredes, J. (2002). *Camino de hospitalidad al estilo de San Juan de Dios*. Roma: Curia General de la Orden Hospitalaria de S. Juan de Dios.
- Rincón, M. (2011). Juan de Ávila y la Espiritualidad de la mujer. En *Entre todos, Juan de Ávila* (págs. 233-236). Madrid: BAC.
- Rivera, A., Noh, S., Hamilton H, Brands, B., Gastaldo, D., Miotto, M. y col. (2015). Entretenimiento, espiritualidad, familia y la influencia de pares universitarios en el consumo de drogas. *Texto Contexto Enferm*(24), 161-169.
- Rivera-Ledesma, A. y Mortero-López, M. (2007). Ejercicio clínico y espiritualidad. *Anales de psicología*, 23(1), 125-136.
- Rodríguez, A. (1981). Pobreza y marginación social en la España moderna. *Norba. Revista de arte, geografía e historia*(2), 233-244.
- Rodríguez, J. (2003). La pobreza como marginación y delito. *Gazeta de Antropología*(19), 14.
- Rodríguez, M., Fernández, M., Pérez, M. y Noriega, R. (2011). Espiritualidad variable asociada a la resiliencia. *Cuadernos Hispanoamericanos de Psicología*, 11(2), 24-49.

- Rogers, C. (1989). *El proceso de convertirse en persona*. Madrid: Paidós.
- Rojas, C., Esser, J. y Rojas, M. (2004). Complejidad del dolor y el sufrimiento humano. *Rev. Lat. de Psicopatología Fundamental*, VII(3), 70-81.
- Rokach, A. (1988). The experience of loneliness: a tri-level model. *The journal of Psychology*, 122(6), 531-544.
- Rokach, A. (1990). Surviving and coping with loneliness. *J. Psychol*, 124(1), 39-54.
- Romero Sánchez, E. y Gutierrez Sánchez, M. (2011). XII Congreso Internacional de Teoría de la Educación. La idea de responsabilidad en Lévinas: implicaciones educativas. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Rosa Behar, A. (2012). Espiritualidad y ascetismo en la anorexia nerviosa. *Rev Chil neuro-psiquiatr*, 50(2), 117-129.
- Ross, L. (1995). The spiritual dimension: its importance to patients' health, well-being and quality of life and its implications for nursing practice. *International Journal of Nursing Studies*, 32(5), 457-468.
- Rotterdam, E. (1995). *Enquiridion: manual del caballero cristiano*. Madrid: BAC.
- Roy, C. y Andrews, H. (1999). *The Roy Adaptation Model*. Stamford: Appleton & Lange.
- Ruíz de la Peña, J. (1971). *El hombre y su muerte*. Burgos: Aldecoa.
- Ruíz de la Peña, J. (1988). *Imagen de Dios: Antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae.
- Ruíz de la Peña, J. (2007). *La pascua de la creación: Escatología* (2ª ed.). Madrid: BAC.
- Ruiz Olabuénaga, J. I. (2003). *Metodología de la investigación cualitativa* (3ª ed.). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Saint-Exupéry, A. (1953) *El principito*. Barcelona: Salamandra.
- Salazar, J. (1991). La limpieza de sangre. *Revista de la Inquisición*(1), 289-308.
- Sánchez-Hernández, A. (2006). Los valores ético morales desde una perspectiva psicológica. 18.

- Sánchez-Martínez, J. (1995). "Kénôsis-Diakonìa" en el itinerario espiritual de San Juan de Dios. Madrid: Juan Ciudad.
- Sánchez-Martínez, J. (2007). Pleito entre los hermanos del "ospital de Juan de Dios" y "los frailes e convento del monasterio de San Gerónimo". En J. Sánchez-Martínez (ed.), *Hospital San Juan de Dios: Construcción y propiedad histórica (1543-1593)* (págs. 133-436). Granada: Archivo Museo San Juan de Dios.
- Sandrin, L. (2001). *Compañeros de viaje. El enfermo y su cuidador*. Madrid: San Pablo.
- Santolaria, F. (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI*. Barcelona: Ariel.
- Santolaria, F. (1997). *Marginación y educación. Historia de la educación social en la España moderna y contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Sawatzky, R. y Pesut, B. (2005). Attributes of spiritual care in nursing practice. *American Holistic Nurses' Association*(23), 19-33.
- Scheler, M. (1979). *El sentido del sufrimiento*. Buenos Aires: Goncourt.
- Scheler, M. (2005). *El puesto del hombre en el cosmos*. Barcelona: Herder.
- Scheper-Hughes, N. (1997). Nervoso. En *La muerte sin llanto* (págs. 167-212). Barcelona: Ariel.
- Schopenhauer, A. (1987). *El mundo como voluntad y representación*. México: Porrúa.
- Seifert, J. (1995). EL hombre como persona en el cuerpo. Qué significa ser una persona. *Espíritu*(112), 129-157.
- Sellés, J. (2006). La apertura humana a la trascendencia divina en la antropología de V. F. Frankl. *Scripta Theologica*, 48, 59-77.
- Serratore, C. (2009). Simone Weil: La "Malheur" y el "Arraigó" dos conceptos para leer el presente. *Pléyade*(4), 36-67.
- Siles, J. (2011). *Historia de la Enfermería*. Madrid: DAE.
- Siqueira, J. (2009). El principio de Responsabilidad de Hans Jonas. *Bioethikos*, 3(2), 171-193.

- Solberg, E., Ingjer, F., Holen, A., Sundgot-Borgen, J., Nilsson, S. y Holme, I. (2000). Stress reactivity to and recovery from a standardised exercise bout: A study of 31 runners practising relaxation techniques. *British Journal of Sports Medicine*, 34, 268-272.
- Soto, D. (1965). *Deliberación en la causa de los pobres*. Madrid: IEP.
- Stoter, D. (1995). *Spiritual Aspect of Health Care*. New York: Mosby.
- Suarez, P. (1591). *Espejo divino de vida cristiana*. Madrid.
- Susín, R. (2000). Los discursos sobre la pobreza: Siglos XVI-XVIII. *Brocar*(24), 105-135.
- Szwntmártoni, M. (2003). *Manual de psicología pastoral*. Salamanca: Sígueme.
- Tagney, J., Fee, R., Reinsmith, C., Boone, A. y Lee, N. (1999). Assessing Individual Differences in the propensity to forgive. En annual meeting of the American Psychological Association. Boston.
- Tanquerey, A. (1930). *Compendio de teología ascética y mística* (6ª ed.). París: Declée.
- Tanquerey, A. (1960). *La divinización del sufrimiento*. Madrid: Rialp.
- Tausiet, M. (2010). El triunfo de la locura: el discurso moral y alegoría en la España Moderna. *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXVII(8), 33-55.
- Tavera, A., Salinas, J., Hernández, I. y Guibelalde, M. (2011). Fatiga por compasión en un servicio de pediatría: Nadie puede ayudar sin cuidarse a uno mismo. En SECPAL, IX Jornada Nacional SECPAL (pág. 225). Palma de Mallorca: SECPAL.
- Thieffrey, J. (1992). Necesidades espirituales del enfermo terminal. *Labor hospitalaria*, 24(225-226), 222-236.
- Thomas, L. (1999). *La Muerte, una lectura cultural*. Barcelona: Atalaya.
- Torralba, F. (1998). *Antropología del Cuidar*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.
- Torralba, F. (2002). *Ética del cuidar. Fundamentos, contextos y problemas*. Madrid: Fundación Mapfre Medicina.

- Torralba, F. (2003). Necesidades espirituales del ser Humano. Cuestiones preliminares. *Labor Hospitalaria*(271), 7-16.
- Torralba, F. (2003). Sobre la hospitalidad: Extraños y vulnerables como tú. Madrid: PPC.
- Torralba, F. (2005). ¿Qué es la dignidad humana? Barcelona: Herder.
- Torralba, F. (2007). Aproximación a la esencia del sufrimiento. *An. Sist. Sanit. Navar*, 30(3), 23-37.
- Torralba, F. (2010). Hacia una antropología de la vulnerabilidad. *Forma*, 2, 25-32.
- Torralba, F. (2010). Inteligencia espiritual (4 ed.). Barcelona: Plataforma actual.
- Torralba, F. (2011). El sentido de la vida. Barcelona: Grupo Planeta.
- Torres Aured, M. (2009). Alimentación y cuidados desde San Juan de Dios a la madre Rafols y un posterior tratado recopilatorio. En M. Torres Aured, *Los sitios de Zaragoza: alimentación, enfermedad, salud y propaganda* (págs. 245-288). Zaragoza: Instituto Fernando el Católico.
- Torres, A. (1991). Más allá de la oración de petición. *Iglesia Viva*(152), 157-193.
- Trevisan Martins , J. y do Carmo Cruz Robazzi , M. (2009). Nurses' work in intensive care units: feelings of suffering. *Rev. Latino-Am. De Enfermagem*, 17(1), 52-58.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: S. XXI.
- Unamuno, M. (1967). *Soledad*. Madrid: Austral.
- Urra, E., Jana, A. y García, M. (2011). Algunos aspectos esenciales del pensamiento de Jean Watson y su teoría de cuidadoa transpersonales. *Ciencia y Enfermería*, XVII(3), 11-22.
- Vaillant, G. (2002). *Aging well*. New York: Little, Brown & Company.
- Vallejo, J. y Cobos, J. (2008). La Botica de Guadalupe: una oficina de farmacia monástica renacentista; Medicina y cirugía en los Reales Hospitales de Guadalupe. *Medicina Naturista*, 8(2), 5-11.

- Ventosa, F. (1997). El enfermo mental en el siglo XV en España. Conceptuación como enfermo distinto y curable. Su cuidado. *Cultura de los Cuidados*, I(1), 43-48.
- Ventosa, F. (2000). *Cuidados psiquiátricos de Enfermería en España: Siglos XV al XX*. Madrid: Díaz de Santos.
- Ventosa, F. (2012). *Pensamiento de San Juan de Dios y la Orden Hospitalaria y su relación con la Enfermería: conceptos y valores*. Granada: Archivo-Museo San Juan de Dios.
- Vetusta Morla (2008). *Saharabbey road*. En *Un día en el mundo* [Disco Compacto] Madrid: Pequeño salto mortal
- Vetusta Morla (2011). *Mapas* [Disco Compacto] Madrid: Pequeño salto mortal.
- Vial, W. (2000). *La antropología de Victor Frankl*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Vidal, M. (2011). Antropología medieval e implicaciones espirituales: Notas históricas. *Moralia*(34), 119-137.
- Vilanova, E. (1986). *Historia de la Teología cristiana. Prerreforma, Reforma, Contrarreforma*. Barcelona : Herder.
- Villa, L. (2015). El perdón en el plano humano: entre el amor y el diálogo. *Praxis Filosófica*(41), 125-1742.
- Vitz, P. y Meade, J. (2011). Self-forgiveness in psychology and psychotherapy: A critique. *Journal of Religion and Health*, 50, 248-263.
- Vives Pérez, P. (2011). Lectura cristológica del tratado del amor de Dios de San Juan de Ávila. *Collectanea Scientifica*, 52(2), 375.
- Vives, J. (1997). *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*. Madrid: TECNOS.
- Watson, J. (2007). La teoría del Cuidado Humano de Watson y las experiencias subjetivas de vida: factores caritativos/ caritas processes como un guía disciplinar para la práctica profesional de Enfermería. *texto contexto - Enferm*, 16(1), 129-135.

- Weil, S. (1996). *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- Weil, S. (2000). *Escritos de Londres y últimas cartas*. Madrid: Trotta.
- Winterkorn, L. y Oliveira, M. (2008). La espiritualidad en el cuidado de sí para profesionales de Enfermería en terapia intensiva. *Rev Latino-am Enfermagem*, 16(2).
- Wonder, J. (2004). *El tratamiento del duelo: asesoramiento psicológico y terapia*. Barcelona: Paidós.
- Woodyatt, L. y Wenzel, M. (2013). Self-forgiveness and restoration of an offender following an interpersonal transgression. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 32(2), 225-259.
- Yagüe, L., Sánchez-Rodríguez, A., Mañas, I., Gómez-Becerra, I. y Franco, C. (2016). Reducción de los síntomas de ansiedad y sensibilidad a la ansiedad. *Psychology, Society & Education*, 8(1), 23-37.
- Yoffe, L. (2002). El duelo por la muerte de un ser querido: creencias culturales y espirituales. *Revista Psicodebate. Psicología, Cultura y Sociedad*(3), 127-158.
- Yoffe, L. (2003). La praxis sobre la Extremaunción en el Derecho particular diocesano de la Península Ibérica desde el IV Concilio de Letrán al Concilio de Trento. *Cuadernos doctorales*(20), 345-392.
- Yoffe, L. (2006). Efectos positivos de la religión y la espiritualidad en el afrontamiento de duelos. *Psicodebate*7, *Psicología, Cultura y Sociedad. Psicología positiva*, 193-205.
- Yoffe, L. (2014). Rituales funerarios y de duelo colectivos y privados, religiosos o laicos. *Av. Psicol*, 22(2), 145-163.
- Yoffe, L. (2015). Afrontamiento religioso espiritual de la pérdida de un ser querido. *Av. Psicol*, 23(2), 155-176.
- Younger, J. (1995). The alienation of the sufferer. *ANS Adv Nurs Sci*, 17(4), 53-72.
- Zavala, M. y Whetsell, M. (2007). La fortaleza de los pacientes con enfermedad crónica. *Aquichan*, 7(2), 174-188.

Zavala, M., Vázquez, O. y whetsell, M. (2006). Bienestar espiritual y ansiedad en pacientes diabéticos. *Aquichan*, 6(1), 8-21.

Zohar, D. y Marshall, I. (2001). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plaza & Janés.