

Universidad Nacional Autónoma de México

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

EL CAMINO A LA CONTEMPLACIÓN EN MIGUEL DE MOLINOS

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ISAÍ MÁRQUEZ JASSO

ASESORA: **DRA. ELSA CROSS ANZALDA**

TESIS REALIZADA CON EL APOYO DE CONACYT

MÉXICO, D. F. 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Y otro le dijo: yo te seguiré,
Señor; pero primero déjame ir a
despedirme de mi casa.

Respondióle Jesús: Ninguno que
después de haber puesto mano en el
arado vuelve los ojos atrás, es
apto para el reino de Dios.

San Lucas. 9, 61-62.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I CAPÍTULO. ¿QUÉ ES LA MÍSTICA?	6
II CAPÍTULO. LA ESPAÑA DE MIGUEL DE MOLINOS	20
III CAPÍTULO. EL QUIETISMO	31
EL QUIETISMO EN ESPAÑA	35
EL QUIETISMO EN ITALIA Y FRANCIA	40
IV CAPÍTULO. LA ESCUELA DE CRISTO ¿PROPAGADORA DEL QUIETISMO?	51
V CAPÍTULO. LA <i>GUÍA ESPIRITUAL</i> DE MIGUEL DE MOLINOS	63
MOLINOS Y EL RECOGIMIENTO	63
VI CAPÍTULO. ANÁLISIS DE LA <i>GUÍA ESPIRITUAL</i>	76
a) Intención de la <i>Guía</i>	77
b) Elaboración de la <i>Guía</i>	80
c) Articulación de la <i>Guía</i>	83
FUENTES CITADAS EN LA <i>GUÍA</i>	101
a) Fuentes de la Biblia	102
VII CAPÍTULO. PROCESO Y CONDENA DE MOLINOS	104
VIII CAPÍTULO. EL PROBLEMA DE LA CONTEMPLACIÓN ADQUIRIDA EN MIGUEL DE MOLINOS	132
CONCLUSIONES	151
BIBLIOGRAFÍA	155

INTRODUCCIÓN

La realidad por la que andamos y en la que se nos va la vida es un rostro envuelto en un opaco velo, bajo el cual oculta su ser más íntimo y determinante. Miguel de Molinos lo desnuda, sencillamente. Quizá resulte más exacto decir: lo silencia. Al hacerlo, se despliega verdaderamente la experiencia mística, la experiencia de lo divino, del «Todo», o de la «Nada», al fin y al cabo, de Dios.

Si concordamos en que la experiencia mística es la experiencia integral de la realidad, y Miguel de Molinos, la identifica como vacía, entonces a lo que nos invita es a la experiencia de la vacuidad, vía la serenidad, la quietud y principalmente, el silencio. Eso es de lo que tratan sus libros, no de prácticas heréticas, blasfemas, heterodoxas o malsonantes, como han sido tachadas durante siglos. Sus doctrinas no contienen nada de enseñanzas ocultas. Al contrario, se muestran bastante claras; eso sí, únicamente para aquellos que ya están encaminados por la ruta espiritual.

Si bien la nada deviene en la desnudez del espacio, tal desnudez ha derivado en la desnudez de los términos concretos y relativos de la realidad. Molinos ofrece con sus doctrinas un postulado que está a espaldas del lenguaje, pero, que sin embargo, lo complementa con una locución callada. Sin detrimento del primero, pero tal vez sí de lo segundo.

Dios aparece en las doctrinas molinosianas carente de forma y de conmensurabilidad. Es definible mediante y sólo por el silencio. A través de éste, el hombre entabla una relación similar a la de la realidad develada: desnuda y quieta. Un diálogo silencioso, de abstracciones puras y absolutas. Diálogo que no puede ser considerado como un monólogo de las razones y pasiones que nos incluyen. Es más bien un diálogo sin palabras, sin ideas. Sin razonamientos concretos que desemboquen en conclusiones lógicas o dudas metódicas; sin falacias ni verdades.

La visión de la nada a la que invita Molinos va más allá de estas concordancias y discordancias. Parece despreciar el absurdo y la armonía. No hay poética pero tampoco atonalidad. Está fuera de dichos presupuestos. Frente a ese diálogo sosegado, todos los lenguajes resultarían balbuceantes comparaciones.

Según Molinos, cuando el alma, gracias a sus propias purgaciones y demás ejercicios ascéticos y discursivos, puede ya subir otro escalón más en su éxodo interior, entonces, Dios viaja hacia ella, en una situación dada, de golpe. Aparece de súbito, sin ropajes que lo atenúen, sin velos, sin explicaciones. Sin mediación alguna. Sólo que ella no está acostumbrada a verle así y trata, en vano, de aferrarse al lenguaje para explicárselo. Ni símbolos ni signos especiales, en combinaciones imposibles, pueden ayudarla. Eso de lo que quiere el alma hablar

se le muestra como ineludible, pero al mismo tiempo como indefinición. Como algo indefinido para siempre.

Para Molinos, cada individuo que ha llegado a ser testigo de la desnudez de la realidad, tiene que abandonarse a ella. Cuando se tiene una visión directa del fundamento, lo indicado es *no fatigarse* con palabras, miedos, apegos o, con palabras de Molinos, "actividades del humano espíritu". Conviene advertir a este propósito, que el abandono del que habla no es el vivido por los llamados alumbrados o quietistas, personajes que abrían la puerta y se acurrucaban arbitrariamente en la etapa a la que sólo a Dios le corresponde invitar: la contemplativa.

Los místicos hacen una gran diferencia entre la meditación y la contemplación. La primera consiste en actos discursivos del alma, y en el contexto cristiano, en una atención a los misterios de la fe. La contemplación, al contrario, es un acto simple, por el que se ve todo en Dios, sin reflexión ni discurso. Precisamente ahí, en ese tránsito de la palabra al silencio, en ese intermedio oscuro es donde Molinos se hace presente, ya sea como guía experimentado o como lo llaman algunos, mistagogo. Eso fue, un estimado y admirado director de almas.

Molinos se sitúa no en la meditación, pero tampoco de lleno en la contemplación infusa. De esta última no puede decir nada, según él. Pero de lo que sí puede hablar es de los inicios de esta etapa: la contemplación adquirida, en donde el alma se ve tironeada, de un lado por Dios que la invita ya al silencio, y del otro, por zafarse de las sutiles pero lacerantes palabras, a las que, tras una perfecta adecuación, llega a amar tanto que le duele el verse privada de ellas. Aconseja, por lo tanto, los medios adecuados para eliminar esos estorbos que no dejan caminar libremente al alma hacia la infusa contemplación.

La contemplación adquirida es la que enseña Molinos y por la que fue, supuestamente, condenado como hereje e inmoral, como manipulador de la genuina espiritualidad cristiana y de la mística auténtica. Baste decir que oficialmente, quedó, para la Iglesia católica, colocado en las antípodas de la mística.

Teniendo estas consideraciones presentes, una hipótesis se vuelve obligada: ¿la doctrina de Miguel de Molinos, sobre la contemplación adquirida, se sitúa dentro del ámbito de la mística cristiana? Lo que supondría, a su vez, otra pregunta: ¿Es Molinos místico? Interrogante que debe ser deslindada de la primera, dado que para varios autores místicos, la contemplación adquirida no es un paso existente en el camino espiritual y, por ende, no la desarrollan doctrinalmente. No así para Molinos, para quien toda su obra versa sobre esta contemplación y su justificación dentro de las etapas místicas.

Un propósito es demostrar que el pensamiento de Molinos se inserta en el marco de la tradición mística de Occidente. Si es así, entonces se debe decididamente, considerar como místico.

Estas dos preguntas que se responderán a lo largo de las siguientes páginas, no son capciosas ni ociosas. Se me plantean, ya lo dije, como obligadas, porque existen históricamente y persisten en la actualidad posturas radicalmente contrapuestas frente a ellas. La respuesta a las interrogantes formuladas no puede apoyarse en prejuicios morales, dogmáticos o confesionales. Para eso, traté de asentarme en datos seguros y contrastados. Y a partir de ellos, analizar los presupuestos necesarios para un planteamiento correcto del problema.

En el primer capítulo de esta investigación se abordan los problemas esenciales de la mística, intentando distinguirla de otros tipos de experiencias humanas. El objeto principal de éste, se verá reflejado a todo lo largo del trabajo. Si Molinos se adhiere a este modelo de mística occidental, entonces se debe considerar por fuerza como un místico, y su doctrina sobre la contemplación adquirida debe pensarse seriamente como una enseñanza válida dentro del camino místico cristiano.

Sirve además este capítulo, para demostrar que el quietismo y el alumbradismo, son manifestaciones erróneas o mal interpretadas de verdaderas doctrinas espirituales. Y que, por lo tanto, Molinos no debería ser calificado como *padre* del quietismo o como parte de estas desviaciones. De ello precisamente tratarán los capítulos dos y tres.

Mientras que en el capítulo dos se hace una distinción entre alumbradismo y misticismo, abordando el contexto en que Molinos desarrolló sus doctrinas espirituales, es decir, la España del siglo XVII, en el tercer capítulo, se analizan los presupuestos básicos del quietismo, tanto en España como en Italia y Francia.

Con el análisis preliminar que nos proporcionan los tres primeros capítulos, bien podrá ser entendido el objetivo del capítulo cuatro. En éste, se demuestra que la Escuela de Cristo, una institución religiosa a la que Molinos perteneció, no era una guarida de quietistas; ni dentro de ella existía ningún tipo de pensamiento semejante al de los quietistas.

De acuerdo con lo tratado en estos cuatro primeros capítulos, cuya finalidad es dejar en claro que Molinos no desvirtúa en lo absoluto a la tradición espiritual cristiana, sino que por el contrario, todas sus doctrinas enmarcan puntualmente en esta, tendremos ya un panorama más amplio y menos dogmático sobre la figura de éste, que nos permitirá abordar de lleno sus textos y descubrir, una vez más, que su pensamiento sobre el misticismo tiene las mismas bases doctrinales que las expuestas por otros autores importantes en la historia de la mística.

La afirmación de que la doctrina de la *Guía espiritual* encaja en la dimensión mística de Occidente, nos conduce a un análisis, más o menos

elaborado, pero si muy consciente, del texto principal de Molinos. De ello me ocupo en los capítulos cinco y seis. En éstos, convergen de manera significativa, como es natural, el tema de la situación concreta de la *Guía* en el ambiente quietista que se vivía en ese momento, y el reconocimiento del carácter válido de todo cuanto contiene el pequeño libro.

Es importante, en el tema de la mística, distinguir entre dos contemplaciones, una infusa, la otra, adquirida. Si se llegasen a confundir, todo el modelo de claridad espiritual y literaria de la *Guía* se vendría abajo; y los presupuestos últimos de gran parte de la mística quedarían expuestos a las más altas calumnias. Subyace, en todo esto, el afán de una renovación sustancial de la doctrina de la contemplación adquirida en el pensamiento de Molinos

Para Molinos, la renuncia total y absoluta al estado meditativo -que de acuerdo a la mística occidental es un estado de principiantes-, no se trata simplemente de una opción dentro de la vida religiosa. Cuando el alma está llamada por Dios a caminar en una distinta condición a la que venía caminando anteriormente, debe disponerse a esos nuevos pasos, pues éstos constituyen la manifestación más original y característica del proceso místico.

Es evidente, cuando se lee la *Guía espiritual*, que el intento de su autor es silenciar en lo absoluto el alma. Pero esto no debe entenderse como que en el camino que antecede a la contemplación, no sirvan los discursos y las imágenes. Es cierto que no escribe casi nada de dicha etapa, que considera de principiantes, pero eso no invalida que sienta repugnancia por el lenguaje. Por el contrario, Molinos recomienda la meditación hasta que Dios disponga que no puede habitar más en las palabras.

Este proceso se puede comprobar claramente en la evolución de la mística cristiana. El peligro es la inversión de roles, la desaparición de las fases místicas, y la superioridad de la palabra frente al silencio, en etapas donde únicamente la quietud y el más absoluto silencio son lo que se debe permitir el alma.

Con todo, la doctrina de la contemplación infusa fue brutalmente atacada casi desde su aparición, por aquéllos defensores de las formas discursivas de orar, que se oponían a renovar sus contenidos. Y así damos paso al séptimo capítulo, donde planteo el problema de la condena y el juicio a Molinos por parte de la Inquisición. Condena que exige un reconocimiento de los marcos, los tópicos y los estereotipos existentes en el proceso condenatorio, para poder abordar algo tan complejo.

Si nos atenemos al directo testimonio de comentaristas adversos a Molinos, nuestra investigación se derrumbaría muy pronto por su propio peso. Pero de igual manera lo sería el fiarnos sólo de aquellos que piensan al aragonés como el creador genial de una mística injustamente proscrita. Un replanteamiento crítico de la cuestión, permite dismantelar posturas anacrónicas y reducir las dimensiones

exageradas de la figura de Molinos. Ni hereje conspicuo y peligroso, ni audaz y original.

Mayores dificultades ofrece, sin embargo, el octavo y último capítulo. En él, interpreto la contemplación adquirida desde la visión de Miguel de Molinos; quien está completamente seguro que esta contemplación es una disposición personal – siempre con ayuda de Dios- al silencio, que se muestra en un principio como terrible, por estar compuesta de dolor y gozo, que constituyen las dos caras de una misma experiencia en la que se involucra a la persona en su totalidad.

Finalmente, quisiera decir que las aparentes repeticiones, en realidad no lo son si podemos hilar el discurso de Molinos, presentado en esta investigación. Aunque cada capítulo puede leerse por separado, no es lo mismo si se desgaja de su conjunto. Por ende, las repeticiones de ideas sirven de constante apoyo al problema que suscita el camino a la contemplación en Miguel de Molinos.

Los ocho capítulos siguientes están, por tanto, dedicados a Molinos y su obra. Para el análisis de sus textos, principalmente de la *Guía espiritual*, y la revisión de su vida –hasta donde es posible, que no es mucho-, me han sido de utilidad muchos estudios que se recogen en la bibliografía al final de esta investigación. El texto de Molinos, la *Guía espiritual* que aparece citada en el interior de los capítulos, es la versión crítica de José Ignacio Tellechea, y en las notas aparecerá simplemente como G.E. y el número de la página.

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA MÍSTICA?

Me gustaría iniciar este trabajo con una cuestión esencial y que al parecer, es la primera que debe ser abordada ¿qué es la mística?

Esta pregunta es fundamental, pues ¿se podría hablar de mística sin tratar de definirla, más aún, cuando se trata de analizar el pensamiento de Miguel de Molinos, el último gran místico español, como lo definen varios estudiosos del tema?, es decir, ¿se podría bajar a un abismo cuyo fondo aún no se conoce, juzgando de antemano lo que se esconde en esas profundidades? Pero lo es también por el hecho de que se ha abusado de dicho término, transformándolo en un concepto impreciso por su ilimitada apertura lingüística.

Y es que la palabra «mística» es tan vaga y polisémica que exige delimitar su sentido, ello si no queremos contribuir a la cacofonía imperante. Por lo tanto, para intentar comprender cualquier aspecto que tenga que ver con la experiencia mística, la palabra “mística” debe pasar primero por el filtro de una definición más precisa.

A esta dificultad le pone interés Juan Martín Velasco, para quien:

“Mística” es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intenten aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Lo han hecho la mayor parte de los estudiosos del fenómeno místico.¹

De la gran variedad de significados dan cuenta las definiciones recogidas en los diccionarios teológicos y filosóficos.

Así, tenemos que mística es tratada como sinónimo de misticismo en algunos de dichos diccionarios, por ejemplo, cuando expresan que la mística es la “creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye a la vez un modo de existencia y un modo de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales”².

De la anterior definición, “creencia en la posibilidad” es la frase que llama nuestra atención, porque ¿es sencillamente una creencia? ¿No sería mejor decir que es una experiencia o en el mejor de los casos, una vivencia, tal como lo han

¹ Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. P. 17.

² Lolande, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Tomo II. p. 817.

expresado los grandes místicos? Si se piensa como una posibilidad, nos arriesgamos a que la experiencia mística se disgregue en diversos modos desde los cuales interpretar la divina unión.

Estos modos, entendidos desde fuera de la religión dominante en Occidente, el cristianismo, se consideran ajenos a ella y hasta reciben el calificativo de dudosos. Como ejemplo de esto, se encuentran las experiencias producidas por sustancias como los psicotrópicos, alucinógenos o enteogénicos.

Era la experiencia, por ejemplo, de A. Huxley, en su obra *Las puertas de la Percepción*. El más frecuente de estos medios es la utilización de sustancias alucinógenas, bebidas alcohólicas, hachís, mezcalina, LSD, etc. -aunque en realidad, se podría decir que los interesados en la búsqueda de este tipo de experiencias son principalmente artistas (que en su mayoría no se inscriben a un ritual iniciático como en el caso de los chamanes), que encuentran en estas *técnicas* la inspiración indispensable para la creación, como en el caso de Baudelaire.

Este tipo de influencias dio paso a que W. James tratara de ellas en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, donde afirma que el alcohol “excita las facultades místicas de la naturaleza humana y que el óxido nitroso y el éter [...] estimulan la conciencia mística en un grado extraordinario”³.

Para ciertos escritores, la toma de drogas es la ruptura de un modo ordinario de ver la realidad, como también lo serían las fiestas, los carnavales, la inducción por la danza, movimientos corporales frenéticos, mutilaciones, procedimientos que tengan como finalidad el aturdir al sujeto, etc. Hechos que son estudiados por M. Eliade bajo el nombre de “técnicas de éxtasis”⁴.

Es verdad que aún no se ha definido que es la mística y por ende, no podríamos calificar estas experiencias como tales, pero tampoco podemos afirmar, todavía, lo contrario. Dejaremos esperando una definición lo más clara posible, y entonces, ya con una justificación adecuada, volveremos después sobre este punto.

Retornando ahora a la definición precisa del vocablo, tenemos que es evidente que la apertura del término, explica que el concepto “mística” haya saltado el cerco que le impusiera el ámbito religioso, en donde en realidad nació, y viaje ahora a velocidad impresionante a zonas muy ajenas incluso de la experiencia interior.

Ejemplos de ello es cuando se habla de “la mística democrática”, “la mística de la vida”, o frases tan extrañas como “la mecánica exigiría una mística”⁵. En

³ James, William. James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. p. 241-295.

⁴ Eliade. M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*.

⁵ Lolande, André. *Op .cit.*, p. 817.

este sentido, “mística” según Velasco, designaría un “compromiso total al servicio de algo tomado por absoluto, como cuando se habla de la mística de la acción, la mística humanitaria, la mística del comunismo o, incluso de la mística de la aventura o de la velocidad”⁶.

Afirmaciones como éstas nos remiten a un aspecto de lo real totalmente ordinario, objetivo y bastante pragmático, cuando lo místico es claramente el ámbito contrario: es aquel ámbito de la realidad

que será rechazado como imposible por las mentalidades positivistas, o al que se le concederá un valor y una realidad, pero negando cualquier posibilidad de tratamiento racional del mismo. Lo místico es aquello sobre lo que no cabe hablar y a propósito de lo cual es, por tanto, preciso callarse⁷.

Dicho término, de acuerdo con Velasco, se emplea muy comúnmente para designar ese mundo esotérico, misterioso o “anormal psíquicamente hablando, que ha significado a lo «místico» durante siglos, tanto entre los católicos como entre los que no lo son”⁸. En realidad el designar como místico a lo esotérico, lo paranormal, lo *oculto*, etc. es un síntoma que denota clara y “culturalmente el cansancio que produce una civilización sólo científico-técnica incapaz de responder a necesidades y aspiraciones muy hondamente enraizadas en la conciencia humana”⁹.

En este punto, me parece que sería de utilidad, decir primero lo que la mística no es, para pasar después a lo que es.

Mística, entonces, no es toda esa realidad envuelta en la neblina de lo anormal, paranormal o esotérico. “Místico” es un término latino que deriva a su vez de uno griego, *mystikós*, que hacía referencia a aquellos cultos secretos de la antigüedad, referidos por los estudiosos como religiones místicas.

En estas al iniciado se le conocía como *mystes* -término que procede de *mýein-*, acción que significa “cerrar”, por ejemplo, los ojos para dormir. Un *mystes* es así “alguien que cierra los ojos”. Otros derivan la palabra de la idea de “cerrar los labios” o “comprometerse al silencio”¹⁰. Este *mystes* o iniciado participaba de un proceso que implicaba una muerte –descender- y una reencarnación –ascender- cuyo sentido variaba según los misterios de los diferentes dioses. De ahí que toda esta familia de términos signifiquen una acción en sí misma misteriosa.

⁶ Velasco, Juan Martín. *Op .cit.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*

⁸ Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. P. 463.

⁹ Velasco, Juan Martín. *Op .cit.*, p. 18.

¹⁰ Wasson, R. Gordon. *El camino a Eleusis*. P. 125.

En lo que respecta al cristianismo, la palabra “mística” no se encuentra ni una sola vez en el Nuevo Testamento, pero la palabra *misterio* y *misterios* sí aparecen en este Libro aunque con muy variados significados.

Así, tenemos que en los Evangelios se encuentra relacionada con las parábolas: “a vosotros os es dado saber el misterio del reino de Dios; más a los que están fuera, por parábolas todas las cosas” (Mr.4, 11); “a vosotros se os ha dado el misterio del reino de Dios, pero a los que son extraños todo se les anuncia en parábolas” (Mt. 13,11).

Pero donde se desarrolla con plenitud la noción de misterio es en las cartas paulinas, donde leemos que habla del misterio como “el misterio de Dios” (1 Co. 4). Para el apóstol, el misterio es para aquellos que aceptan el llamado, ya se trate de judíos o griegos, y el misterio no es otra cosa que Jesús crucificado. Misterio también aparece en las cartas a los Efesios y a los Colosenses, haciendo referencia, de igual manera a Cristo, como esperanza de Gloria (Col. 1,27).

En este sentido, podemos afirmar que el concepto de misterio en el cristianismo, sobre todo en el Nuevo Testamento, no guarda una relación directa y esencial con las religiones místicas, sino que tiene sus particularidades propias, y más que referirse a las prácticas del culto religioso, su significado es apocalíptico y escatológico, designando, sobre todo, al mundo del misterio absoluto: Dios.

Según Bouyer, el contexto de la palabra misterio, “no debe ser buscado en los misterios griegos...sino en la literatura erudita judía y en la apocalíptica, es decir, libre de cualquier influencia griega”¹¹. Aunque Zubiri afirma, sin que le falte cierta razón, que “muchas de la terminología de San Pablo procede de las religiones de los misterios”¹².

Observamos entonces, que si se adoptaron vocablos y conceptos de las religiones místicas fue para revestirlos de un nuevo sentido, completamente distinto. No hay que olvidar que en los orígenes del cristianismo el mundo occidental se encontraba permeado del pensamiento griego; el helenismo esparcía, aún muy concentradamente, su aroma por todo el aire, lo cual se nota muy claramente en el lenguaje que hablaban, de ahí que, como dice William Johnston, se tomaran “las palabras *misterio* y místico del mundo circundante, usándolas como vehículos para expresar las enseñanzas del Nuevo Testamento. Pero tampoco pudieron negar por completo el significado que ya tenían; habría sido imposible”¹³.

Según Johnston, citando a Bouyer, los Padres de la Iglesia “utilizaban la palabra *misterio* a su manera, en un contexto litúrgico y escritural donde es

¹¹ Citado por William Johnston. En: *Teología mística*. P. 46

¹² Zubiri, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. p. 264.

¹³ William Johnston. *Op .cit.*, p. 47.

bastante cierto que no le debe nada al helenismo, pero ese florecimiento de las semillas divinas en Cristo y en la recién nacida Iglesia ya había sido plantadas en el judaísmo¹⁴. Este mismo autor considera que el término *místico* es empleado por los Padres en tres contextos:

El primero de ellos es cuando hablan de la Sagrada Escritura. Las Escrituras son místicas porque encierran el misterio paulino de Cristo y la interpretación mística es aquella que explica el misterio. El segundo concierne al Evangelio, que es el misterio de la fe, de manera que el término se utiliza en un contexto litúrgico para referirse al gran misterio que más tarde se formularía en el cántico “Cristo ha muerto; Cristo ha resucitado; Cristo habrá de volver”. El tercer uso del término *místico* está en conexión con una experiencia religiosa: una experiencia espiritual (en cuanto opuesta a la carnal) recibe el nombre de mística.¹⁵

Se sabe que el término es introducido al cristianismo en el siglo III; probablemente se deba a Orígenes el usarlo en el sentido último que le da Bouyer, pues de según este autor, el

sentido espiritual y teológico (que) se refiere a las verdades inefables, ocultas, del cristianismo (orígenes); las verdades más profundas, objeto, por tanto, de un conocimiento más íntimo. En el siglo V Marcelo de Ancira habla de una “teología inefable y mística”, es decir, del conocimiento más íntimo de la naturaleza divina. En éste sentido utilizará el término el Pseudo-Dionisio al final del siglo V en lo que constituye el primer tratado de teología mística¹⁶.

Para Bouyer, quien es un especialista en obras patrísticas “es imposible que se pueda presentar el misticismo cristiano como elemento importado del neoplatonismo¹⁷”. Y aunque no se pueda negar el neoplatonismo del Pseudo-Dionisio, tampoco puede negarse que él forma parte y es uno de los iniciadores de la tradición patrística. Según W. Johnston

La *Teología Mística* debe estudiarse en unión con otras de sus obras: *Los nombres de Dios*, *La jerarquía celestial* y *Las cartas*. De este modo nos damos cuenta de que en Dionisio no todo es oscuridad, de que su teología de la negación está cuidadosamente compensada por una teología de afirmación, que todo su enfoque es escritural, litúrgico y eclesial. Mientras que el marco es neoplatónico y existe la posibilidad de que fuera discípulo de Proclo, nunca cita explícitamente ninguna fuente pagana (aunque leyendo entre líneas se pueden encontrar alusiones al *Timeo* y al *Simposio* de Platón y a los neoplatónicos), y en su opinión, los griegos no eran maestros autorizados. Bouyer concluye que, mientras que la conexión de

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.* p. 47-48

¹⁶ Velasco, Juan Martín. *Op .cit.*, p.20.

¹⁷ Citado en William Johnston. *Teología mística*. P. 48

Dionisio con el neoplatonismo es innegable, “su teología mística, como él la entiende, es su manera de reconocer al Cristo que parte el pan en todas las Escrituras”¹⁸.

El sustantivo *mística* aparece a mediados del siglo XVII, y junto con él, viene también el concepto de *místico*, que se utiliza para señalar a cierto tipo de personas que tienen o han tenido una experiencia particular o que “tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios conocido como conocimiento místico”¹⁹.

Al hacer uso de la palabra como sustantivo se funda, por así decirlo, el “establecimiento de un ámbito específico”, es decir, un espacio que “delimita, a partir de ese momento, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento. La utilización del sustantivo orienta hacia la identificación de unos hechos aislables, de unos tipo sociales: los «místicos», y de una ciencia que abordará su estudio”²⁰. Se puede hablar, desde ese momento, que la mística designa ahora sí, un fenómeno, una experiencia sublime, no por ello menos compleja y donde intervienen diversos factores.

Algo importante que no debemos olvidar cuando hablamos de mística, así como de otros tantos conceptos del análisis histórico-religioso, es que dicho término adquiere su significación por una influencia cristiana, lo que nos muestra una posición abiertamente religiocéntrica, la cual es defendida por estudiosos del tema, como por ejemplo Díez de Velasco, quien piensa que: “una disección entre experiencias místicas verdaderas y falsas, superiores e inferiores, puras e impuras, y que, en algunos casos se han querido plantear como criterios para determinar el modo legítimo o abusivo del empleo del término místico”²¹.

Esta posición nos muestra a la experiencia mística como el más alto grado del compromiso religioso, y tal vez por lo que ello conlleva, nos arrastra a pensar que dicha experiencia se da en el más puro individualismo; desde aquí, la experiencia mística no puede superar el plano individual. Una experiencia “mística colectiva” resultaría improcedente o sería una degeneración que tendría por meta el desvirtuar a la verdadera mística.

Aunque tampoco hay que olvidar que lo colectivo como experiencia mística se da, por lo menos, en dos de las más importantes ceremonias griegas, a las cuales, por cierto, no se les podría negar un carácter místico: el Dionisismo y los misterios eleusinos. Si nos quedáramos con la idea de una mística colectiva, sólo podría hablarse de una experiencia mística en el mundo griego, análoga a la cristiana en el caso de Plotino. Esto constituiría un punto más a favor de los que piensan que el cristianismo no le debe nada a la cultura griega, por lo menos en cuanto a la significación de los términos que nos ocupan.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Velasco, Juan Martín. *Op .cit.*, p. 21.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Díez de Velasco, Francisco. *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua*. p. 132.

Es también a partir de esta óptica cristiana, desde donde podemos medir o juzgar ciertas experiencias que para muchos pueden ser consideradas como místicas. Retomemos, pues, el punto pendiente que versaba sobre las experiencias producidas por la ingestión de sustancias que alteran los sentidos, o por las llamadas “técnicas de éxtasis”.

Hay quienes piensan que el estado de éxtasis, producido por cualquier medio, es legítimamente un estado místico. No hay un solo problema en aceptar estas experiencias como reales, pero no pueden considerarse místicas por los medios utilizados para llegar a estas. Eso es lo que en la tradición cristiana, y en muchas otras, se le da verdadera importancia: los medios. Parafraseando a Santo Tomás, tenemos que “los medios deben ser proporcionados al fin”. En la mística de Occidente, se cree que Dios ofrece a todos un fin sobrenatural o trascendente²².

Una vez dado el fin, es decir, una vez propuesto el proyecto, hay que buscar los medios adecuados. Si Dios es un fin sobrenatural, infinito o trascendente, según la terminología que uno guste utilizar, entonces se deduce una conclusión a partir de las dos premisas anteriores (es decir, del fin sobrenatural del hombre, junto con la proporción que tiene que existir entre los medios y el fin), nada finito o natural o no trascendente nos puede llevar a nuestra meta.

Referir la experiencia mística a experiencias contrarias, aunque armoniosas, según las cuales lo fundamental es el éxtasis, equivale a reducir la mística a una experiencia superflua, y en este caso peligrosa, por el fin al que se pretende llegar. Repetimos, nadie niega que se den experiencias estremecedoras con sustancias naturales, artificiales o esas técnicas extáticas antes referidas, pero esto se considera dentro del cristianismo, por lo menos, como *otras* experiencias, no como experiencias de lo otro, de lo divino.

La experiencia mística, al ser una experiencia de lo divino, se vuelve un proceso gradual de búsqueda interior. No se trata en lo más mínimo del gusto por lo extático, en donde el sujeto no se despoja de sí. Considerarla así, implicaría una banalización del ser humano y de su propio misterio personal.

Una prueba más de que la experiencia mística se muestra en todo ese proceso, son las etapas o medios específicos para cada uno de estos modos espirituales. En el cristianismo, lo mismo que para la mayoría de las grandes religiones, se considera la ascética como el primer peldaño que se debe subir en el camino espiritual. Juan Arintero, un monje dominico, ilustra esta primera etapa:

Los principiantes y en general todos los que caminan a la perfección por las “sendas ordinarias” son considerados *ascetas*, que trabajan

²² Por ejemplo, véanse San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual* A., I, 3; *Cántico espiritual* B., I, 3, 4, 5; *Noche oscura*, II, IV, 2.

en la consideración de los Divinos Misterios, la mortificación de las pasiones y el ejercicio metódico de las virtudes y de las prácticas piadosas. Esta vida es algo *inconsciente*²³.

El tránsito o ascenso de la ascética a la contemplación, se vuelve en el cristianismo el mecanismo correcto en el camino espiritual. Y los medios adecuados de los hablábamos antes, se imponen como divinos o infusos: las virtudes teologales.

Tenemos, entonces, que mientras la ascética es una vía de principiantes, la contemplación lo es de los avanzados:

Ascética es entonces la ciencia que enseña los llamados *caminos ordinarios* de perfección cristiana. La mística, por el contrario, es la ciencia experimental de la vida divina en las almas elevadas a la contemplación²⁴.

Es por ello que, de acuerdo con Juan Martín Velasco, el recurso a esos medios a los que nos hemos referido se explica en el místico

Como el intento de disponer su mente, su dimensión afectiva, su voluntad, es decir, toda su persona, para la recepción de una Presencia que se ha dado y a la que ha consentido y no como una acción destinada a desencadenar su acción. En este contexto, el vaciamiento de la mente, el desprendimiento de su voluntad, la unificación del sujeto, la concentración de sus facultades a las que responden los recursos de la fase purificadora sólo son eficaces en el dinamismo del proceso místico en la medida en que el sujeto a través de todos ellos prescinde de sí mismo, se trasciende a sí mismo, de alguna manera muere a sí mismo –expresiones que hemos encontrado en los místicos de todas las tradiciones-, como condición para que pueda producirse la vivenciación de la Presencia y el consentimiento inicial a ella pueda desarrollar todas sus virtualidades.

Esta diferencia, aparentemente sutil, constituye la frontera entre, por una parte, la magia, religiosa o secularizada, y la teúrgia, acción sobre los dioses que no intenta obtener beneficios materiales, sino conseguir la unión mística con la divinidad y, por otra la experiencia mística o la contemplación que reducen la acción humana a disponerse a una Presencia que suscita incluso el deseo y la nostalgia que mueve a buscarla²⁵.

Teniendo estas características, bien se puede entonces hablar de una separación del estado místico y del estado psicótico, siendo este último, donde el sujeto permanece encerrado en su realidad patológica y aislada. El estado místico

²³ Arintero, Juan. *La evolución mística*. p. 18.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Velasco, Juan Martín. *Op .cit.*, p.316-317.

implicaría entonces “la versión al otro; la comunicación y acción; la decidida vocación participatoria del enorme desarrollo del potencial humano, que impone la experiencia mística, que caracteriza a esta: su decidida vocación liberadora²⁶. Quedan por tanto, desechadas las experiencias involuntarias o debidas a psicopatologías como trances histéricos o catalépticos.

Esta distinción entre lo que es y lo que no es la mística toma fuerza a partir de la Edad Media. Y es porque precisamente en esa época, según la versión de Jiménez Duque, surgen fenómenos que ponen en entredicho a la mística:

El “maravillosismo” se impone. Por doquier hay intervenciones directas y extraordinarias de ángeles y demonios, de santos y de Dios. Las repercusiones de todo este mudo se registran en el psiquismo humano: estigmas, visiones, locuciones, levitaciones, éxtasis, etc. están a la orden del día. Lo natural, ordinario o anormal, morboso casi siempre, no cuenta. Todo se explica milagrosamente. Y a este conjunto de fenómenos es a lo que suele llamar “mística”, al menos como manifestación evidente y prácticamente necesaria de una vida que en su hondura está particularmente cargada de una presencia o una actividad especial de Dios²⁷

El éxtasis externo es tomado, en esa época, como un síntoma de santidad. En *La nube del No-Saber* se ve claro lo que sucedía en esa época:

El comportamiento espiritual y físico de los que se entregan a cualquier tipo de pseudo contemplación se presta a aparecer muy excéntrico, mientras que los amigos de Dios siempre se conducen con sencillez y naturalidad. Cualquiera que conozca a estos ilusos en la oración, podría ver cosas verdaderamente extrañas. Si sus ojos están abiertos, pueden llegar a mirar fijamente como los de un perturbado mental, o estar desorbitados de horror como quien ve al diablo, y bien podría ser, porque no está lejos. A veces sus ojos miran como los de una oveja herida próxima a la muerte. Unos inclinan la cabeza hacia un lado, como si llevaran un gusano en las orejas. Otros, cual espíritus, emiten sonidos estridentes y plañideros que suponen, sustituyen al habla. Normalmente son hipócritas. Otros, finalmente, gimen y sollozan en su deseo y ansían ser escuchados.

[...] hay algunos tan cargados de toda suerte de excentricidades y amaneramientos refinados, que cuando escuchan adoptan una forma recatada de retorcer la cabeza hacia arriba y hacia un lado, quedando boquiabiertos ¡diríase que tratan de escuchar con la boca en lugar de hacerlo con los oídos! Algunos, cuando hablan, apuntan con los dedos hacia sus propias manos o al pecho o hacia aquellos a los que están sermoneando. Otros no pueden estar sentados ni de pie, ni acostados sin mover los pies o gesticular con las manos. Algunos reman con los brazos como si trataran de atravesar a nado una gran

²⁶ Moreno Rodríguez, Pilar. “El pensamiento de Miguel de Molinos”. P. 61.

²⁷ Jiménez Duque, Baldomero. *Op .cit.*, p 463

extensión de agua. Otros, finalmente, están siempre haciendo muecas o riéndose sin motivo a cada momento como chicos atolondrados o payasos absurdos sin educación²⁸.

Es claro que no todos los espíritus son así, pero no deja de ser curioso el hecho de que a mayor grado espiritual o conforme pasa el tiempo, los éxtasis desaparecen y la vida interior se vuelve mas profunda, como en el caso de Santa Teresa.

No hay que dudar tampoco que esto puede ser producido directamente por Dios, pero que también pueden causarlo otros factores externos al sujeto, e inclusive por el mismo sujeto; es claro que en el primer caso se trata de “un enriquecimiento de la vida interior, un ensimismamiento que equivaldría a un extra-sí-mismo, un superar sus límites, un salir o subir sobre sí”²⁹. Esto sería precisamente lo que significaría “éxtasis”. En los otros casos, simplemente referiría a un empobrecimiento degenerante, un “ensimismamiento” evanescente y cerrado, asfixiante.

Sin embargo, aún cuando el éxtasis si fuese otorgado por Dios mismo al sujeto para su beneficio, no tendríamos que llamar “mística” a esa realidad. Puesto que la mística no es reductible a esos estados. Al parecer, a esos fenómenos se les ha dado demasiada importancia.

Lo cierto es que la mística fue considerada durante ese período como un hecho puramente psicológico y por ello experimentable, registrable y hasta sensible. Lo más extraño es que fueron estas manifestaciones las que realmente interesaron a los estudiosos de la mística, siendo estas las que limitaron –al polarizar su mente- a esos estudiosos. Lo que perjudico de manera sorprendente el estudio de la mística, fue que

Los psicólogos y humanistas de gabinete y los historiadores de las religiones recibieron por bueno ese material, que les ofrecían los mismos autores católicos, como objeto de la mística, y se pusieron por su cuenta y según sus métodos propios a disecarlo y estudiarlo. El resultado fue fatal. La mística cristiana quedo mal parada, casi o sin casi en ridículo. Su contenido apareció así pobrísimo, despreciable, confundible con tantos fenómenos humanos sin importancia o degenerantes, difícil de distinguir muchas veces de otros parecidos de signo religioso contrario y hasta sin signo religioso ninguno³⁰

Según el autor de la anterior cita, Jiménez Duque, los llamados fenómenos místicos no eran otra cosa o no podían insertarse más que en el mundo del “amarillismo”, sólo al mundo de lo morbosos se les permitía el acceso. Estos

²⁸ Anónimo ingles del siglo XIV. *La nube del No-Saber*. p. 101-102.

²⁹ Jiménez Duque, Baldomero. *Op .cit.*, p 464.

³⁰ *Ibid.*, p. 465.

estudiosos todo lo explicaban como anormalidades neuróticas, ya por su cualidad o ya por su cantidad.

Para muchos, esos fenómenos eran simplemente algo biológico, así “lo *místico* sería la cumbre álgida de la vida religiosa, que para ellos se limita al «sentimiento religioso». Sentimiento que no era más que una tendencia biológica que satisface la necesidad de existir, de expansión, de poder (Leuba), de libidinosidad (Freud)”³¹.

Éxtasis producidos por Dios, visiones, locuciones, consolaciones, *Noches Oscuras*, etc., todo eso sería explicado de forma totalmente racional ¿Pero es este un mecanismo completo y correcto? Para ellos sí, sin duda; pero no para quienes han logrado percibir que el ser humano puede ser catapultado por algo que viene desde arriba, que lo sobrepasa, que lo supera y que hace emerger lo que se encuentra en lo más profundo de sí mismo. Ello hace también que se muestre sospechoso el aceptar confiadamente esta perspectiva de tratar de explicar la mística desde una postura más científica o más racional.

Pero digámoslo de forma enérgica, todo eso no es la mística y poniéndonos un tanto más radicales, parece ser que todo eso nada tiene que ver con ella. Hay que aceptar lo que dice Duque Baldomero respecto a la mística y respecto a quienes estudian la mística

Todo eso puede ser repercusión de una vida realmente e intensamente mística, pero puede darse ésta sin que esa repercusión se produzca para nada. Y, por otro parte, esos mismos o parecidos fenómenos pueden darse sin que haya ni siquiera una gota de gracia, de vida sobre natural, en quien lo sufre; por consiguiente sin asomos remotos de una vida mística ni siquiera inicial³²

Tampoco es mística “esa vibración que todo hombre entusiasmado y comunicativo sabe hacer del ideal que él vive”³³, puesto que ésta “vibración” no es exclusiva de los místicos también la tienen los artistas, los deportistas y hasta los políticos, de quienes puede decirse que viven “religiosamente” su realidad, pero no, no es esto lo que aquí debemos entender por mística.

En muchos de los tratados que se han escrito acerca de la mística, y que conste no por ello quienes los escriben son místicos, a la mística se le ha entendido de un modo bastante general como una *experiencia de lo divino en nosotros*, siendo ésta una interpretación ya clásica de la mística, tanto que se ha vuelto un tópico el presentarla de esta forma. Hay autores que hacen la diferencia entre mística como doctrina y mística como experiencia, lo cual complica más las cosas.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 466.

³³ *Ibid.*

Mística designa una realidad, tal vez la realidad y ya, sin más, sea esto lo que sea: experiencia o vivencia, o no lo sea. Plantear a la mística como doctrina equivaldría a una

Reflexión sobre su misterio, el hacerla y estudiarla como problema, como objeto, desde fuera de ella misma es lo que constituiría la *teología de la mística*, que es distinto por completo de lo que es en sí la *Mística Teologal* y de la *Teología Mística* o mística que se conoce a sí misma, desde dentro de sí misma (el teólogo antiguo, que *sabe* de Dios) vendría a ser un poco la experiencia, la conciencia del estado místico, o de la mística sin más. *Mística* o *Mística Teologal*: la realidad, el misterio. *Mística Teología*: la conciencia de aquel. Teología de la mística: la reflexión teológica sobre aquello³⁴.

También debe quedarnos claro que la mística es un problema del hombre y que por lo tanto, también pertenece a una esfera psicológica (no únicamente a ésta), y que si ese problema es registrado por el mismo hombre que la padece, entonces sí es válido hablar de experiencia. Para un verdadero místico, mientras más íntima y por ende más real es la unión de su alma con Dios, esta misma unión se vuelve más sencilla, pero también más oscura, en el sentido de desconocida y por eso inefable y por ello también menos psicológica, es decir, menos experimental. Si la mística se redujera a una experiencia de lo divino en el hombre, consistiría en un pseudo problema y como tal, restaría importancia a la fe sobrenatural.

Mística es entonces, dentro de la tradición cristiana, ese vuelo sencillo que se da en la fe, la esperanza y sobre todo en la caridad, la cual hace vivir realmente el Misterio; es una especie de “estado” vital y no un problema psicológico de experiencia. Es una vida en donde los dones del Espíritu Santo tienen un mayor desarrollo, es decir, actúan más en la vida mientras ésta avanza y a su vez hay una mayor operación de las virtudes que modifican de manera radical la vida del místico. Devenimos casi insensiblemente hacia un *religiocentrismo* que se quería evitar. Pero ello resulta inevitable.

Mística sería vivir profundamente el *Misterio cristiano*; ese vivir que empieza por la fe que es transformada en caridad ardiente. Ese vivir se transforma en vivencia, pues parece imposible que pase inadvertido para el que lo vive, ya sea de una forma u otra; el que lo vive, conoce. Gnosis amorosa, que no es más que el conocimiento de la vida en Dios. Es conocimiento *sabroso*, es paz, es dulzura, es una vida realmente vivida, tal vez no sensiblemente como espiritualmente. El cómo le suceda a cada hombre “depende en cada caso de los planes de Dios, de la psicología de cada uno, de su momento, de su generosidad, etc. Experiencia de luz y amor. Unas veces será más impresionante un aspecto que el otro. El amor sobrenatural puede dominar sobre la luz que le origina, y dar una sensación de ceguedad, de fuego en la noche”³⁵.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Jiménez Duque, Baldomero. *Op .cit.*, p 475.

Pero también es cierto que esa vivencia puede darse en un sentido negativo, es decir, como un sentimiento espiritual de *ausencia* que es el modo en que Dios se presenta a esas almas,

porque la misma luz que más y más le ilumina pone más en relieve y en contraste los rincones tenebrosos. Resulta una luz dura, que hace espesas las sombras, es una luz fuerte, que ciega de momento los ojos inadaptados. Noche oscura inevitable, a no ser por gracias especiales que milagrosamente la superen³⁶.

Porque, en palabras de bastantes místicos, el amor que Dios da penetra y quema y causa dolor. Dolor porque el hombre se opone a ese amor divino. Dolor porque no se está lo suficientemente purificado. Eso es lo que cuesta trabajo, la pureza del corazón, pero no olvidemos, que ellos mismos advierten: no estamos solos, “purificar hasta el fondo sin fondo del ser humano es obra de Dios, en la cual humildemente Él quiere le ayudemos”³⁷.

Es esta purificación la que reviste la forma de *ausencia*, de abandono, de tentación, en una palabra, de *infierno*; pero también ese dolor es unitivo, pues es obra del amor. Es un dolor que el alma *padece* y al *padecerlo*, también *padece* la presencia de Dios. La mística sería lo óntico, lo existencial en sí mismo, todo lo demás que le acontece al ser en el estado místico es meramente accidental, aunque se da siempre. Por esa relatividad y accidentalidad de la repercusión del estado místico, se comprende que la conciencia que se tiene de ella sea también variable.

El vivir en sí mismo el misterio es una cosa, otra diferente es la experiencia de lo mismo. Lo primero es lo esencia, lo verdaderamente místico; lo segundo es “secundariamente” esencial o *accidentalmente místico*. No olvidemos que estamos en un terreno metafísico, así que conceptos como esencial, sustancial, accidental, existencial, etc. están condicionados por la naturaleza del objeto.

Santa Teresa, por ejemplo, confiesa que en los últimos años de su vida, vive cada vez más suave y en constante sentimiento de presencia de Dios en su alma, ya sin cosas extrañas, sin éxtasis, sin fenómenos sobrenaturales, es decir, sin accidentes. Lo accidental se da casi a fuerza, pero no por ello deja de ser accidental. Es más, no se debe poner la atención en los accidentes, el misterio por sí mismo es lo que importa, sin signos y sin velos.

Mística también sería sinónimo de perfección, lo cual es ya evidente. Ambas conllevan las purificaciones activas y pasivas, ambas involucran la ascética y la actuación de los dones; las dos son la vida sobrenatural, vida de gracia.

³⁶ *Ibid.* p. 476.

³⁷ *Ibid.*

Hay que estar conscientes de que la delimitación del significado del término no agota la realidad a la que se refiere la palabra. Al parecer, *Mística* rebasa al mismo lenguaje y nos remite a un cierto tipo de oscuridad, a ese “cerrar los ojos”, a ese quedarnos a oscuras de la realidad del místico. Pero hay que entender que *Mística* no significa en modo alguno irracional, no hay que olvidar que “el corazón tiene razones que la razón no comprende”, y la mística es un camino de corazón, esa sería, al fin y al cabo, su razón. No es irracional, pues activa un nivel más profundo de conocimiento.

En conclusión, tenemos que la experiencia mística implica un lenguaje místico, el cual ha sido, por lo general, malentendido por la mentalidad moderna occidental, debido tal vez, por el racionalismo imperante mediante el cual se ha interpretado. Si la conexión entre la palabra y la cosa se ha debilitado, en la mística, por el contrario, palabra y cosa no se han separado, aunque, paradójicamente, su distancia sea abismal. La experiencia mística, al igual que el lenguaje que utiliza, es un lenguaje simbólico, pero al símbolo no se lo capta cuando se le interpreta como simple metáfora, desgajada de su realidad ontológica. El lenguaje místico no sólo es epistemológico, sino más bien, y principalmente, es ontológico.

El lenguaje místico pretende expresar una experiencia de la realidad. Que sólo puede expresarse, aunque de manera imperfecta, mediante símbolos, pues la misma experiencia mística es inefable.

¿Cómo hablar entonces de ello, si en la mística las palabras están envueltas en silencio? Tenemos que la experiencia mística pretende cubrir la totalidad del hombre, la cual no sería satisfecha si ésta se redujera a lo meramente racional. El místico es de algún modo conciente de que la realidad desborda la esfera de lo racional. Aún así, se puede hablar de mística transgrediendo los confines de la racionalidad, pero sin dañarla, hablando simplemente de ello y añadiendo que no se ha intentado decir lo que se ha dicho.

CAPÍTULO II

LA ESPAÑA DE MIGUEL DE MOLINOS

En el libro de Melquiades Andrés, *Historia de la teología española*, se menciona que es en el siglo XVII cuando la teología espiritual toma la fuerza de una disciplina autónoma. Esto crea dos ámbitos separados profundamente: por un lado empieza a darse una mayor clarificación en los temas espirituales; por otro, dicha clarificación crea un retroceso en el ámbito vivencial, es decir, se pierde la vitalidad creadora.

Esto lo demuestra el hecho de que se escribieran más textos de ascética que de mística. Pero en general, tal como lo destaca este autor, son tres los temas fundamentales que tratan los espirituales: el hombre, Dios y la unión entre ellos¹. Molinos mismo se inserta en este esquema pues para él, el problema no es tanto la corporeidad, sino más bien el psiquismo, ese ego devorador y disfrazado en donde se desarrollan las más duras batallas. Y debe ser así, pues el camino a Dios comienza en el interior del hombre; sin distinción alguna, ni de edad, raza o sexo.

La mística es entonces, también, una vivencia antropocentrista, en donde – por lo menos en la mística cristiana- es el hombre el que trasciende para unirse con Dios a través del amor. Sólo que hay que distinguir entre dos tipos de orden en dicho antropocentrismo: el orden natural y el sobrenatural.

Hagamos entonces la distinción entre el orden natural y el sobrenatural con el fin de tener una referencia de la problemática que atravesaba la España de Miguel de Molinos. Lo cual nos sirve también para establecer posteriormente, la diferencia entre el pensamiento de los alumbrados y el del autor de la *Guía Espiritual*.

A lo largo de toda la historia de la mística cristiana lo esencial en el desarrollo espiritual es, “lo primero, un ordinario apetito de imitar a Cristo en todas sus cosas, conformándose con su vida, la cual debe considerar para saberla imitar y haberse en todas las cosas como se hubiera él”². El aragonés Miguel de Molinos no puede pensar diferente, pues según él “la humanidad de Cristo nuestro señor es el medio más santo y más perfecto para ir a Dios y el supremo instrumento de nuestra salud y la canal por donde recibimos todo el bien que esperamos”³. Si continuamos con la anterior cita de Molinos tenemos que “la humanidad [de Cristo] no es el sumo bien, el cual consiste en ver a Dios, pero como Jesucristo es más por su divinidad que por su humildad, así el que piensa y mira siempre a Dios,

¹ Melquiades, Andrés. *La espiritualidad española en el siglo XVII*. En *Historia de la teología española*. II. pp. 209-310.

² San Juan de la Cruz. *Subida del monte Carmelo*. 1, 13, 3.

³ Molinos, Miguel de. *Guía espiritual*. Edición de José Angel Valente. p.p. 38-39.

siempre mira y piensa en Jesucristo, mayormente el contemplativo, en quien la fe es más sencilla, pura y ejercitada”⁴.

Sólo que al meditar sobre la humanidad de Cristo se nos revela una verdad fundamental: que Dios es trascendente. Tenemos entonces que el sentido “no es ni puede ser capaz de conocer ni comprender a Dios como Dios es, de manera que ni el ojo” es capaz de ver “cosa que se parezca a Él, ni el oído puede oír su voz ni sonido que se le parezca ni el olfato puede oler olor tan suave, ni el gusto alcanza sabor tan subido y sabroso, ni el tacto puede sentir toque tan delicado y deleitable ni cosa semejante; ni puede caer en pensamiento ni imaginación su forma, ni figura alguna que le represente”⁵. Dios es incomprendible⁶, pues “no tiene imagen, forma ni figura”⁷ ni “cae debajo de género ni especie”⁸.

Cuando decimos que Dios es trascendente, debemos entender que Dios es sobrenatural, lo cual en terminología sanjuanista quiere decir lo que “sube sobre el natural; luego lo natural queda abajo”⁹. Por lo tanto, para San Juan de la Cruz no se puede alcanzar el estado de santidad mediante un modo natural o humano de obrar, pues “está claro que, si el alma (...) no dejase su modo natural, no recibiría [lo sobrenatural] sino a modo natural, y así no lo recibiría sino” que quedaría “solamente con acto natural; porque lo sobrenatural no cabe en el modo natural ni tiene que ver en ello”¹⁰.

Para poder alcanzar ese estado de divina unión, es preciso entonces que el alma abandone su modo limitado de entender a Dios y se transforme en un modo divino. Y aunque este es únicamente el pensamiento de San Juan de la Cruz, bien podemos decir que es el mismo que se viene dando en toda la historia de la mística cristiana. Tenemos entonces que la naturaleza humana se encuentra ordenada a lo sobrenatural mediante una potencia humana que sólo Dios puede infundir. Y tenemos, también, que los seres humanos aspiran a un fin sobrenatural. Dicho fin consiste en el conocimiento y amor de Dios tal como él mismo se conoce y se ama; un fin sobrenatural consiste en participar en el conocimiento y amor divinos, y por tanto, en la felicidad divina. Ello puede verificarse en la *Subida del Monte Carmelo*¹¹ y en el *Cántico Espiritual*¹².

Ahora bien ¿Cómo conseguir ese fin sobrenatural? Lo primero que hay que tener presente es que “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios, y cómo todo lo que el entendimiento puede alcanzar, antes le sirve de impedimento que de medio, si a

⁴ Ibid., p. 39.

⁵ San Juan de la Cruz. *Subida del Monte Carmelo*. 3, 24, 2

⁶ Ibid., 3S 5, 3

⁷ Ibid., 3S 13, 1; 3S 16, 7; 3S 2, 4; 3S 11, 1.

⁸ Ibid., 3S 12, 1.

⁹ Ibid., 2S 4, 2.

¹⁰ San Juan de la Cruz. *Llama de amor viva*. 3, 34.

¹¹ 3S 27, 4

¹² A, 1, 3; B, 1, 3-5; B, 33, 1-3; B, 37, 1-2.

ello se quiere asir”¹³. Respecto a la razón, San Juan afirma que ésta sólo nos sirve para probar que Dios existe y para, después, deducir algunas características que pertenecen a Dios, por ejemplo, la inmutabilidad, la simpleza, etc. Sin embargo, ese conocimiento de Dios que se alcanza mediante la razón es un conocimiento negativo, es decir, que nos muestra lo que Dios *no* es.

Este conocimiento de lo que Dios *no* es también llamado teología negativa o apofática, es un conocimiento “que no se funda en el hecho de que Dios no posee las perfecciones a las que se refieren las negaciones, sino que las trasciende”¹⁴. Es decir, que:

Sabemos que Dios es simple, eterno, infinito, espíritu, etc., pero el contenido de esos conceptos es realmente negativo. Cuando afirmamos que Dios es simple, queremos decir que “no tiene partes”. Cuando afirmamos que Dios es eterno, significamos que Él “no está en el tiempo”, que “no tiene principio ni fin”. Cuando decimos que Dios es infinito, queremos afirmar que Él “no es finito”. Y cuando decimos que Dios es un espíritu, queremos decir que “no es cuerpo”¹⁵.

Sin embargo, se podría objetar que existen ciertos conceptos que versan sobre Dios que bien pueden ser considerados como positivos, por ejemplo, cuando decimos que Dios es bueno, misericordioso, etc. Sólo que al profundizar en ellos, obtenemos iguales resultados pues “Dios no sólo es bueno o la bondad misma, sino infinitamente bueno, lo que quiere decir que Dios es bueno y es la bondad, pero *no como nosotros la conocemos*; y lo mismo hay que afirmar de su misericordia, etc.”¹⁶. Hay que tener en claro que aunque la razón nos proporcione un conocimiento negativo de Dios, esto no quiere decir que Dios sea en sí mismo negativo, o que Dios sea la nada; este conocimiento nos muestra que Dios no es algo corpóreo, ni es objeto alguno, sino que Dios trasciende infinitamente en perfección a todos los cuerpos. El hombre, con todo y su razón, queda infinitamente distante de Dios, sin saber siquiera lo que Él es en sí.

Para poder alcanzar a Dios como fin sobrenatural, tenemos que hacer uso de un principio fundamental, aquel que afirma que los medios tienen que ser proporcionados al fin que se pretende alcanzar. San Juan de la Cruz, por ejemplo, decía que

Es, pues, de saber que, según regla de la filosofía, todos los medios han de ser proporcionados al fin, es a saber: que han de tener alguna conveniencia y semejanza con el fin, tal que baste y sea suficiente para que por ello se pueda conseguir el fin que se pretende. Pongo ejemplo: quiere uno llegar a una ciudad. Necesariamente ha de ir por el camino, que es el medio que empareja y junta con la misma

¹³ 2S 8, 1.

¹⁴ Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. p. 214.

¹⁵ Ferraro, José. *Teología de la liberación: ¿Revolucionaria o reformista?*. p. 91.

¹⁶ *Ibid.*

ciudad. Otro ejemplo: hase de juntar y unir el fuego en el madero. Es necesario que el calor, que es el medio, disponga al madero primero con tantos grados de calor, que tenga gran semejanza y proporción con el fuego. De donde, si quisiesen disponer el madero con otro medio que el propio, que es el calor, así como el aire, agua o tierra, sería imposible que el madero se pudiera unir con el fuego; así como también lo sería llegar a la ciudad si no va por el propio camino que junta con ella. De donde, para que el entendimiento se venga a unir es esta vida con Dios según se puede, necesariamente ha de tomar aquel medio que junta con Él y tiene con Él próxima semejanza¹⁷

Santo Tomás ya mucho antes, opinaba de igual manera y nos decía que “lo que existe para alcanzar un fin, debe ser proporcionado a aquel fin”¹⁸.

Huelga decir, de acuerdo a lo anterior, que si Dios es infinito y sobrenatural y es además el bien supremo y último bien, necesitamos entonces un medio de igual magnitud, es decir, un medio también sobrenatural. Este medio sobrenatural o más exactamente, medios sobrenaturales, son las virtudes teologales, las cuales deben tener por fuerza un modo sobrenatural de obrar.

Las virtudes infusas o teologales son aquellas que “nos ordenan a Dios, que es primer principio y último fin de las cosas”¹⁹. Según Santo Tomás, los preceptos de la ley (ley de los hombres) son referidos a los actos de las virtudes morales e intelectuales en general, pero en la ley divina los preceptos son hacia la fe, la esperanza y la caridad, que son los principios cuyo objeto es Dios puesto que con ellas nos dirigimos recta y directamente hacia Él. Estas virtudes “sólo Dios puede infundirlas en nosotros y no podemos conocer estas virtudes sino por la revelación divina contenida en la Sagrada Escritura”²⁰.

Retomando esta cuestión, tenemos que para Santo Tomás, una naturaleza se le puede atribuir a una realidad esencialmente, sólo que de este modo las virtudes infusas sobrepasarían la naturaleza humana; pero también nos dice que puede atribuírsele por participación. Y es precisamente de este modo que el hombre participa de la divinidad. Además de que es por dichas virtudes por las que Dios nos encamina a Él.

Por otra parte, para Santo Tomás lo que está más allá de la naturaleza del hombre se distingue de lo que es conforme a ella. Se da entonces que las virtudes morales y las intelectuales forman parte de la naturaleza humana y que las virtudes teologales *rebasan* esa naturaleza humana. Hay que hacer, por tanto, una diferencia entre las virtudes infusas que nos ordenan directamente hacia Dios y las demás virtudes humanas que tienen como fin el perfeccionamiento del entendimiento y de los apetitos, pero únicamente dentro de lo natural. Y aunque

¹⁷ 2S 8, 2

¹⁸ *Sen.* 3, d. 24, q. 1, a. 3, qa. 1, ad. 1.

¹⁹ 1-2 q. 62 a. 1.

²⁰ *Ibid.*

se pueda objetar que la sabiduría es una virtud (intelectual) que en determinado caso trata en sí sobre Dios, se puede responder que lo hace “en tanto que se ofrece a la investigación de la razón humana”²¹.

Para el hombre, tener un apetito es dirigirse de forma natural a su fin connatural y este movimiento que efectúa va de acuerdo a su fin. El entendimiento capta sólo cosas inteligibles, por ello necesita de un hábito natural, pero también hay que tener presente que la naturaleza de la voluntad sirve o basta para el orden natural al fin “ya en cuanto a la intención del fin, ya en cuanto a la conformidad con el mismo”²². Pero, y una vez lo decimos, en el orden sobrenatural ésta se muestra insuficiente y habría que asentir con Santo Tomás que “es preciso añadir un hábito sobrenatural en cuanto a una y a otra”²³.

Estas virtudes naturales tienen como fin para el hombre algo connatural lo cual puede realizarse de dos formas, según el Aquinante:

Primero, mediante la razón o la inteligencia en cuanto que contiene los primeros principios universales, que conocemos con la luz natural del entendimiento y de los que parte la razón en materia especulativa como práctica. Segundo, mediante la rectitud de la voluntad, que tiende al bien y la razón²⁴.

Sólo que aún estas dos formas, como ya vimos, son insuficientes para alcanzar a Dios, es decir, para alcanzar un orden sobrenatural, pues el Apóstol afirma “cosas que el ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman” (I. Cor. 2, 9). Por tanto, la inteligencia como la voluntad necesita una *ayuda* sobrenatural que las lleve a un fin también sobrenatural. Citaré a Santo Tomás en lo que respecta a esa ayuda que Dios da a los hombres para poder alcanzarle:

Primeramente, respecto al entendimiento, el hombre necesita ciertos principios sobrenaturales que son conocidos mediante una luz divina; y de éstas son las cosas que hay que creer, y de ellas se ocupa la fe. –en segundo lugar, la voluntad se ordena a ese fin sobrenatural, ya en cuanto al movimiento de intención, que tiende a ese fin como una cosa posible de obtener- esto pertenece a la esperanza-, ya en cuanto a una cierta unión espiritual por la que la voluntad en cierto modo se transforma con ese fin- y esto pertenece a la caridad²⁵-.

Como punto final de la cuestión tratada sobre la diferencia entre el orden natural y el sobrenatural, tenemos que si las operaciones de las virtudes teologales son proporcionadas a nuestro fin sobrenatural, entonces no pueden tener un modo humano de obrar en el sentido de identificarse con nuestro modo

²¹ 1-2 q. 62 a.3.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

normal de operar, el cual se da a través de imágenes, conceptos, raciocinios, etc. El modo humano de obrar, en este sentido, sólo nos puede disponer para la operación de las virtudes infusas; la operación de éstas, tiene que ser realizada en nosotros directamente por Dios.

Queda, sin embargo, hacer una última aclaración. La contemplación infusa, es decir, las operaciones de las virtudes teologales, consisten en una participación del amor de Dios en esta vida como un preludeo (y hasta como una preparación) para participar de dicho amor divino en la otra vida. Por lo tanto, sus operaciones no deben ser confundidas con las que son propiamente humanas.

Habiendo ya revisado este aspecto de la mística cristiana, el cual nos servirá de marco de referencia para situar el lugar exacto en donde deba insertarse el pensamiento de Miguel de Molinos, debemos comenzar ahora a adentrarnos en la problemática específica de la España del siglo XVII y en el contexto histórico que le tocó vivir a este místico español.

Aunque es en el siglo XII donde empieza a darse un interés más profundo por la mística cristiana, es sin embargo hasta el siglo XV cuando ésta toma el sentido de experiencia directa y pasiva de Dios; y es en el siglo XVI cuando se lleva a cabo una renovación profunda de la mística. Sobra decir que en el siglo XVI, también llamado Siglo de Oro, tres son los espirituales más importantes: Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Es también un periodo de gran auge material, político e intelectual, donde España puede competir con países económicamente desarrollados, como Francia, Italia e Inglaterra. Lo más significativo de este desarrollo intelectual se muestra, según Santiago Otero, en la creación de las llamadas Universidades, en donde lo más importante eran los estudios humanísticos. La religión no podía ser ajena a este desarrollo, “franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas rivalizaron en formación teológica y en formación humanística”²⁶.

De acuerdo a Santiago Otero, el sentimiento religioso en esa época es violentamente contrastante. Este autor nos dice que:

Los ejemplos de una vida religiosa ferviente y ortodoxa son, durante la baja edad media, numerosísimos y evidentes. Aparte de las manifestaciones de marcada significación cultural y religiosa a la vez, de la peregrinación a Santiago de Compostela y de las expresiones frecuentes de devoción popular a la Virgen María, no puede olvidarse que España fue la patria de Domingo de Guzmán (1170-1221); que todas las ordenes religiosas, incluidos los religiosos contemplativos, como cistercienses y cartujos, disponen de numerosos monasterios; que las órdenes militares surgen ante la proximidad peligrosa del Islam, que los religiosos mercedarios y trinitarios tienen la misión especial de rescatar a los cristianos cautivos, y que los religiosos

²⁶ Santiago Otero, Horacio. *La Mística hispana en los siglos XVI y XVII*. En *Mística, Pensamiento y Cultura*. p. 214.

mendicantes, surgidos en los comienzos del siglo XIII como grupos de renovación espiritual y cultural, quedaban definitivamente instalados en la península²⁷.

Entre los factores que condicionan el desarrollo de la espiritualidad en la Edad de Oro, se encuentra la reforma moral y religiosa que trae consigo un desarrollo de la literatura espiritual, consolidándose la reforma católica. Esta nueva vitalidad hace aparecer

reformadores, misioneros y apóstoles, contemplativos o simples conversos [...], la enseñanza de la doctrina cristiana al pueblo fiel, realizada por medio de los catecismos, de la lectura de la Escritura y de la predicación [...]; devociones, a través fundamentalmente de la práctica de la comunión frecuente y de la esclavitud mariana, las dos devociones más significativas en aquel momento²⁸.

Pero al parecer, el factor más importante en el siglo XVI es la reforma que se da en el interior de las diversas órdenes religiosas: “la de los benedictinos de la observancia, la reforma de la orden dominicana, la de los franciscanos, la de los ermitaños de San Agustín, la del Carmelo”²⁹.

No que hay que olvidar tampoco a los Jesuitas, que aunque pueda considerarse una orden relativamente nueva (fundada en 1540), la influencia que tiene es bastante importante. Podemos afirmar entonces, junto con Santiago Otero, que es en dicho siglo cuando en Europa, la espiritualidad alcanza el *summum*.

Sólo que este desarrollo espiritual trae consigo el surgimiento del movimiento de los llamados alumbrados o iluminados, que también eran conocidos como “recogidos, perfectos, congregados ó dejados”³⁰. Estos grupos de pseudo-espirituales fueron considerados como herejes, precisamente por los medios que utilizaban para transitar hacia la unión con Dios. Según Santiago Otero, este grupo era una réplica española de la herejía protestante en otros países europeos; este movimiento de los iluminados jugó un papel de suma importancia en la espiritualidad del siglo XVI y XVII.

Basándonos para este punto en el artículo de Santiago Otero *La mística hispana en los siglos XVI Y XVII*; tenemos que los iluminados surgen a principios del siglo XVI (éste autor lo sitúa en el año 1512) con la aparición de un tal Fray Melchor. Aunque también los judíos conversos tuvieron mucho que ver con la doctrina de los iluminados. Así, como cita Marcel Bataillon “el iluminismo, que será el enemigo íntimo de la ortodoxia española durante todo el siglo XVI, no es

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid. p. 215.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

monopolio de los conversos, pero tiene entre ellos algunos de sus más activos propagadores”³¹.

El iluminismo era en sus inicios un movimiento reformista que tenía por meta “reformular la Iglesia, regentando uno de ellos la cátedra de Roma y dejando para una de sus beatas, Francisca Hernández, la tarea de enmendar la Biblia”³². En su surgimiento, los iluminados conforman tres grupos: el primero es de aquellos que predicaban una renovación a través del “recogimiento”; otro es aquel que sigue la doctrina del “dejamiento”; y por último se encuentra un grupo en el que se permiten ciertas prácticas sexuales. A éste último grupo casi ningún estudioso hace referencia.

Respecto a la práctica del recogimiento, lo único que se puede concretar es lo que se conoce a través de la obra de Francisco de Osuna, *El tercer abecedario*, obra que aunque trata concretamente de la espiritualidad franciscana, no refleja la práctica ni la doctrina del recogimiento iluminista. De lo que sí habla Osuna es de una “oración espiritual del Recogimiento”, la cual nos lleva al tercer grado de silencio, que es ese “no pensar nada” que es en realidad “pensar todo”, puesto que el alma está rodeada de toda claridad.

El recogimiento es entonces, en palabras de Pilar Moreno

Un camino universal, un arte general de amar a Dios y de unirse con Él, que implican una nueva experiencia, un sistema y forma de hablar propios, a través del recogimiento de las potencias –memoria, entendimiento y voluntad- reducidas al máximo hasta llegar a la más radical unidad del ser del hombre³³

Esta obra bien puede considerarse como el parte aguas en la espiritualidad del siglo XVI. Pero también es cierto que una obra de grandes proporciones resulta también contraproducente para aquellos que no están lo suficientemente preparados, para aquellos que están menos instruidos. Y esto es evidente puesto que en la doctrina de los iluminados “se exagera no poco y se llega a conclusiones a las que lógicamente no conduce la doctrina espiritual del «recogimiento», tal como ésta se conserva en la citada obra de Francisco de Osuna, el *Tercer abecedario*”³⁴.

Cabe destacar que la doctrina del “recogimiento” expuesta por Osuna, nunca fue condenada por la Inquisición y sirvió de inspiración tanto para Teresa de Jesús como para Juan de Ávila.

El “dejamiento” sí merece una connotación negativa. Según Santiago Otero, es Pedro Ruiz de Alcaraz, un hombre de origen judío, uno de los más activos

³¹ Apud. Santiago Otero, Horacio. *Ibid.*, p. 216.

³² *Ibid.*

³³ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 139.

³⁴ Santiago Otero, Horacio. *Ibid.*, p. 217.

propagandistas del “dejamiento”; entre sus tesis estaba la de que “el hombre, al realizar sus decisiones, se hace reo de culpabilidad ya que prefiere su voluntad a la de Dios; en consecuencia, necesariamente peca”³⁵. Ésta tesis pesimista da pauta a la reforma iluminista que es, por el contrario, excesivamente optimista. El que logra abandonarse o “dejarse a Dios” ha conseguido todo. En palabras de Santiago Otero:

Este someterse a la acción divina no es, en la mente de los “alumbrados”, la sujeción racional del hombre a su creador, ni es tampoco el “recogimiento” en su grado más perfecto que recomienda el *Tercer abecedario* de Osuna; es un sometimiento que implica la destrucción de la espontaneidad o libertad del hombre y que conduce a un quietismo nihilista –meta y aspiración suprema, según ellos, de la espiritualidad cristiana-, el cual se consigue por medio del “dejamiento”. Consecuencia lógica para los “alumbrados” es afirmar la impecabilidad en aquellos que se han abandonado a Dios. Alcaraz lo afirma con los siguientes términos: “...que se dejen a este amor a dios, que ordena la persona de tal manera, que no puede pecar mortal ni venialmente”. De este modo los “alumbrados” hicieron de la piedad tradicional una mística al alcance de todos; al alcance también del pecador, que no debía perder tiempo en llorar su pecado ya que la misericordia de Dios más ama, y prefiere, a quién más tiene que perdonar³⁶.

Los “dejados” al estar abandonados a Dios, despreciaban cualquier tipo de prácticas exteriores, por considerarlas innecesarias. La confesión no era, por lo tanto, practicada por ellos, pues pensaban que “si peca el que se ha “dejado” o abandonado es porque Dios tiene bien a permitirlo”³⁷. Además de que los “alumbrados”

mantenían tendencias antimonásticas tratando de impedir que los fieles se hicieran religiosos. Hay, por otra parte, en estas espirituales expresiones que contradicen abiertamente las creencias cristianas tales como negar la existencia del infierno, la omnipotencia de Dios, la necesidad de la confesión, o afirmar, por el contrario, la encarnación del Padre, la impecabilidad, etc.³⁸

Para Santiago Otero, el movimiento iluminista

Influenciado [...] por los místicos nórdicos bajomedievales, condicionado por el judaísmo y el islamismo –tan enraizados en la cultura religiosa hispana-, favorecido por la presencia en España del erasmismo espiritual, determinado por diversos condicionamientos ambientales, tuvo amplia difusión e influencia³⁹.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid. p. 217-218

³⁷ Ibid. p. 218

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. p. 219

Por ello no hay que dudar que coexista con las grandes doctrinas místicas de los siglos XVI y XVII. Y tampoco hay que dejar de lado que en la historia de la mística debe tomarse en cuenta este movimiento pseudo espiritual que se desarrolló tan a la par de la mística, tanto que Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Jesús y Juan de Ávila fueron acusados en cierto momento, de comulgar ideas iluministas.

Como ya se vio antes, todo el siglo XVI es dominado por el pensamiento que se desarrolla en el Carmelo reformado con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Ambos reformadores elevando la espiritualidad a un grado de conocimiento que se opera en la fe, en las virtudes teologales o infusas y en los dones del Espíritu Santo y no en las gracias actuales extraordinarias (visiones, profecías, etc.). Cabe aclarar que el pensamiento místico de estos santos tiene como base la inspiración de San Agustín y Santo Tomás que consistía en que el hombre realizara en él mismo el llamado de Dios y se abriera a la contemplación infusa. Esto es lo esencial en la mística del siglo XVI.

Para Santiago Otero todo el siglo XVII es de una espiritualidad preponderantemente francesa y los místicos posteriores a San Juan de la Cruz y a Santa Teresa “completan la descripción hecha por Teresa de Jesús sobre los grados de la oración, introduciendo consideraciones acerca de las noches purificadoras de San Juan de la Cruz e intensificando el análisis de la noción de contemplación con el fin de justificar una contemplación activa o adquirida, a demás de la pasiva o infusa”⁴⁰.

Es en el siglo XVII cuando la mística “abarca el conjunto de la vida espiritual desde sus comienzos hasta llegar a la noción de contemplación en su formulación más perfecta”⁴¹. Lo cual quiere decir que es hasta este siglo que se logra una visión unitaria y estructurada de la mística. Además de que “una de las características de los tratados de esa época es la importancia otorgada al esquema de las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva, que en algunos casos al menos parece equivaler a los tres estados de la vida espiritual: la de los incipientes, de los que progresan y de los perfectos”⁴².

A mediados del siglo XVII todo el pensamiento espiritual gira entorno a la idea de la contemplación. Y a finales de este siglo se da el conflicto propiciado por un creciente deterioro espiritual; para Santiago Otero “cabría pensar que fue la evolución misma de la mística lo que condujo a su disolución en quietismo”⁴³.

Pero lo más importante al parecer para que se diera este deterioro en la mística cristiana es que la contemplación infusa comienza a atribuírsele a gracias actuales extraordinarias y a procesos meramente humanos en lugar de enraizarla

⁴⁰ Ibid., p. 222.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. p. 223.

en la fe infusa. Problema que se venía dando desde un siglo anterior y que revisamos al principio de este capítulo.

Este problema de tratar las virtudes infusas con un correspondiente modo humano de operar conduce al quietismo, “al no saber valorar los signos que distinguen la quietud del verdadero contemplativo de la quietud “quietista” que se llegó a la disolución de la mística”⁴⁴.

Es en este contexto y con esta problemática que se desarrolla y se condena a Miguel de Molinos debido a doctrinas supuestamente quietistas. De ahí la necesidad de examinar el concepto, o los conceptos de quietismo.

⁴⁴ Ibid. p. 224.

CAPÍTULO III EL QUIETISMO

“El quietismo es una especie de herejía mística que puede presentarse bajo diversas formas y que no siempre es fácil de distinguir de la auténtica mística”¹. Esto es cierto sólo desde un ángulo: se complica el distinguir quietismo de mística para aquellos que no han entendido el proceso que implican las tres vías espirituales. Para quien tiene presente que la mística es la realización consistente primero en un estado purgativo, después en uno iluminativo, para culminar finalmente en un estado unitivo, este “enredo” doctrinal se convierte sólo en un morboso furor de razonamiento escatológico.

La mayoría de los textos revisados sobre el quietismo concuerdan en presentarlo como un estado de contemplación pura y aniquilamiento. Sólo que en este desvío espiritual estas tendencias se exageraron grandemente, pues mientras que los genuinos místicos habían restringido la oración “pasiva” en la que ya no actúan el entendimiento y la voluntad humanas, a los más elevados grados de la vida mística, los quietistas defendían que este tipo de oración tenían que practicarla desde un principio todos los cristianos devotos.

De acuerdo con el quietismo, el creyente tenía que suprimir todos los pensamientos, todas las consideraciones de cualquier tipo que fueran, cualquier imagen mental, hasta la de Cristo; más aún, no habría que hacer ningún esfuerzo consciente hacia la virtud. Todo consistía en «vaciar» completamente el alma e ingresar en una especie de contemplación, de recogimiento interior y de quietud perfecta. Este acto de «autoaniquilación» era totalmente suficiente para unirse con Dios. En esta quietud, adquirida humanamente, se permanecía como estado perfecto, a tal grado que “muchos quietistas defendían que en este estado hasta lo que era pecado en otros dejaba de serlo en ellos”².

En su *Historia de los quietistas*, Montalvo nos dice que en “en el año de 42 comenzó a sentirse en Italia la suave secta de *espirituales ciegos o de pura fe*, que a ojos cerrados caminaban (según ellos decían) seguros a la gloria; y como se intitulaba *de fe* su doctrina, pretendieron sus autores aquilatarla en la piedra fundamental de la metrópoli de la Iglesia”³. Entre los defensores de esta nueva práctica espiritual, Montalvo menciona a Sor Filotea; a Francisco Malaval “clérigo ciego, de nación francés, que por falta de los ojos corporales quiso fijar los de la mente con una simple vista de fe en la impenetrable esencia de Dios”⁴; a Miguel de Molinos, a quien llama “sujeto de pocas letras y de ordinarias costumbres, cuya ceguedad dependía de su afectada virtud y perfecta simulación”, agregando del aragonés el hecho de que “dio a la prensa un libro intitulado *Guía Espiritual* con

¹ Graef, Hilda. *Historia de la mística*. p. 321.

² *Ibid.*, p. 321-322.

³ Montalvo, Francisco Antonio. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 174.

⁴ *Ibid.*

que, siendo los ciegos sus autores, mejor se pudiera llamar *Espiritual Precipicio*⁵; y finalmente, el Monseñor Petrucci, obispo de Iesi.

Continuando con lo escrito por el monje Montalvo, tenemos que dichos defensores del nuevo modo de orar, sostenían “que la oración vocal era de ningún valor. Que quien no ejercitaba la oración mental, no podía salvarse. Que en dicha oración mental no era necesario pensar en otra cosa que en Dios. Que no era menester oír misa, ayunar, hacer penitencia y otras obras meritorias”⁶.

En una carta citada por Montalvo del Cardenal Caraccioli, arzobispo de Nápoles al Papa, se muestra con mayor claridad la postura quietista y sus supuestos ejercicios espirituales:

De algún tiempo a esta parte, Beatísimo Padre, en Nápoles, y según entiendo en otras provincias de este Reino, se han introducido en muchas personas el frecuente uso de la oración pasiva que llaman de *pura fe* y de *quietud*. Pónense estos tales (que van adquiriendo el nombre de quietistas) en forma humilde de orar, más no rezan oraciones vocales ni meditan, sino están en suma quietud y silencio, mudos y como muertos. Y porque pretenden que hacen oración meramente *pasiva*, se esfuerzan de arrojar del todo de la mente y de los ojos del cuerpo cualquier materia de meditar, y disponiéndose como ellos dicen, a las luces de las divinas influencias que esperan del cielo. Y sin observar las reglas y métodos, y sin las prudentes preparaciones de puntos y lecciones espirituales, que, con especialidad a los principios, suelen imponer los maestros místicos para la meditación; y sin atender a examinar con la luz de la consideración los propios defectos, pasiones e imperfecciones para enmendarse, presumen por sí mismos subir a aquel sublime grado de oración pasiva de contemplación, que Dios por su liberal gracia concede a quien quiere. Finalmente, sin ejercitarse en la vía purgativa, se figuran poder entrar con sus propias fuerzas en la contemplativa; no advirtiéndolo que autores antiguos y modernos que tratan de esta materia, enseñan que la oración pasiva y de quietud es para aquellas personas que tienen mortificadas las pasiones y que ya han aprovechado mucho en la oración⁷

«Yo soy nada, Dios es todo, y estoy de esta manera abandonada, porque le gusta a Dios». Es la fórmula común utilizada por los quietistas, en este caso por una mujer de la cual se habla en la anterior carta.

Es a partir de este documento que los adeptos a esa “nueva forma de orar” se les llamo quietistas, quienes además de negar la oración vocal por afirmar que “estar muertos en la presencia de Dios, y que estas cosas exteriores no les sirven de nada”, también practicaban la negación de imágenes sagradas:

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 177.

⁷ Ibid., p.186.

Aunque sean de Cristo N.S., procuran rehuirlas moviendo la cabeza y afirmando que los separan de Dios. Y este tal movimiento de cabeza (que mueve a risa) lo hacen también al tiempo de comulgar públicamente, diciendo que, aún en aquel acto, se debe abstraer y retraer de Cristo, para pensar puramente en Dios. Han llegado a tanta ceguedad, que se ha conocido quien ha vuelto la imagen de un crucifijo, lo de arriba abajo, diciendo, que le impedía la unión con Dios, y le distraía de contemplarlo. Otros viven con tal empeño, que creen son luces e inspiraciones de Dios los pensamientos que les ministra la mente en aquel acto de oración muda y de quietud; y que como resplandores celestiales no están sujetos a las leyes; por lo cual presumen que les son lícitas todas las cosas que en la oración se les ofrecen [...] otros no rezan el Santo Rosario, ni hacen la señal de la cruz, respondiendo que no pueden ni quieren hacerlo⁸.

La actitud de estos nuevos “espirituales” puede resumirse en la siguiente cita:

Condenan la oración vocal y la meditación y gustan de estar mudos en suma quietud y silencio y como muertos excluyen cualquier género de consideraciones, reglas, métodos y lecturas, para esperarlo todo de las divinas influencias; pretenden subir a sublimes grados de oración, desatendiendo los propios defectos, pasiones e imperfecciones. La oración vocal, las imágenes, la confesión, quedan desterradas. Todas las sugerencias de su mente las creen luces divinas. Piensan no estar sujetos a leyes y que les es lícito poner en práctica cuanto se les ocurre en la oración⁹

El tema central de quietismo se basa en la oración de quietud. Tal como lo muestran las anteriores citas, el verdadero problema no es el desprecio por las obras exteriores, entendidas como ascéticas. El problema de fondo, tanto en los alumbrados como en los quietistas, es la eliminación de la oralidad, lo que desemboca inevitablemente en la absoluta indiferencia por todo lo relacionado con el “mundo exterior”.

No es de extrañar que la diferencia entre mística y ciertas desviaciones espirituales, concretamente el alumbradismo y el quietismo, sea precisamente la distinción entre meditación y contemplación. Varios son los investigadores que asemejan el cuerpo doctrinal de ambos movimientos. Pedro Sainz Rodríguez afirma que así “...como en el siglo XVI existe un problema que flota sobre la vida espiritual, el de los alumbrados, así en el siglo XVII existe otro que todo lo domina y complica: el del quietismo. En el fondo viene a ser la misma cuestión moral, aunque se modifiquen los fundamentos doctrinales”¹⁰. Para Melquiades Andrés, el quietismo “parece la última manifestación del perfectismo y del alumbradismo, o,

⁸ Ibid., p. 187.

⁹ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 48-49.

¹⁰ Sainz Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. p. 115.

dicho de otro modo, de mala inteligencia de la verdadera mística”¹¹. Además de agregar que “el quietismo no es estrictamente una manifestación del alumbradismo, pero se le acerca”¹². De la misma opinión es Claudio Lendinez, para quien entre el quietismo y los alumbrados “existe una cuestión, un tema que es central y que vincula estrechamente, es decir, doctrinalmente, las distintas heterodoxias: la *oración*. La historia del radicalismo de la oración mental en la espiritualidad española es la misma historia de los alumbrados y de los quietistas”¹³.

Es, sin embargo, Eulogio Pacho quien de forma más clara acepta la relación doctrinal entre estas dos desviaciones místicas: “Prequietismo y quietismo no son otra cosa que una de tantas manifestaciones históricas del iluminismo místico. No significan una prolongación o continuidad histórica de las precedentes. Se trata, más bien, de la repetición de fenómenos religiosos similares en contextos parecidos”¹⁴.

Y es que el “quietismo no son sólo doctrinas, sino todo un ambiente que gana personas, grupos, conventos, etc., con unos resultados más o menos tangibles”¹⁵. Es claro que dicho ambiente no surge espontáneamente y que el caldo de cultivo para su nacimiento lo otorga precisamente “la pervivencia de los alumbrados y su florecimiento en Francia e Italia, basada en el deseo de perfección y en la lectura y mala inteligencia de los libros místicos, especialmente españoles”¹⁶.

Una «mala inteligencia» sobre «buenas doctrinas», escribe Melquiades Andrés, es lo que provoca la democratización, por toda Europa –principalmente Francia e Italia-, de los manuales sobre oración mental y contemplación. Según este mismo autor

Los *Directorios* de los *Ejercicios* ignacianos recomiendan la meditación; la mayoría de los tratados aceptan la línea de la contemplación adquirida e infusa. Surgieron por toda Europa centros especiales de irradiación y partidarios entusiastas. Una de las formas más características de la línea contemplativa es la oración de quietud, de unión, de desposorio, de matrimonio espiritual, de todo aquello que destaca el silencio de las potencias, la pasividad en la recepción del don de Dios¹⁷.

Teóricamente no habría gran problema, pero cuando esto lleva a una vivencia exagerada, es decir, cuando la expresión de estos aspectos se radicaliza de forma negativa, recibe el nombre de prequietismo y quietismo.

¹¹ Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. p. 451.

¹² *Ibid.*, p. 461.

¹³ Lendinez, Claudio. *Miguel de Molinos: Guía Espiritual, precedida de treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. p. 38.

¹⁴ Pacho, Eulogio. *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁵ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 45.

¹⁶ Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. p. 450-451.

¹⁷ *Ibid.*, p. 450.

Así sucedió en la crisis de la mística española de 1530 a 1560, según Melquiades Andrés. Ello nos lleva a entender el por qué fueron denunciados al Santo Oficio Santa Teresa, San Juan de la Cruz, Antonio Sobrino, Antonio Rojas, Falconi, Gregorio López, el Cardenal Petrucci, Madame Guyon, el padre Lacombe, etc. Y es que a partir de las grandes doctrinas contemplativas del siglo XVI (especialmente las de Santa Teresa y San Juan de la Cruz) “se formó un clima religioso sobrecargado de preocupaciones y ansiedades contemplativas. Esa atmósfera saturada de resonancias místicas ha dado en llamarse prequietismo”¹⁸.

EL QUIETISMO EN ESPAÑA.

Melquiades Andrés ubica el prequietismo español en Valencia¹⁹, aunque los místicos valencianos siguen una línea mística tradicional: contemplación infusa, unión con Dios, matrimonio espiritual, etc. El místico valenciano más importante del siglo XVII es Antonio Sobrino, quien practica la vía del recogimiento. Tan era plenamente aceptada su doctrina vertida en *Vida Espiritual y perfección cristiana*, como su propia vida, que es hasta la llegada del arzobispo Isidoro Aliaga (1648) que no se aprueba la edición en Castilla, por considerar “peligrosa la lectura de una refutación del perfectismo renano flamenco”²⁰.

Pero no sólo se encuadra en la más plena ortodoxia Sobrino, también lo hacen todos los demás autores espirituales valencianos: San Juan de Ribera, Fonseca, José Simón, Gracian de la Madre de Dios, Antonio Pascual, Jerónimo Planes, Simón Pallarés, Alonso Pastor, Albiñano, Martín Jordán, Falconi, Alonso Pastor, Antonio de Panes, Pablo Cenedo y Remigio Chozas²¹. Todos estos autores reflejan el ambiente y las corrientes espirituales que se respiraban en Valencia, y todos ellos “se centran en la unión con Dios a través de la meditación y la contemplación. Abundan temas colaterales, como la comunión frecuente, la oscuridad de la fe, la esclavitud mariana, el discernimiento de espíritus, la inefabilidad de la experiencia de Dios”²².

En realidad no existió prequietismo en Valencia, y los casos de alumbrados son pocos. De acuerdo con los procesos inquisitoriales, estos aislados casos se centraban “casi siempre de modo total, o al menos parcial, en abusos sexuales. La Inquisición considera a estos procesados como ilusos, temerarios, deshonestos, sospechosos, alumbrados y perfectistas”²³, jamás como quietistas. No podían

¹⁸ Pacho, Eulogio. *Op. Cit.*, p. 87.

¹⁹ No hay que olvidar que Molinos vivió en Valencia de 1646 a 1662, antes de residir en Roma.

²⁰ Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. p. 457.

²¹ Autores todos ellos revisados por Melquiades Andrés, y que habían publicado sus obras entre los años de 1605 y 1675, año de la publicación de la *Guía Espiritual* de Molinos.

²² Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. p. 456.

²³ *Ibid.*, p. 457.

juzgarlos así, pues se empieza a hablar de quietismo, propiamente en España, hasta después de la publicación de la *Guía Espiritual* de Molinos.

Según Montalvo, “desde el año de 1675, en que se profano en Roma la pureza de la lengua castellana con la traducción de la *Guía Espiritual*, comenzó a extenderse en España, entre la ceniza de los alumbrados en el infernal fuego de Molinos”²⁴, es decir, la secta de los quietistas. La obra de Molinos se difundió en Sevilla “entre mujeres livianas y confesores idiotas”, con tanta rapidez que, “para que se hiciesen más plausibles las que compendaban esta nueva práctica de espíritu, se facilitó otra impresión sobreescrita con el nombre de Roma, y autorizada con los graves pareceres de los que la aprobaron”²⁵. El que patrocinaba la *Guía* en España era el arzobispo recién llegado a Sevilla de Palermo, Jaime Palafox y Mendoza, quien editó la *Guía* en el año de 1685 con un elocuente prólogo donde habla de las “admirables cualidades” de Molinos y confesaba que el libro había “iluminado fuertemente las tinieblas de su ignorancia y fogueado su tibieza”²⁶. Siendo también éste mismo personaje quien se encargó de la difusión de la obra en conventos.

La edición de 1685 coincidía con la desgracia de Molinos, pues éste era apresado por la Inquisición romana en julio de ese año. Eso provoca que la Santa Inquisición frene la edición del libro. Sin embargo, el entusiasmo irreprimible de Palafox por la *Guía* no se vino abajo, y “en una plática que hizo en San Salvador, con el libro de la Noche Oscura de San Juan de la Cruz en una mano y la *Guía* de Molinos en la boca, acciono bien y predicó mal”²⁷. De cualquier manera, nada impidió que “los inquisidores sevillanos cumplieran fielmente la orden y leyeran en la catedral el edicto que mandaba recoger y prohibir la obra de Molinos”²⁸.

Lo cierto es que el molinosismo se extendía, pero no como lo habría querido Molinos, pues también es cierto que incorrectas interpretaciones provenientes de “las misiones populares patrocinadas por el arzobispo fueron la ocasión externa de cierta semejanza quietista”²⁹, es decir, que los predicadores de la *Guía* inculcaban ideas erróneas y extrañas a ésta. No puede negarse que “el brote quietista prendió con fuerza en monasterios y en grupos de mujeres”³⁰.

Es de imaginar lo que esto provocó. Los tribunales de Zaragoza, Sicilia, Sevilla, Toledo y el Tribunal Supremo se ocuparon del asunto. Lo más impresionante es que en las sesiones de dichos tribunales, varias proposiciones delatadas de la *Guía* se consideraran como «doctrina corriente», incluso el

²⁴ Montalvo, Francisco Antonio. *Historia de los quietistas*. en *Molinosiana*. p. 288.

²⁵ Ibid.

²⁶ Tellechea, José Ignacio. *El arzobispo Don Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía espiritual de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 309.

²⁷ Montalvo, Francisco Antonio. *Historia de los quietistas*. en *Molinosiana*. p. 293.

²⁸ Tellechea, José Ignacio. *El arzobispo Don Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía espiritual de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 310.

²⁹ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 519.

³⁰ Ibid.

dominico fray Alejo de Foronda, catedrático de la Universidad de Santiago, se muestra como defensor decidido de la *Guía*, sosteniendo que “no contiene, a su parecer, proposición ninguna que tenga calidad de oficio”³¹.

Por supuesto que una sola defensa no pudo con la mayoría, y la *Guía* fue condenada dos años antes que lo fuera en Roma. Es de notar que la sentencia es menos perniciosa en España que en Roma: el libro era prohibido *in totum*

Por contener doctrinas peligrosas, proposiciones malsonantes, *piarum aurium* ofensivas, *sapientes haeresim* y alguna errónea y, por lo general, ser un libro peligroso por estar en lengua vulgar para las personas ignorantes, aunque deseen entrar en la vida espiritual; y no corresponder el título del libro al asunto de él, pues, dando en él documentos sobre la vida contemplativa y unitiva, se llama *Guía Espiritual*, que contiene todas las tres vías: purgativa, iluminativa y unitiva, y da ocasión para que el que quiere entrar en el camino del espíritu piense que con sólo la unitiva, sin emplear las demás, puede conseguir su deseo, que, según lo regular, es error³².

El hecho de que la *Guía* fuese prohibida por los inquisidores sevillanos, origina que aparezcan algunas «apologías» en defensa de la obra del aragonés. Baste decir que esas apologías habían sido impresas por orden del arzobispo Palafox y ciertos personajes que apoyan la doctrina molinosista. Una de estas obras defensoras se imprime en el año de 1685 y llevaba por título *Respuesta a unos errores...* Y es precisamente con ella que continuaba la polémica a favor de Molinos. Sólo que un año más tarde se censuraba por haberse “impreso ilegalmente, sin lugar, fecha y autor” además de “ser injuriosa al Santo Oficio” y ensalzar a Molinos como “varón insigne, ilustrado y maestro de la fe”³³.

Nuevamente es de notar la discrepancia de fray Alejo de Foronda, la cual no sirvió para que el libro fuese prohibido. De igual manera fue prohibido el Prólogo a su edición de la *Guía* del Arzobispo de Sevilla, Palafox, y el libro sobre la comunión frecuente de Molinos.

Tellechea señala que la “represión tomó un nuevo cariz cuando fueron apresados el Dr. Francisco de Lasarte y D. Antonio de Pazos”³⁴, “protagonistas de los actos de misión que duraban tres horas, donde inculcaban acerca de la oración ideas netamente molinosistas”³⁵. Aunque también fueron protagonistas del nuevo brote “quietista” Bustos, Chavero y Jerónimo Timonel, los cuales fueron condenados al igual que muchos otros. Tellechea nos dice que “muchos de los inculcados notables eran servidores y familiares del Arzobispo. Alguno de ellos

³¹ Ibid., p. 517.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Tellechea, José Ignacio. *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVII*. En *Molinosiana*. p. 287.

³⁵ Ibid., p. 286.

murió en la cárcel. Otros padecieron penas de confinamiento y destierro, amén de privárseles de toda actuación en conventos”³⁶.

Sin embargo, la situación dio el giro más drástico cuando Molinos fue solemnemente condenado en Roma dos años más tarde, en 1687. Este hecho provoca que la actitud promolinosista del Arzobispo Palafox se tornara insostenible: envía al Papa una *carta pastoral* donde se retracta de haber caído en los “detestables errores y abominables delitos del pérfido Molinos”³⁷, a quien tacha de “hijo de la maldad y perdición”, de “infernual monstruo”, “engañoso ministro del demonio”, “horroroso sujeto”, “infeliz iluso”, “pérfido”, “miserable”; además de tratar su doctrina de “diabólico engaño”, “pestilente contagio”, “falsedad diabólica”, compuesta por “artificiosas máximas” y de proceder con “infernual disimulo” y “abominables torpezas”³⁸.

Empero, no es de sorprender la actitud del Arzobispo, pues si antes de la condena se desmedía en dorados ditirambos, después de esta, su posición se veía bastante afectada y lo lógico era condenar los “errores de Molinos”, cuya maldad sí lo descubrió por la condenación papal. Lo que si es de hacer notar es que si en la citada *carta pastoral*, el Arzobispo ataca despiadadamente tanto la doctrina como la imagen del aragonés, por haber sido “engañado” de la “perfecta hipocresía” del maestro, no renuncia ni siquiera un poco contra todo lo que podía aparecer como vinculado a la significación de Molinos, es decir, que Palafox no se deja arrastrar por el miedo que provocó el proceso inquisitorial.

Es interesante la postura del Arzobispo, quien reconoce su engaño y sus implicaciones promolinosistas, pero jamás niega la validez de la teología mística, de la contemplación infusa y del proceso místico, protegiéndose para ello con San Juan de la Cruz. En realidad, Palafox defiende la oración mental como el único medio adecuado en la vida espiritual, y según él, como dato central de la vida de la Iglesia; y no la reduce a una cuestión teórica apta sólo para mantener polémicas eruditas. ¿No es esto lo que también deseaba Molinos?

Si seguimos el razonamiento de Tellechea, tenemos que

la adhesión (de Palafox) a la doctrina de Molinos, ha de ser interpretada a la luz de la exposición personal de principios, que explica y aclara suficientemente el grado y la razón de sus sucesivas identificaciones y

³⁶ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 519.

³⁷ Tellechea, José Ignacio. *La palinodia del Arzobispo Don Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*. En *Molinosiana*. p. 382.

³⁸ Todos estos estremecedores conceptos aparecen en la citada carta de Palafox, que publica Tellechea en su obra *Molinosiana*, p. 381-409. Y que lleva por título: *Carta pastoral. D. Jaime Palafox y Cardona, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de Sevilla del Consejo de su Majestad, etc., a todos sus amados hijos los fieles de la ciudad y arzobispado, salud en nuestro Señor Jesucristo, que es verdadera salud*.

aversión respecto a Molinos y la densidad y solidez de ideas que le eran muy propias”³⁹.

Tras la sentencia en Roma, la Suprema Inquisición española mandó publicar las 68 proposiciones condenadas. Lo cual no impidió que brotaran nuevas defensas a Molinos. La primera de ellas fue la del cura de San Ginés –Don José Martínez de las Casas-, en Madrid, quien saca a la luz un librito titulado *La verdad en su centro*. En dicha obra, cuyo verdadero afán es la divulgación y traducción de las proposiciones condenadas, refuta de manera muy sencilla las interpretaciones de la Inquisición romana. Como cabría esperar, el Santo Tribunal secuestro el libro e impidió su publicación argumentando que: “tiene más fuerza y autoridad la misma prohibición y porque el mismo decreto de su Santidad da a entender que estas proposiciones y doctrinas no se controvertan y que se sepulse su memoria y la de su autor”⁴⁰.

Eso se terminó pasados unos años, pues en 1691, aparecen los *Discursos filosóficos, teológicos, morales y místicos contra las proposiciones del Dr. Miguel de Molinos*, de Francisco Barambio; en 1698 ve a la luz *Triumphos de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos*, del dominico Francisco Posadas. En el siglo XVIII aparecen los *Desengaños místicos*, del franciscano Antonio Arbiol; las *Quodlibeta D. Thomae... ad mysticas doctrinas applicata* y la obra en cinco tomos, del oratoriano Vicente Calatayud, *Divus Thomas* y su *Opusculum mystico-dogmaticum pseudo-mysticorum anathematizatas propositiones confodiens*. En realidad, estas obras póstumas representan una apología de la condenación de Molinos, quien fue convertido en el clisé abstracto de las proposiciones condenadas por la bula, contra las que se despliega una fría dialéctica, con escasa atención a su contenido histórico, y tratándolas siempre fuera de contexto.

En España, por lo menos, los posibles quietistas destacaron la semejanza e identidad de sus doctrinas con la de Santa Teresa y San Juan de la cruz. Y buscaron sus raíces en autores como Falconi, Gregorio López, Antonio Rojas, Osuna, y otros autores que estudia Melquiades Andrés en *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. La afinidad lingüística y conceptual parece clara, pero sólo es aparente. Naturalmente que las doctrinas de la Santa y el Santo carmelitas no son doctrinalmente quietistas, aunque sean citadas categóricamente por esos pseudo-espirituales.

Lo que es seguro, es que el quietismo como tal nació y murió en España con el decreto y la bula lanzados por el Papa Inocencio XI. Bula (*Caelestis Pastor*) en donde se condenan las 68 proposiciones extraídas del pensamiento de Molinos, que no de sus obras impresas. La bula tendrá la gracia y desgracia de pasar a ser el *enchiridion* oficial del molinosismo y única fuente de información y apoyo para las falanges de escritores que luego escribirán contra Molinos. Además de

³⁹ Tellechea, José Ignacio. *La palinodia del Arzobispo Don Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano*. En *Molinosiana*. p. 379-380.

⁴⁰ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 518.

convertirse también en el hacha oficial a la literatura espiritual sobre el tema de la oración, pues con la muerte del quietismo se desacreditó de paso a la verdadera mística, tachada de sospecha y de ridículo.

Antes de la bula había existido, en España, alumbradismo, sombra imperecedera de la mística, pero después de las impugnaciones que le siguieron, no quedó quietismo ni alumbradismo, y tal vez, ni mística:

La mística vivió en receso por la desconfianza en sí misma, por la decadencia de la teología, por el empobrecimiento de la vida cristiana, por la racionalización creciente. Podríamos decir que en España hubo sistema antiquietista sin vida concreta quietista⁴¹.

Y es que la condenación de Inocencio XI amedrentó a muchos místicos y sembró desconfianza entre ellos. Si creemos a Melquiades Andrés, “en el mismo Carmelo descalzo, en 1688, decidieron no admitir libros místicos y de oración, «por lo peligroso de aquel tiempo»”⁴². Ese fue el daño más grave que el quietismo ocasionó a la verdadera mística.

EL QUIETISMO EN ITALIA Y FRANCIA

La historia del quietismo, en su sentido vulgar, es diferente en Italia y Francia de lo que fue en España. De acuerdo con Tellechea, “pudiéramos dispensarnos de hablar de Francia, en beneficio de Italia, que es donde germinó y bulló el molinosismo”⁴³.

En realidad, en Italia ya existían grupos quietistas antes de la publicación de la *Guía* que contaban con una rica senda de literatura clasificada posteriormente como prequietista:

El *Specchio spirituale*, de Elli (1618); *Vie della contemplatione*, de Cucchi (1622); el *Paradiso interiore*, de Paolo Menassei da Terni (1620), repetidamente editado en traducción alemana; *Teopiste ammaestrada* (1648), de G.A. Alberti; *Riflessi, dell'uomo interiore* (1665); el *Tesoro dell' anima*, a nombre de G.M. Grimaldi. El mismo año que Molinos, Pietro Battista de Perugia publicó en Macerata su *Scala dell' anima per arrivare in breve alla contemplatione, perfecttione et unione con Dio*⁴⁴

⁴¹ Melquiades, Andrés. *Historia de la mística de la edad de oro en España y América*. p. 463-464.

⁴² *Ibid.*, p. 463.

⁴³ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 495.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 496.

Tellechea señala que en Italia, “el llamado quietismo no se redujo a libros, sino a numerosos focos, inspirados en muy variadas fuentes que salpican todo el siglo y toda la geografía italiana”⁴⁵

Y es justo antes de la edición de la *Guía* que estos grupos ya denominados quietistas tenían como *maestros* doctrinales a Rojas, al P. Caldera y al mercedario Falconi quienes son citados por Molinos en su polémica obra. Baste agregar que los libros de estos espirituales italianos se editaban sin ningún problema en Italia teniendo alguno de ellos su respectiva traducción al francés, español o alemán; y que después de la condena de Molinos todos ellos fueron clasificados como prequietistas simplemente porque se sitúan delante del corifeo mayor: la *Guía espiritual* de Molinos.

Esta oración «di quiete», como la denominaban los italianos era la golosina saboreada en los conventos de Santa Pelagia, de Milán, de Val Camonica y de Brescia -aunque se extendía por casi toda Italia-, mucho antes de que estallara la desgracia de Molinos. Existen datos de que ciertos sacerdotes fueron procesados por defender el nuevo modo de orar, incluso mucho antes de que la *Guía* saliera a la luz:

El sacerdote Lombardi conocerá las cárceles inquisitoriales de Spoleto por su acérrima defensa de la oración de quietud y sus ataques a la oración vocal; doce de sus secuaces tuvieron que abjurar de sus doctrinas en San Pedro de Roma justamente en el año de 1675. El médico Fránces Gigardi o Guyard, inspirado en el libro *Stati dell'oratione mentale*, de sor María Bon de la Encarnación, publicado en 1674 (y condenado el mismo año), difundía máximas quietistas en el oratorio de disciplinantes de Turín a hombres y mujeres. Su discípulo el conde Scarampi las propagará en Turín y Génova, viéndose envuelto en un proceso inquisitorial (1675), en el que se acusará al obispo de Savona por prohibir en su diócesis la oración de quietud, enseñada por «los mayores santos». Los hermanos Leoni, sacerdote uno y seglar otro, serán los más audaces en afirmaciones doctrinales de las más deletéreas consecuencias prácticas⁴⁶

Existía alarma en regiones como Piamonte, Córcega y Monferrato; y causaba furor una obra extraña intitulada *La Sunamitilde delle Sacra Cantica*, en la que se incitaba a las vías místicas pasivas sin los grados previos purgativos e iluminativos. Ejemplo de lo anterior es la carta que el Cardenal Caraccioli, arzobispo de Nápoles envía al Papa⁴⁷, en donde se nota su inquietud por el incremento de un grupo de pseudo-espirituales italianos que integraban en su modo de vivir la espiritualidad, una nueva forma de oración que denominan pasiva o de *pura fe* y de *quietud*.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 497.

⁴⁷ Ver la cita 7.

En Spigno, diócesis de Savona, el Obispo publicó un Edicto condenando esta nueva oración, y según Tellechea, “algunas interpretaciones equívocas del Edicto, que afectaban a la actitud del Santo Oficio, obligaron a éste a pronunciarse en Decreto del 29 de abril de 1676, mucho antes de la condenación de Molinos”⁴⁸. En dicho Decreto se prohibían las reuniones de quietistas y se condenaban *La Sunamitilde* y la instrucción que la monja María Bon aplicaba al médico francés Gigardi. Pero lo más importante de dicho documento, es que

en la cabecera del Edicto se asienta expresamente –traducción del latín- que «la Sagrada Congregación no condena la oración mental, llamada de afectos y de quietud, sino los asertos de los que reprueban las oraciones vocales y otros ejercicios espirituales usados por la santa iglesia romana, y afirman que están seguros de su salvación los que usan de la predicha oración; que no necesitan de penitencia, y que los que la omiten pecan mortalmente»

Tan finos matices demuestran que el debate de fondo no es, a lo que bien pudiera parecer, el de la contraposición entre oración mental y vocal, sino más bien intereses de distinto tipo que meramente espirituales.

En este mismo contexto resulta sumamente sugestivo el informe del cardenal Albizzi, que fue leído en el Santo Oficio en el año de 1682, tres años antes del apresamiento de Molinos y cuando éste último seguía triunfando en Roma. En dicho informe, se presentan, detalladamente, las ramificaciones del quietismo del norte al sur de Italia ya desde antes la aparición de Molinos⁴⁹

Molinos aparece en este documento como un eslabón más de una larga cadena de escritores y doctrinas tachadas de quietistas. Y es nombrado por Albizzi como un “hombre ciego de pocas letras y mediocres costumbres”.

Asimismo, en el informe del cardenal se desvela que Inocencio XI había nombrado una Congregación particular para:

conocer si era oportuno permitir o tolerar semejante modo de orar o de contemplar, o verdaderamente poner remedio a los abusos introducidos no sólo en Roma, sino en otras ciudades de Italia por no saberse el modo y manera de ejercitar esta mística contemplación, abusos que podían degenerar en varios errores antiguos practicados por los beguardos y beguinas en Alemania, por los alumbrados en España, los pelaginos en Italia y por los profesores de esta oración de quietud en Roma⁵⁰.

⁴⁸ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 47-48.

⁴⁹ De acuerdo con Tellechea, recientemente (!) lo publicó Petrocchi, pero este mismo *informe* fue utilizado y plagiado por Montalvo en su *Historia de los quietistas*. José Ignacio Tellechea lo publica en *Molinosiana*, p.p. 169-192.

⁵⁰ Citado por Tellechea en *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 46.

Resultado, primero, de la afirmación del acusador: “Introdotta in Roma nuovo modo di essecitare orazione mentale, che orazione di quiete s’apella, ha divisa la citta in due fazzioni”⁵¹; y segundo, porque Inocencio XI se hallaba enterado de la disputa entre Molinos y Petrucci por un lado, y el jesuita Segneri por el otro. Lo cual nos demuestra que el Santo Oficio había ya examinado la materia y no había hecho nada en contra de Molinos, ni sus pequeños libros.

En realidad, Albizzi proponía medidas prácticas contra ese nuevo modo de orar, como la de prohibir libros sobre la materia en francés, italiano y español; también la de alertar a los obispos para que previniesen a confesores y directores que no admitiesen al uso de tal contemplación solamente a “almas perfectas y totalmente segregadas de los negocios del siglo, y a aquellas que, por especial gracia de Dios, se deduzca que nuestro Señor les ha concedido aquella gracia infusa que difícilmente puede adquirirse”⁵².

Pero no sólo pide eso, sino que contra los que suponen en el Santo Oficio una aversión indiscriminada contra la contemplación, les dice con claridad meridiana que el Santo Oficio:

si bien *no ha condenado la mística contemplación*, sin embargo, ha desaprobado siempre el *modo* introducido por los modernos directores y fautores de esta oración contemplativa por los *desórdenes* que provienen de ella, como se verá en la infrascrita carta del cardenal Caraccioli⁵³.

Esto reivindica que el ataque directo no era contra la contemplación en sí, sino contra los nuevos modos de orar que se estaban introduciendo y contra los desórdenes que producía, y que todavía se conocían de manera superficial.

En realidad, como afirma Tellechea, “la codificación oficial del quietismo proviene más del campo práctico que del teórico; y afecta al teórico en buena parte en consideración a sus resultados prácticos”⁵⁴. Y dicha codificación tiene que ser interpretada en la mayoría de los casos más como clave disciplinar y prudencial que como puramente doctrinal.

En lo que respecta a Francia, el término «quietismo» aparece situado en el lenguaje francés en el año de 1675. No así el termino «quietud», que era utilizado desde el siglo XV y que sirvió para denominar «quietista» al adepto a la doctrina. Paul Poupard afirma que es fácil “constatar que estos dos vocablos no sirven más que para aludir a unas pocas personas o para ironizar sobre una doctrina”⁵⁵.

⁵¹ Ibid.

⁵² Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. p. 512.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 50.

⁵⁵ Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. p. 1468.

Este mismo autor define al común quietista francés como “un hereje, un heresiarca semiconsciente [...] un «iluminado», un profeta casero, un visionario profesional o bien un alucinado y un mitómano”⁵⁶. Pero en un plano más riguroso, define los rasgos de estos de la siguiente manera:

Cuando algunos quietistas experimentan la oscuridad serena del universo carcelario y quedan sumidos, como el padre Francois Lacombe, en una «melancolía» desesperante, muchas personas bien situadas en la sociedad empiezan a considerar a los quietistas como dementes en potencia o «locos» cuyo comportamiento es imprevisible⁵⁷.

En este país existía una herencia mística fuerte, además de un gusto por el rápido progreso y un similar dinamismo a los que propugna la reforma luterana y los místicos del norte como Harphius, Eckart y Taulero. De acuerdo con Poupard: “unos y otros están estimulados por la preocupación de una religión interior y personal, aunque dicha religión estuviera al margen o rompiera con la iglesia jerárquica e institucional”⁵⁸.

Ya antes de la llegada de las doctrinas molinosistas, el ambiente ideológico y afectivo que se respiraba en Francia era con frecuencia atiborrado de *hechos maravillosos* que causaban verdadera conmoción. Y ello debido, tal vez, a que los quietistas franceses, para justificar su comportamiento y escritos, recurrían de forma bastante curiosa a San Pablo, San Clemente, San Francisco de Sales y Benito de Canfield, para quienes el quietismo ni es evidente ni inquietante.

Otras razones para que se den esos «hechos maravillosos» son:

la publicación ampliamente difundida del edicto de Sevilla contra los alumbrados, la multiplicación de asuntos ambiguos relacionados con acusaciones de posesiones diabólicas, brujería y magia: posesiones de Loudun con Urban Grandier como responsable, el proceso marsellés que inquietó a los inquisidores, la agitación en los conventos de religiosas como el de Cognac, acusaciones singularmente orquestadas contra Pierre Guérin de Roye, a quien Vicente de Paúl sabrá defender; el capuchino Archange Ripaut edita su *Abominations des fausses dévotions de ce temps*. Además de que la autoridad eclesiástica mantiene una alianza sólida con el brazo secular, lo que propicia las confusiones, y trata de restablecer la calma mediante el despliegue de una severidad intimidatoria⁵⁹.

Los manuales que tratan sobre el tema del quietismo en Francia recurren, para tratar la breve existencia del movimiento, a los aproximadamente quince años que duró el conflicto público: de 1685 a 1700. Este conflicto fue en realidad una pequeña guerra entre dos grupos de tres personas: por una parte estaban el Padre

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., p. 1469.

⁵⁹ Ibid.

Lacombe, la señora Guyon⁶⁰ y Fenelón y por la otra Bossuet, la señora de Maintenon y Luis XIV.

La disputa entre estos personajes termina en el año de 1699, gracias a la intervención del pontífice romano. Pero en el transcurso del encuentro bélico, los “actores, tal vez sin saberlo, se convierten en representantes y portavoces de dos mundos distintos: el mundo de la nobleza que mantiene con dificultad sus prerrogativas y su grandeza y el mundo burgués que detenta tranquilamente sus títulos de poder”⁶¹. Poupard se atreve a decir que:

Es posible que sin la aparición de la señora Guyon el conflicto hubiera quedado reducido a una controversia teológica bajo forma de volúmenes que habrían sido refutados normalmente a través de algunos panfletos picantes⁶².

Lo cierto es que madame Guyon influyó tremendamente en el que fuera tiempo después arzobispo de Cambrai: Francisco Fénelon⁶³.

⁶⁰ Siguiendo en este punto la investigación de Hilda Graef, tenemos que:

Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe (1648-1717) nació en Montargis y parece que sufrió trastornos nerviosos desde muy temprana edad. En 1664 se casó con Jacques Guyon, un hombre enfermo, veintidós años mayor que ella. El matrimonio no fue feliz e incrementó el gusto de Jeanne-Marie por las experiencias espirituales extraordinarias, a las que le animó la duquesa de Béthune-Charost, dama muy influyente que la consideraba como una santa y una mística. Cuatro años después de la muerte de su marido en 1676 madame Guyon abandonó a su familia para dedicarse a viajar, llevando tan sólo consigo a su hija menor. En compañía del padre La Combe recorrió una gran parte de Francia, propagando por todas partes su doctrina sobre la vida interior. Su elocuencia natural y el espiritual encanto que ejercía su persona le hicieron conquistar muchos discípulos, principalmente entre los miembros de la alta sociedad francesa incluyendo al clero. Desde septiembre de 1683 hasta mayo de 1684 sufrió una enfermedad –indudablemente de origen histórico- durante la cual se convenció de que el niño Jesús había tomado completa posesión de ella, de suerte que ella misma ya no existía. Más aún, había aprendido el secreto de la maternidad espiritual y se creyó destinada a engendrar muchísimos «hijos de gracia», entre los cuales se encontraba el mismo padre La Combe, con el que pretendía estar místicamente unida de tal manera que ya no podía distinguirlo del mismo Dios ni de sí misma.

Graef, Hilda. *Historia de la mística*. p. 323.

⁶¹ Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. p. 1469.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Graef, Hilda. *Historia de la mística*. p. 324:

Fénelon, uno de los hijos del marqués de Salignac, fue educado primero por jesuitas y después en el seminario de San Sulpicio, ordenándose sacerdote hacia 1675 [...] En el año de 1687, publicó un tratado sobre la educación de las jóvenes, y dos años más tarde fue nombrado tutor del duque de Borgoña, el primogénito de Luis XIV. Parecía tener asegurada una brillante carrera. Pero el año anterior había conocido a madame Guyon, y esta amistad marcó un punto crítico en su vida. aunque su naturaleza más bien fría y reservada al principio chocó con el entusiasmo de madame Guyon, pronto sucumbió a su influencia, porque creyó que había encontrado en ella la experiencia personal de Dios que él mismo había estado mucho tiempo buscando vanamente. En 1689 se colocó por completo bajo su dirección, y ella le enseñó a aceptar la sequedad que era el estado permanente de su alma en espíritu de completo abandono y de infancia espiritual.

Una visión trágica de lo ocurrido con esta controversia la da la serie de discusiones en Issy, donde se había reunido una comisión eclesiástica para juzgar sobre el caso. Resultado de esas discusiones, es la firma de los treinta y cuatro artículos de Issy firmados por Bossuet⁶⁴, Fénelon y madame Guyon, en los que se condenaba la doctrina quietista de ésta última, especialmente la que defendía la supresión de todos los actos explícitos de fe y la total suficiencia del acto continuo de contemplación.

Para explicar el debate teológico entre Bossuet y Fénelon, se deben revisar sus respectivos libros: *Instrucción sobre los estados de oración*, del primero, y *Explicación de los artículos de Issy*, del segundo. La negativa del Fénelon de aceptar el primer texto, lo llevó a publicar la *Explicación de las máximas de los santos sobre la vida interior*⁶⁵, que constaba de cuarenta y cinco artículos en los que se distinguía entre la verdadera y la falsa mística, y centrados en la idea del puro amor. Cabe mencionar que este libro de Fénelon fue aprobado por numerosos expertos, porque según opinión de estos, no contenía ninguna doctrina quietista ni herética.

Pero no por eso terminó la controversia entre estos dos religiosos. Y a pesar de la apelación de Fénelon a Roma, las intrigas de Luis XIV inspiradas por madame de Maintenon, provocaron que veintitrés proposiciones tomadas de las *Máximas* fuesen condenadas, aunque no tachadas de «heréticas». Fénelon se retiró a su diócesis, pero nunca cambió de opinión con respecto a madame Guyon.

Varios autores se refieren a Fénelon como una persona desequilibrada, y a su doctrina como de pseudo mística. Este hecho se ve implícito en ciertos pasajes de sus obras, por ejemplo, cuando habla sobre las almas que ya han alcanzado el «estado divino»:

«Ni siquiera las acciones peores, si se ven forzadas a realizarlas [esto es, por una tentación fuerte, que, como enseña madame Guyon, estas almas “perfectas” no tienen por qué resistir] no les puede comunicar su veneno, pues para ellas ya no existe mal en ninguna cosa, por la esencial unidad que tienen con Dios... de tal manera que esta alma está en una completa ignorancia del mal y como si fuera incapaz de cometerlo». Porque esta alma ya no existe, estando completamente perdida en Dios, «y el que no existe no puede pecar».⁶⁶

Es evidente que esta doctrina, presentada como experiencia mística, no puede menos que desacreditar el verdadero misticismo. Pero, por supuesto, se puede ofrecer la objeción a esta postura, y afirmar que el misticismo sea una especie de dejadez ociosa del espíritu. Pero ese hecho, en vez de invalidarla, tiene

⁶⁴ Bossuet era el famoso obispo de Meaux, en cuya diócesis Fénelon predicó frecuentemente.

⁶⁵ Me ha sido imposible rastrear estos textos, mucho menos revisarlos personalmente; es por ello que en esta parte me guió por los datos extraídos de diversas enciclopedias de religión y pequeños artículos sobre el quietismo.

⁶⁶ Graef, Hilda. *Historia de la mística*. p. 326.

el efecto contrario, y eso lo sabe cualquiera que haya leído las obras de los grandes místicos.

El relato quietista en Francia demuestra de forma fehaciente que es imposible catalogar las desviaciones, los errores y las teorías encaminadas a la mala interpretación de la mística que los escritores quietistas pusieron en circulación.

Por otra parte, la imprecisión del vocabulario utilizado por estos “espirituales puros”, es desconcertante. Lo que les permite matizar sus afirmaciones y justificar ciertas posturas espirituales preparando, a partir de estas, nuevas explicaciones que permitieran, a su vez, nuevas justificaciones; así sucesivamente, en un interminable círculo que lo único que demuestra es el abismo de oscuras convicciones y términos en el que se sumergían. Términos inteligibles como «vida supereminente, superesencial», que ellos juzgaban como intraducibles e impenetrables⁶⁷.

Se comprende, entonces, que las tendencias quietistas puedan ser vistas como una desviación siempre latente, siempre presta a manifestarse. De ahí el ahínco con que se buscan y se identifican las expresiones "prequietistas". De hecho, en toda manifestación –más o menos elaborada, más popular o más culta– de una espiritualidad que busca la contemplación, la comunicación directa con la divinidad, sobre la base de recursos que obvian los conceptos y las palabras, se podrá encontrar esos indicios prequietistas. La práctica de la oración mental, que es silencio radical, es un ejemplo de esta tendencia.

“El quietismo fue una fiebre pasajera y por tanto peligrosa”, afirma el ya citado Poupard⁶⁸. Aunque este investigador se refiere en esta cita sólo a lo ocurrido en Francia, pensamos que bien puede aplicarse en general, a toda Europa. A fin de cuentas, no debemos olvidar el contexto: la crisis espiritual europea se desarrolló en el momento en que la disputa entre antiguos y modernos empezaba a producirse, y el racionalismo estaba en plena expansión:

La filosofía, considerada como la sirvienta, aunque protectora e inseparable, de la teología, había sido trastornada no sólo por Descartes y Pascal, sino también por la necesidad de cambiar rápidamente la visión del mundo. Las inteligencias debían sustituir la visión de un mundo cerrado por la de un universo indefinido. El conflicto no tranquilizaba a los teólogos que, por otra parte, estaban un poco cansados de las categorías escolares. Además, nada podía impedirles creer que el famoso Dionisio fuera el discípulo de san Pablo y el

⁶⁷ Por ejemplo, el término “abandono”, que es un concepto muy empleado por estas sectas. Pero bien se podría decir que muy mal empleado, puesto que abandono, en el lenguaje místico, significa confianza en Dios en todas las cosas, y los hombres son criaturas que viven en el tiempo, entonces únicamente se puede practicar un momento después de otro.

⁶⁸ Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. p. 1473.

maestro indiscutible de la teología mística, el alma en cierto modo de la religión.⁶⁹

Thomas Merton señala, a propósito del racionalismo, que:

El problema que entraña el racionalismo es que se engaña a sí mismo en su racionalización y manipulación de la realidad. Hace culto del «permanecer sin moverse», como si eso en sí mismo tuviera un poder mágico para resolver todos los problemas y llevar al hombre al contacto con Dios. Pero de hecho es sencillamente una evasión. Es una falta de honradez y seriedad, una banalidad con la gracia y una huida de Dios. Esto es realmente el "quietismo puro".

Sin embargo, existe una tentación de una clase de pseudoquietismo que afecta a los que han leído libros sobre el misticismo sin entenderlos en absoluto. Y eso los lleva a una vida espiritual deliberadamente negativa, que no es más que una dejación de la oración, por ninguna otra razón que por la de imaginar que, dejando de ser activo, uno entra en la contemplación. Eso lleva en realidad a la persona a estar vacía, sin una vida espiritual, interior, en la que las distracciones y los impulsos emocionales gradualmente los afirman a expensas de toda actividad madura, equilibrada, de la mente y el corazón. Persistir en esta situación de paréntesis puede llegar a ser muy perjudicial espiritual, moral y mentalmente.⁷⁰

Por lo que no es de admirar que los errores del quietismo, combinados con el racionalismo que se extendió durante los últimos años del siglo XVII, produjera una atmósfera antimística en todos los siglos venideros.

Por eso, la crisis quietista no es un episodio aislado ni anecdótico. Afecta a un momento de inflexión en los modos de la espiritualidad cristiana. Nos atrevemos a decir que afecta al destino global de la mística.

La crisis quietista está íntimamente vinculada a los avatares de la historia de la espiritualidad. Está situada en el centro de esa disyuntiva entre meditación y contemplación; y es el fruto de una larga etapa de disidencias, de heterodoxias, de condenas.

Respecto a Molinos, ciertamente, los estudiosos más recientes y más solventes –incluidos los carmelitas– han subrayado que los contenidos doctrinales defendidos por el aragonés no difieren mucho de los defendidos por un San Juan de la Cruz. El problema, pues, estaría, no en la doctrina, sino en la época: es casi una centuria la que separa a Molinos de San Juan de la Cruz. El contexto ha cambiado. Parece que el énfasis en los métodos discursivos ya no puede tolerar estas renovadas apelaciones al recogimiento, a la contemplación.

⁶⁹ Ibid., p. 1474.

⁷⁰ Merton, Thomas. *La oración contemplativa*. Capítulo XV. p. 119-120.

Lo cierto es que el jesuita Paul Dudon, el principal biógrafo de Molinos, no define en ningún momento el quietismo, como reconoce hoy incluso la crítica francesa más autorizada. Robert Ricard, profesor honorario en la Sorbona, sin restar méritos históricos al libro de Dudon sobre Molinos, es consciente de esta ostensible limitación:

Fruit de recherches méthodiques et prolongées, le livre du P. Dudon n'a pas perdu son intérêt. Il a ses faiblesses, qui seront indiquées çà et là, et une des plus graves est que *l'auteur emploie constamment les mots de "quiétisme" et de "quiétiste" sans jamais définir ce qu'il faut entendre exactement par là...*⁷¹

Cabe a Eulogio Pacho, carmelita descalzo, el mérito de haber marcado un punto de inflexión en la valoración crítica de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, cuando, frente a la crítica dogmatizada anterior, afirmaba terminantemente:

Hoy ya no resulta seriamente histórico afirmar que las proposiciones condenadas están sacadas de la *Guía* y de las otras obras quietistas llegadas hasta nosotros. Por ello la estampa dibujada por Dudon, hace casi medio siglo, lo mismo que la del quietismo general diseñada por Pourrat, Paquier, Petrocchi y repetidores incondicionales, está en parte falsificada⁷².

Es patente que, de las 68 proposiciones atribuidas a Molinos y explícitamente condenadas, ni una sola procede literalmente de la *Guía Espiritual*, ya que este director de espíritu procuró deliberadamente y plenamente consiguió integrar esta y las demás obras que constituyen su magisterio público dentro de los límites avalados por la tradición

En realidad la crítica contraria a la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos ha procedido siempre con un arreglo a ciertos intereses muy particulares, provocando una interpretación místicamente inadmisibile, intelectualmente fraudulenta y moralmente censurable. Se dice, por un lado, que la *Guía espiritual* es la quintaesencia del quietismo, pero como no se puede extraer de ahí ni una sola de las proposiciones condenadas en la bula *Cœlestis Pastor*, emplea, por otro lado, estas últimas como criterio para definir el quietismo. Como consecuencia de esta desconexión, se califica a Molinos de quietista de acuerdo con las proposiciones condenadas y, por extensión, todos sus escritos (que, por esta razón, fueron prohibidos), pero cuando se trata de encontrar las expresiones censurables, al no localizarlas en los escritos de Molinos, tiene que echar mano de las proposiciones condenadas en la bula, con lo que incurre en el conocido sofisma *ex rebus* de

⁷¹ Ricard, Robert. Le retour de Molinos. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*. En Hommage a Paul Mérimée. p. 231. El subrayado es mío.

⁷²Eulogio de la Virgen del Carmen. El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación. *Ephemerides Carmeliticæ*. p. 355.

mutación de la cuestión o *mutatio elenchi*, esto es, se rebate lo que el adversario (en este caso, Molinos) no ha sostenido.

Seguramente la versión más oficialista del episodio diga que la condena del quietismo supuso la erradicación de una falsa mística, su depuración para salvaguardar un núcleo válido. Pero de hecho, tras la condena del quietismo la literatura mística en conjunto se resintió. Se dejaron de publicar obras cuyo tema fuera el relato de una experiencia espiritual individual; el término "mística" se hizo casi sospechoso y en cambio se encumbró el término "ascética". Por eso, la significación histórica de la condena de Molinos y del quietismo debe interpretarse con un alcance mayor: es casi la erradicación de la mística en conjunto lo que se produce –pese a la obvia salvaguarda de sus representantes ortodoxos–. Es así que el siglo XVIII ya no sabrá reconocerse en esos antecedentes místicos: ni el siglo piadoso, decantado hacia una espiritualidad más afectiva y ascética, ni el siglo ilustrado, que los interpretará como expresiones de desvaríos (la llamada "melancolía religiosa").

De ahí la pertinencia de las preguntas que encadena Eulogio Pacho: “¿Qué escritos son verdaderamente quietistas? ¿En qué grado y medida lo es cada uno? ¿Lo son todos los condenados por la Iglesia al tiempo y con ocasión del “molinosismo”?”⁷³. En este sentido, tendríamos que preguntarnos al igual que lo hace también Tellechea:

¿Hemos de medir por el mismo rasero a los maestros teóricos del llamado quietismo y a estos grupos innominados de llamados quietistas? ¿Son de recibo las doctrinas de aquéllos sobre la oración de quietud y lo es menos su deficiente puesta en práctica, su aplicación indiscriminada a no sabemos qué especie de personas? ¿Son igualmente sospechosos todos y cada uno de los principios clásicos expuestos por los escritores? ¿Llevan en su dinamismo concreto determinadas consecuencias, o éstas son frutos de espúreos de aquellas doctrinas? ¿Nos encontramos ante una misteriosa literatura críptica o ante unas exposiciones honestas? ¿No cabrá clasificar fríamente el valor de cada obra escrita, sopesar bien sus matices, comprobar si su aplicación es correcta y controlar hasta que punto y por quiénes se utilizó como tapadera o pretexto para exageraciones, demasías u orgías, jamás propiciadas por los grandes maestros intelectuales?⁷⁴

⁷³ Ibid., p. 354.

⁷⁴ Tellechea, José Ignacio. *Molinos y el quietismo español*. En *Molinosiana*. p. 39.

CAPÍTULO IV

LA ESCUELA DE CRISTO ¿PROPAGADORA DEL QUIETISMO?

La figura del aragonés Miguel de Molinos aparece en todos los diccionarios y enciclopedias como el padre del quietismo, movimiento denominado como pseudo-misticismo. Más aún, se le asigna el título de fundador del molinosismo, algo que en realidad nunca ha sido definido.

La vida de Molinos bien puede ser reducida a una pequeña ficha bibliográfica, no así su pensamiento. Para una reconstrucción de su vida, basta acotar tres épocas: “en primer lugar la que debió ser etapa aragonesa, vendría después la etapa valenciana, y por último el período de Roma”¹.

De la primera etapa sabemos que Molinos nace en Muniesa en 1628 en un ambiente profundamente religioso. “Su infancia y primera juventud transcurren en el pueblo natal, enclavado en una región desolada, donde arrecian los vientos y donde las tierras son sólo aptas para el ganado”, además de pertenecer a “una familia hondamente religiosa, figura ya desde los once años en la cofradía del Santísimo Sacramento; tenía un tío sacerdote y otros Molinos se hallaban afiliados a diversas asociaciones pías”². Se piensa que era probable que tuviese una hermana religiosa en un convento valenciano.

En la segunda etapa, que es considerada por los investigadores como la valenciana, encontramos a Molinos “registrado a los dieciocho años en el colegio de San Pablo, en Valencia y que era regido por los jesuitas”³. Rey Tejerina supone, al igual que otros especialistas de Molinos, que es en ese colegio donde debió obtener el título de Doctor, del cual nadie puede dar razón.

Continuando en este período, tenemos que “después de ordenarse sacerdote, fracasó dos veces en unas oposiciones a penitenciario del entonces famoso Colegio de Corpus Christi y tuvo que relegarse a confesar monjas y predicar misiones”⁴. Es también en esta etapa donde, según una biografía inédita de Molinos⁵, éste gustaba de juntarse “con otros sacerdotes de mayor crédito en un lugar destinado, con pretexto de tratar entre ellos de cosas espirituales para su propio aprovechamiento”. Según este autor anónimo, que en realidad era un

¹ Moreno Rodríguez, Pilar. *Miguel de Molinos: Mística y antropología para una nueva era*. En *Mística Pensamiento y Cultura*. p. 148.

² Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 50.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Justo Fernández, Alonso. *Una biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 411-439. El verdadero nombre del escrito es: <<VIDA DEL DOCTOR D MIGUEL DE MOLINOS ARAGONES CONDENADO EN ROMA POR EL SACROSANTO Y TREMENDO TRIBUNAL DE LA INQUISICIÓN>>.

sacerdote español que conoció a Molinos⁶, fue ahí donde comenzó “la perdición” del Aragonés. Desgraciadamente esto no podemos saberlo de cierto, pero es sin duda en esta etapa donde comienza a fraguarse su posterior ideología.

Algo sí es seguro y es que Molinos perteneció a la Escuela de Cristo de Valencia, “pues su nombre figura en los principios de la fundación de la Escuela”⁷. Este dato es de suma importancia, puesto que la mayoría de los investigadores hacen recaer en la Escuela de Cristo un foco quietista. Esto se debe, tal vez, a la influencia de las obras de Dudon, de Montalvo (para quien dicha Escuela “tiene poco de Cristo y mucho de Escuela, porque se compone de juventud cortesana”, además de ser inestables sus “congregantes”, de tener “cortas letras sus instructores” y sobre todo “estar mal dirigida”⁸), y de Menéndez Pelayo, para quien “esta congregación fue el primer foco del quietismo”⁹.

En realidad, la Escuela de Cristo era una institución plenamente avalada por Alejandro VII (1665) y Clemente IX (1669); lo cual quiere decir que sus *Constituciones* son justificadas desde la más rigurosa ortodoxia; además de caracterizarse por su sumisión eclesiástica. Así, por ejemplo, tenemos que

A las fundaciones anteriormente citadas no debemos dejar de unir otras varias instituciones devotas que por aquella época (siglo XVII) estaban vigentes, o se introducían en la Iglesia de España, con grande utilidad y gloria de ella. Las congregaciones llamadas *Escuelas de Cristo*, que se han señalado hasta nuestros tiempos por su fervor, se multiplicaron en aquel siglo, y fueron un poderoso freno para contener la corrupción de costumbres: sus prácticas severas, sin aparato exterior, y su recogimiento silencioso y humilde combatían directamente las tendencias

⁶ Según Mons. Justo Fernández, este supuesto autor anónimo era Don Alonso de San Juan, quien “era un sacerdote español que vivía ya en Roma cuando llegó a ella Molinos en 1664 y seguía en la Ciudad Eterna en 1687, fecha en la que redactó su biografía. Trató familiarmente con Molinos hasta 1670, así como con personajes importantes de los medios romanos y curiales”. Esta *Vida* es citada constantemente por Menéndez Pelayo en su obra *Historia de los heterodoxos españoles*, y por Dudon en *Le quiétiste espagnol Miguel Molinos*. Y es también en gran parte plagiada por el feroz antimolinosista Francisco de Montalvo, monje Antoniano primero y Jerónimo después. El título completo de la obra de Montalvo es *Historia de los quietistas por fray Francisco de Montalvo, del Orden de S. Gerónimo, natural de Sevilla*. Obra que contiene 36 capítulos, de los cuales los once primeros tratan del quietismo en Italia y Sevilla, del capítulo doce al veintiocho se empeña en desvirtuar la figura de Molinos, y en los restantes, se dedica a elaborar una crítica de las doctrinas quietistas. En la obra de Tellechea, *Molinosiana*, se puede leer: *Miguel de Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo: “Historia de los quietistas”*. p. 109-168; *El quietismo en Italia. Capítulos inéditos de la “Historia de los quietistas” de Francisco A. Montalvo*. p. 169-192; y *Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVIII*. p. 285-303. Que contiene los capítulos 8 al 11 y 33 y 34 de la obra de Montalvo. No está por demás decir que esta *Vida* fue escrita tiempo después de la condenación de Molinos y su finalidad es, al parecer, la de desacreditar y difamar al aragonés.

⁷ Sánchez-Castañer, Francisco. *Miguel de Molinos en Valencia y Roma*. p. 279. Según este investigador, Molinos “fue de los primeros admitidos en la Escuela de Cristo de Valencia. Después de los 22 sacerdotes y de los 29 seglares. Todos ellos fundadores y recibidos, por tanto, o inscritos el día de la fundación –25-III-1662-, Molinos es el segundo de los ingresados a partir de esa fecha”. p. 278.

⁸ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 128.

⁹ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo II. p. 178.

de aquel siglo, que aún en la devoción misma buscaba ostentación y ruido¹⁰.

Según Sánchez-Castañer, “no cabe la menor duda de la ortodoxia de las Escuelas de Cristo, que quedó corroborada, a su vez, con las sucesivas concesiones y privilegios pontificios, en número de cincuenta y cuatro, emanados de 21 Papas”; siendo otra prueba más de su ortodoxia el “estar ya elevados al honor de los altares varios de los que fueron miembros activos de Escuelas de Cristo, y otros en trance de beatificación”¹¹.

De acuerdo a las investigaciones de Sánchez-Castañer, la primera Escuela de Cristo fue la de Madrid, consolidada en 1653 y fuera de España la primera es la romana, fundada en 1665, a la que perteneció Molinos. Las *Constituciones* de dicha Escuela son comunes a todas, aunque ellas sean independientes. La pertenencia a dicha Escuela era esmerada y rigurosa. En uno de los capítulos de sus *Constituciones*, se señala que

Débase tener particularísima atención en los sujetos que se hubieran de recibir en esta Santa Escuela, dependiendo de su conservación y aumento o su relajación de los que fueron admitidos a ella; en lo cual se encarga a todos, especialmente al Obediencia y oficiales, que con exactísima diligencia se informen del natural y buenas partes del que pretendiere serlo, sin dar lugar, por ningunos respetos, a disimular ni dispensar en nada¹².

En otro capítulo se señalan las condiciones obligadas para la pertenencia a dicha Escuela:

Deben ser los discípulos de tal Escuela, varones, apartados de los vicios, engaños y vanidades del siglo, que con verdadero conocimiento y firme resolución deseen agradar en todo a Dios nuestro Señor, y cumplir su santa voluntad. Que traten de oración y recogimiento espiritual: devotos, piadosos, caritativos, modestos, sufridos y ejemplares¹³.

Teniendo en cuenta estos requisitos para el ingreso a esas instituciones, hay que pensar que Molinos tenía todas esas cualidades –por lo menos en el momento de ingresar. Que era un hombre virtuoso o constata el hecho de “verlo ocupar, muy pronto, uno de los principales cargos directivos de la Escuela”¹⁴.

Las conclusiones a las que llega Sánchez-Castañer de la estancia de Molinos en Valencia y de su pertenencia a la Escuela de Cristo, son:

¹⁰ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 262.

¹¹ *Ibid.* p. 263.

¹² *Ibid.* p.279.

¹³ *Ibid.* p. 279-280.

¹⁴ *Ibid.* p. 280.

1° Las Escuelas de Cristo no tenían nada que ver con movimientos heterodoxos o sospechosos contra la fe o la moral.

2° Las Constituciones que las regían (y continúan reglamentando su vida) contaban con la aprobación de la autoridad eclesiástica. Como la alcanzó también, la erección de la Escuela valenciana.

3° El ingreso del presbítero Molinos en la misma, prueban su buen espíritu y deseo de santificación, con loables prácticas religiosas para alcanzarlo.

4° Es más, por mucho que quisieran ocultarlo, me inclino a suponer que no había nacido el Molinos “quietista”, por el tipo de ejercicios que en la Escuela valenciana vivió y realizó, y por la clase de personas con que en ella tuvo que convivir. Fue más sentido ascético, penitencial y devoto, a la española (permítaseme tal calificación) el que rigió la vida espiritual de Molinos durante los escasos años –1662 a 1663- que duró su vinculación más directa y estrecha (por la presencia física y real) con la Santa Escuela de Valencia¹⁵.

Siguiendo a Sánchez-Castañer, y entrando ya en la tercer etapa de la vida de Molinos, tenemos que éste deja la Escuela de Cristo valenciana en 1663 y se traslada a Roma. Esto sucede porque “por el buen nombre que tenía Molinos, lo envió la ciudad de Valencia a Roma en el pontificado de Alejandro VII por una causa pía”¹⁶. Esta “causa pía” a la que se refieren todos los historiadores de Molinos es el proceso de beatificación de Francisco Jerónimo Simó

El fanático conflicto nacido en torno a la figura de Simó (+ 1612), cuya causa de beatificación llevaría a Molinos a Roma, denota un ambiente de signo espiritual muy perfilado por la presencia de la beata Francisca López –citada por Molinos en su *Guía*-, por la relación con los medios de la cartuja de Porta Coeli, por la línea seguida por el P. Sobrino y por las carmelitas descalzas, por la influencia de las obras del carmelita Juan Sanz y del mercedario Falconi, y por el clima del oratorio y de la citada Escuela de Cristo. Molinos era beneficiado de la parroquia de San Andrés, con la que tuvieron especial vinculación Simó y Francisca López¹⁷

Cabe mencionar que la causa que llevó a Molinos a Roma fracasó, “como fracasaron en el mismo empeño quienes le antecedieron y le siguieron, a pesar del interés mostrado en la causa por Felipe IV y el Cardenal-Archiduque”¹⁸. A pesar de ese fracaso, pues fue exonerado de su misión en 1675, ya Molinos había cosechado impresionante éxito en Roma.

De la llegada a Roma de Molinos a la aparición de la *Guía* se suceden once años aproximadamente, ¿qué hizo Molinos en ese tiempo? Los únicos que se

¹⁵ Ibid. p. 292.

¹⁶ Moreno Rodríguez, Pilar. *Miguel de Molinos: Mística y antropología para una nueva era*. En *Mística Pensamiento y Cultura*. p. 149.

¹⁷ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En *La iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Tomo IV. p. 482-483.

¹⁸ Ibid. p. 483.

tienen y que desgraciadamente se utilizan de manera peyorativa, es la citada *Vida* mal llamada anónima y el plagio que hizo de ella el monje Montalvo.

Según Montalvo, Molinos

Hizo su viaje por mar; y desembarcando en Liorna, paso a Roma por Sena, y se fue a vivir en la casa que cae sobre el sumidero, cerca del Arco del Portugal, que estaba entonces en el curso. Después de algunos días le fue a ver Don Alonso de San Juan (i), sacerdote de conocido ejemplo, por orden de su confesor; y hallándole en la cama, dijo que le atormentaba la gota, para que sus primeras voces declarasen en primogénito del padre de la mentira. Jamás padeció semejante enfermedad, pues sus ordinarios paseos, saliendo a hacer ejercicio, eran las más de las veces de una legua [...] de aquella habitación, por conservar la salud (de que siempre fue muy cuidadoso) se mudó, y se hizo vecino a los Mercedarios Descalzos españoles. Decía Misa en su Iglesia, prolongándola más de una hora¹⁹.

Si es verdad que estos documentos son la fuente primordial para saber de Molinos antes de la edición de su *Guía*, también es verdad que no podemos fiarnos totalmente de ellos y se debe prescindir de los juicios de valor vertidos ahí, para no caer en los errores de sus más adversos comentaristas.

Otro documento importante para el análisis de la vida de Molinos anterior a su *Guía*, es el ya citado de Sánchez-Castañer. Según este investigador, el primer documento que relaciona a Molinos con la Escuela de Cristo en Roma, data de 1671; aunque no niega la posibilidad de que antes de esa fecha Molinos tuviera alguna relación con la Escuela. Recordemos que Molinos llega a Roma en 1663. De la Escuela de Roma se sabe “que siguió el patrón y el modelo de la española”, puesto que “tuvieron el mismo fundador, el Obispo de Trivento en Nápoles, Juan Bautista Ferruzo”²⁰.

Para Rey Tejerina, después de llegar Molinos a Roma

Se estableció, a principios de 1664, cerca del Vaticano, pero movido por el deseo de comunicar sus doctrinas, cambió domicilio muy pronto. Se mudó varias veces, y aún después de radicarse en San Lorenzo Panisperna, tampoco se contentó con lugar fijo. En busca de prosélitos, celebraba sus misas en predeterminados puntos neurálgicos de Roma. Tenía la costumbre de epilgarlas con una pequeña plática, que con el tiempo se fue extendiendo hasta pasado el mediodía. Con esta táctica, aunque frecuentemente incurriera en el enojo de los sacristanes, logró captarse la atención de un nutrido tropel de espiritualistas que pululaban en la ciudad²¹.

¹⁹ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 127-128.

²⁰ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 293-294.

²¹ Rey Tejerina, Arsenio. *Op. cit.* p. 50-51.

Y la táctica de Molinos para crearse fama fue la acertada, si es que fue verdadera, pues como reconocen aún sin quererlo sus más encarnizados enemigos, el progresivo éxito que tuvo Molinos en los medios romanos fue impresionante. Continuando con la anterior cita tenemos que:

A los pocos meses de haber llegado fue admitido en la *Escuela de Cristo*. Se apoderó en breve de su dirección y llegó a expulsar de ella a más de cien miembros que estorbaban sus designios. Amparado de la preminencia que le concedía el título de Obediencia en dicha escuela, se hizo conocer muy pronto en toda Roma y otras partes de Italia. Se presentaba como «inspirado del Altísimo» o «movido del Espíritu Santo», y así supo ganarse los servicios de una romana muy conocida y virtuosa llamada Geltrudes. Esta mujer propagó entre el vulgo los poderes carismáticos del Obediencia y una multitud ansiosa de escapes espirituales se volcó a las puertas de éste²².

Antes de comentar la anterior cita, revisemos una importante circunstancia de esa ascendente fama de Molinos. Montalvo expone en su *Historia de los quietistas* que diversos fueron “los motivos de los que frecuentaron la comunicación de este heresiarca [...] muchos le trataron con pura candidez, solicitados de su aparente virtud y deseosos de su aprovechamiento”²³. Pero ¿esta aparente virtud sólo podía engañar a “gente vulgar”? ¿Qué sucede con los “religiosos, sujetos de letras y personajes de superior autoridad” que siguieron las enseñanzas de Molinos? Este mismo autor nos dice que Molinos tenía una sencilla estrategia, y era que

En los que reconocía disposición para impresionar sus perniciosas opiniones, confiaba sus ocultos dictámenes a unos sin el velo de la espiritualidad, y a otros con el grosero engaño de su asquerosa unión. Por medio de éstos procuraba siempre pervertir a otros, y así creció mucho el número de sus secuaces; porque al vino de la sensualidad, aunque no se cubra con la hermosa capa de la virtud, nunca le faltaron buenos bebedores [...] los religiosos y sujetos de letras trataban a Molinos por curiosidad, para saber si era docto y tan versado en la ciencia mística como publicaba su opinión; y los más salían prendados de la compostura y modestia de sus palabras porque la hipocresía tiene su mejor engaño en el aspecto y en la lengua. Con los elogios nimios que estos esparcieron de su virtud, creció mucho su estimación; y así, aunque no participaron de su infecta doctrina, hicieron notable daño en la gente vulgar con los elogios que daban a Molinos²⁴.

La pregunta vuelve a surgir ¿eran los versados en cuestiones espirituales igual que la mayoría de discípulos de Molinos: “políticos hipócritas, ambiciosos e interesados”²⁵, para dejarse engañar por éste? Montalvo piensa que sí, pues “los que de esta clase eran de superior autoridad, le favorecieron de manera contra las

²² Ibid. p. 51.

²³ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Moliniana*. p. 129.

²⁴ Ibid. p. 130.

²⁵ Ibid. p. 131.

repetidas delaciones de su falsa doctrina, que no pudo el buen celo superar su protección” y aclara que

Aunque éstos no cooperaron en la malicia de sus opiniones, como fueron causa que se difundiese el conocimiento de sus maldades, y dieron tiempo para que se divulgase aquel venenoso contagio, no sólo en toda Italia, sino en los más remotos términos de la Europa, ministraron éstos mucha leña a las llamas de este incendio²⁶.

Y agrega también que:

Otros pretendían verle y comunicarle por política, que en Roma es de gran interés su profesión, con que todos la estudian; y los que la saben, para más aprovecharla la esconden; porque como la del siglo se funda en lo contrario de lo que parece, anda siempre de rebozo. Los pretendientes españoles y religiosos cortesanos lograron por este medio la introducción con los magnates de la curia, saliendo muchos con prebendas, otros con mitras, y los menos hábiles con beneficios y pensiones, Bien conocía Molinos, que estos tales eran discípulos de su engaño, que de su oración; más, viendo que su magisterio se acreditaba con la multitud, antes de despedirlos, procuraba graduarlos. Los más de estos secuaces se reducían a gente interesada y ambiciosa, que adelantaban por medio de su comunicación sus conveniencias; y así les seguían, para que el crédito de espirituales les sirviesen de velo con que poder encubrir su capacidad. De este género de contemplativos se formó la mayor parte de su escuela; y por lo semejante, no era fácil distinguirlos de los demás cortesanos, que todos procuraban parecer buenos²⁷.

Otros le seguían por su ambición de ser tenidos por espirituales, según Montalvo y el autor de la *Vida*. Lo cierto es que se contaban entre sus dirigidos a altos curiales e incluso Cardenales²⁸, aunque estos, según Montalvo, “no gustaron ni aún de la honesta superficie, en que solamente se descubría un hombre devoto y espiritual”²⁹.

Sin embargo, aunque este monje califique a Molinos de “hipócrita de la propia hipocresía”³⁰, lo cierto es que el “clérigo oscuro”, como lo llama Menéndez Pelayo³¹, se convirtió rápidamente en central figura del ambiente romano.

²⁶ Ibid. p. 129-130.

²⁷ Ibid. p. 130.

²⁸ Ibid. p. 131.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. p. 137. Montalvo utiliza casi siempre que se refiere a Molinos una serie de términos denigrantes y juicios peyorativos. Es más, todo el capítulo 16 de su texto *Historia de los quietistas*, lleva por título “De la hipocresía de Molinos”, en donde además de llamarlo “espiritual falso”, “perverso hipócrita” y demás juicios de este tipo, afirma que “la peor rana tépida y leprosa que vomitó la antigua serpiente, fue Molinos”.

³¹ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo II. p. 177.

Es un hecho que existía un gran número de dirigidos de Molinos, que según Rey Tejerina

Después de haberles hecho desear y rogar por mucho tiempo, finalmente se designaba a dejarse ver en su casa o en alguna Iglesia destinada, o en otra parte, con mucha compostura externa, con las mangas dentro del manteo y con la cabeza baja, hablando muy pocas palabras y todas espirituales. A los que le suplicaban se dignase a recibirlos debajo de su dirección y doctrina se excusaba... y continuando sus ruegos respondía que haría oración por ocho días para saber la voluntad de Dios³².

Tal como afirma Tellechea, “Molinos se hacia desear, mantenía a distancia a sus admiradores y, sobre todo, admiradoras, vendía muy cara su dirección espiritual, con lo que los beneficiarios afortunados se le rendían plenamente”³³. Lo cierto es que

Ésta táctica de penetración psicológica, rodeándose de misterio y exclusividad, le hizo en poco tiempo el oráculo de Roma. El Papa Inocencio XI le tenía en gran estima. Cristina, la exreina de Suecia, que vivía en Roma, le tomó por director. Varias princesas romanas le escogieron como guía. Altos personajes de la Curia: Favoriti, Casoni, numerosos Cardenales como Azzolino, Capizucchi, De Lauria, etc., le mostraban toda su simpatía y era para ellos el maestro predilecto. El espiral aumento de su fama le atrajo tan crecido número de discípulos que los cuidados inherentes a la dirección de espíritus ocupaban toda su atención³⁴.

Además de los personajes mencionados en la anterior cita, se encontraban entre sus amistades otros de igual o mayor importancia: El cardenal Petrucci, el arzobispo Jaime de Palafox y Cardona y el cardenal d' Estrées. Que además de considerarse sus amigos, eran también sus protectores.

Todo esto no debe perderse de vista, pues esas supuestas amistades juegan un papel primordial en el caso Molinos, tan es así, que uno de los acusadores directos del aragonés es el cardenal d' Estrées. Del cardenal Petrucci se sabe que el 17 de diciembre de 1687, cuatro meses después de la condena a Molinos, “quien no obstante gozar de la estima y simpatía del papa Inocencio XI, como de ellas había gozado también, al parecer, el mismo Molinos, no pudo evitar que el Santo Oficio condenara, a su vez, 54 proposiciones, sacadas de sus escritos, de las que tuvo que retractarse ante el cardenal Cybo”³⁵. Y la rectificación, algunos meses después de la condenación de Molinos, de la supuesta pertenencia

³² Rey Tejerina, Arsenio. *Op. cit.* p. 51.

³³ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En *La iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Tomo IV. p. 486.

³⁴ Rey Tejerina, Arsenio. *Op. cit.* p. 51-52.

³⁵ Pablo María Garrido. O. Carm. *San Juan de la Cruz, los Carmelitas y el quietismo*. En *ANGELICUM. Periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis a sancto Thoma Aquinate in urbe*. p. 79.

doctrinal a la *Guía*, por parte del arzobispo Palafox. Ello no invalida en lo absoluto una interpretación libre del prejuicio creado alrededor de la figura de Molinos.

Retomando la cita que habíamos dejado pendiente, y que nos sirve para finalizar el tema de si la Escuela de Cristo era un foco del llamado quietismo, tenemos que el autor de la *Vida* afirma que después que Molinos fue

Admitido en la Escuela, comenzó luego a descubrir su soberbia y ambición de dominar; hecho Obediencia³⁶, se hizo confirmar en el oficio más de cuarenta veces, hasta que la dexó; sin atender que las constituciones ordenan no se confirme nunca el Obediencia, y por esto vaya ejercitando a los hermanos para que la subcedan, hacía todo lo contrario. Tenía todos los oficios en los de su bando, procuraba también que no fuese admitido ninguno que le pudiese subceder en el oficio, tanto de sacerdotes seculares como de regulares, que vienen de España a Roma. Se hizo de este modo absoluto señor de la Escuela, y no había quien se atreviese a oponérsele, porque sus secuaces, como veneraban y adoraban sus acciones, si alguno no aprobaba su modo de proceder se declaraba por su enemigo, y lo perseguían. Por esta causa en el tiempo que ocupó la Escuela echó de ella más de cien hermanos y, para vengarse más y desacreditarlos, daba cuenta de su exclusión a las Escuelas de España de las ciudades a donde iban provistos, por estar hermanadas con la de Roma, para que no los tuviesen por hermanos.

Un hermano de los más ancianos, que con mucho disgusto veía estas cosas, porque no las aprobaba y muchas veces, aunque sin fruto, se oponía con toda submisión y modestia, irritó contra sí a los molinosistas hermanos de la Escuela, de modo que, embravecidos, hicieron peor con él que con todos los demás, y fueron tales sus excesos que, escandalizando a todos, se despidieron a muchos hermanos, y de allí a poco tiempo fue declinando tanto la Escuela, que se ha reducido a casi nada, y puede ser que acabe del todo por el malvado hipócrita Molinos³⁷.

Sin embargo, dicha descripción de este Molinos comportándose como un tirano además de parecer algo brutal, está lejos de ser verdadera. A Sánchez-Castañer no se le escapa el hecho de que esta visión que se tiene de Molinos es gracias al autor de la *Vida* y de “sus inexactitudes [que] derivan de lo que no quiso señalar y del sentido impreciso de algunas afirmaciones, buscando, tan sólo, lo que pudiese perjudicar a Molinos”³⁸.

Sánchez-Castañer descubre que es

³⁶ “El primero [de los oficios] es el del Superior, que llaman Obediencia, porque él ha de procurar ser el más humilde y obediente de todos, el qual hace las pláticas o lee la lección espiritual, y todo lo demás que obra en aquellos tres quartos de hora”. Cita extraída de *Una biografía inédita de Miguel de Molinos* por Justo Fernández Alonso. En *Molinosiana*. p. 421.

³⁷ Justo Fernández Alonso. *Una biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 420-421.

³⁸ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 314.

exagerada dicha cifra de <más de cuarenta veces>, pues al ser las elecciones que para la renovación de los cargos se hacen en la Escuela, cuatrimestrales, hubiera tenido que permanecer en él más de catorce años. De haberlo logrado, no cabe duda que necesitaba impedir el ingreso de nuevos hermanos sacerdotes. Dando por supuesto que no quedasen ningunos anteriores a él³⁹.

Basándose en las *Constituciones* de dicha Escuela, Sánchez-Castañer desmiente las aseveraciones del autor de la *Vida*, de Montalvo y más recientemente de Dudon y Menéndez Pelayo. Niega de manera tajante que Molinos se convirtiera en un tirano arrojando a más de cien compañeros suyos por venganza y descrédito. Según este investigador, cada Escuela permitía únicamente a setenta y dos miembros, “de los cuales veinticuatro son sacerdotes”; era además imposible por el hecho de que si “no dejaba ingresar a éstos y la Escuela de Cristo de Roma estaba compuesta sólo de españoles residentes en Roma, es imposible ese número tan elevado de expulsos”⁴⁰.

Otro punto más a favor de Sánchez-Castañer, es un documento que presenta en su texto⁴¹ el cual hace notar “la escasa importancia de los miembros que constituían la Escuela de Roma, en años cercanos a los que Molinos la dirigió: “ermanos muy pobres”. Poco a nada, de verdadera resonancia social, pudieron hacer, por tanto, a favor del quietismo molinosista”⁴².

Si el rasgo distintivo de la Escuela de Cristo romana, era que ella sólo albergaba españoles allí residentes, Sánchez-Castañer se pregunta cómo era posible que ella se convirtiera en “el principal voceador de doctrina con expansión universal. Ni qué tenía que ver ella con la probada influencia de Molinos en los núcleos romanos y vaticanos”⁴³.

“Etait une école d' ascetisme espagnol”⁴⁴ es una afirmación en la que está de acuerdo Sánchez-Castañer, puesto que esa Escuela “eso era. Y en el sentido más estricto y severo de la palabra ascética: a la española”⁴⁵. Y la denomina así por “sus ejercicios espirituales y normas privadas que se imponen sus miembros”⁴⁶. Ejercicios que tenían que ver únicamente con meditación discursiva y más específicamente con la pasión de Cristo. También en este punto está de acuerdo Dudon, cuando afirma, siguiendo al autor de la *Vida*, “Dès maintenant nous savons donc ce que prêche le docteur aragonais à l' Ecole du Christ, et d' où il le tire”⁴⁷, refiriéndose a las obras de Falconi y Gregorio López, quienes aparecen citados en

³⁹ Ibid. p. 314-315.

⁴⁰ Ibid. p. 315.

⁴¹ Ibid. p. 316.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Paul Dudon, S.J. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. p. 16.

⁴⁵ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 316.

⁴⁶ Ibid. p. 317.

⁴⁷ Dudon. *Op. Cit.* p. 23.

la *Guía* de Molinos; cabe mencionar que ninguno de los dos fue realmente quietista, ni fueron considerados como heréticos.

Si Molinos se regía por las Constituciones antes señaladas, “poco era el espacio que éstas le dejaban para exponer sus ideas propias quietistas o las relacionadas con las doctrinas de Falconi o de López. Y siempre con la cortapisa de tenerlas que aplicar a los pasajes evangélicos meditados”⁴⁸.

Sin duda está de más precisar que cuando hace su aparición la *Guía espiritual* de Molinos, éste aún pertenece a la Escuela de Cristo romana; así mismo cuando aparecen sus *Cartas, escritas a un caballero español desengañado, para animarle a tener oración mental, dándole modo para ejercitarla*, en 1676. ¿No es curioso entonces que si la Escuela de Cristo era sólo una institución de tipo ascético, Molinos hablara en su *Guía* de una contemplación opuesta al discurso? ¿Qué aconsejaría Molinos a sus dirigidos en la Escuela de Cristo?. Hay que tener en cuenta que ya había escrito que

Hay dos maneras de oración: una, tierna, regalada, amorosa y llena de sentimientos; otra, obscura, seca, desolada, tentada y tenebrosa. La primera es de principiantes; la segunda de aprovechados y que caminan a ser perfectos. La primera la da Dios para ganar a las almas; la segunda para purificarlas. Con la primera los trata como niños y miserables; con la segunda los comienza a tratar como a fuertes.

Aquel primer camino se puede llamar vida animal, y es de aquellos que van en busca de la devoción sensible, la cual suele dar Dios a los principiantes para que, llevados de aquel gustillo, como el animal del objeto sensible, se den a la vida espiritual. El segundo se llama vida de hombres, y es de aquellos que, no procurando dulzura sensible, pelean y batallan contra las propias pasiones para conquistar y alcanzar la perfección, que es empleo propio de hombres⁴⁹.

Es verdad que Molinos fue director de la Escuela romana, como lo documenta Sánchez-Castañer, y también puede ser verdad que Molinos bien pudo imponer su oración mental para llegar a la quieta y total contemplación, que era lo que él deseaba para los lectores de la *Guía*.

No obstante, lo anterior resulta imposible por las *Constituciones* tan estrictas del instituto. Además hay que tener en cuenta que cuando Molinos llega a Roma, la Escuela ya tenía más o menos 10 años de su fundación, “con la bendición superior de Pontífices y Prelados y dentro de la mayor ejemplaridad”⁵⁰. ¿No hubiesen notado esos Pontífices y Prelados algo extraño en las nuevas doctrinas impuestas por Molinos?, pues “era lógico la conociesen los dirigidos espirituales de Molinos y

⁴⁸ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 320.

⁴⁹ G.E., p. 137-138.

⁵⁰ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 322.

por tanto, también a los que conducía en la Escuela de Cristo en Roma”⁵¹, ¿o acaso es que nada de herético tenían?

Como conclusión de este tema, tenemos entonces que la Escuela de Cristo, tanto en Valencia como en Roma, puesto que a ambas perteneció Molinos, nada tuvieron “que ver con la doctrina quietista y su propagación”⁵², como afirman la mayoría de comentaristas de Molinos⁵³. Como tampoco nunca sabremos de dónde es que adquirió Molinos su supuesto pensamiento quietista, ya que la mayor parte del tiempo, tal como se vio en una cita anterior, lo ocupaba en la dirección espiritual de sus dirigidos y en la dirección de la Escuela romana.

Baste decir, como punto final, que después de la Bula *Coelestis Pastor* que publicó en 1668 Inocencio XI, donde se condenan las 68 famosas proposiciones, la Escuela de Cristo, tanto de Valencia como de Roma borrarón el nombre de Molinos de los documentos que en ellas se encontraban. En el documento inédito, que saca a la luz Sánchez-Castañer, se puede leer esa expulsión:

“2º Domingo a 9 de noviembre de 1687.- Junta de Ancianos en el Temple por la tarde.

[...] Se acordó en dicha junta que el nombre del Dr. Miguel de Molinos, se borrarse del libro de la Santa Escuela en que se hallase escrito por causa; que aunque fué admitido a ella, era tenido en juisio de todos por barón de singular virtud. Que después siendo inbiado a Roma por siertos negocios, se perurió de modo que la General Inquisición de Roma con sentensia pública le declaró por hereje docmático: por todo lo qual quede, no solamente borrado del libro de dicha Santa Escuela; si excluído *in totum* de aquella”⁵⁴.

Termina entonces su vida Molinos, como veremos después, privado de la comunicación espiritual de la Escuela de Cristo, en el año de 1696, en la cárcel de la Santa Inquisición romana, tras recibir los Santos Sacramentos.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid. p. 324.

⁵³ Ya vimos que para Dudon, Menéndez Pelayo, el supuesto autor anónimo de la *Vida* y su plagiario Montalvo, ello es así, pero también lo es para Entrambasaguas, quien en su *Miguel de Molinos. Siglo XVII*, que sirve de introducción a la *Guía Espiritual*, afirma de Molinos que “mientras vivió en Vite, asistió a una cofradía quietista que aparentaba ser de ascetismo español, llamada *Escuela de Cristo*. La diversidad y carácter de los puntos en que se reunía prueban que no debía de ser ortodoxa, aunque fue adquiriendo prestigio creciente”. p. 16.

⁵⁴ Sánchez-Castañer. *Op. cit.* p. 326.

CAPÍTULO V

LA GUÍA ESPIRITUAL DE MIGUEL DE MOLINOS

MOLINOS Y EL RECOGIMIENTO.

En la obra de Melquíades Andrés, *Los Recogidos*, se nos habla de un movimiento místico de gran importancia en la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII: el Recogimiento.

Según este autor, las notas que definen al recogimiento son anunciadas por Francisco de Osuna y si las observamos con detenimiento, veremos que concuerdan con el pensamiento de Molinos¹. Siguiendo con este autor, es entre los años de 1513 con la aparición de *Hun brevísimo atajo e arte de amar a Dios: con otra arte de contemplar*, hasta 1837 con la publicación del *Atajo espiritual para llegar el alma segura y en breve a la íntima unión con Dios*², que se puede hablar propiamente de recogimiento. Es curioso observar que el común denominador de ambas obras: *Atajo*, coincide bastante con el tema central de la *Guía*.

Tomando como marco general de referencia la obra de Melquíades Andrés, *Los Recogidos*, tenemos que es en tres etapas que se desarrolla el movimiento espiritual mencionado:

El primer período abarcaría de 1523 a 1559, iniciándose con la ordenación de las casas de oración y concluyendo con el famoso *Índice expurgatorio de libros* de Fernando Valdés que canaliza el movimiento antimístico en España, prohibiendo las obras de Osuna, Laredo y Palma. En este período el recogimiento parece convertirse en la mística común española, aceptada por Santa Teresa, San Juan de Ávila, San Francisco de Borja, San Pedro de Alcántara y algunos jesuitas y dominicos, una segunda época se extendería entre 1580 y 1625, protagonizada por Nicolás Factor, Fr. Juan de los Ángeles, Antonio Sobrino, Baltasar Álvarez, Bartolomé de los Mártires, Pelayo de San Benito, Falconi, Antonio de Rojas, Miguel de la Fuente; durante esta época la mística del recogimiento florece en las provincias descalzas y decae en las de la observancia desarrollándose un proceso de desaparición de las casas de retiro situadas en parajes desiertos y montañosos. El tercer período de esplendor del recogimiento se situaría al final de la edad de oro de nuestra mística, perteneciendo a él Andrés de Guadalupe y Antonio Panes, Franciscanos; Gaspar de Viana, José de Nájara, Pedro de Aliaga e Isidoro de León, Capuchinos; Pizaño y

¹ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 37-38.

² *Ibid.*, p.39-40

Serna, Mercedarios: Antonio de Alvarado y José de San Benito, benedictinos; Palafox y otros.³

Continuando con esta cita, concluye Andrés que a

Estas tres épocas de florecimiento del recogimiento coinciden con tres manifestaciones de alumbradismo: la de los dejados de Toledo de 1525; la de los alumbrados de Extremadura y Andalucía de 1574 y 1623 y la del pietismo de Miguel de Molinos. El alumbradismo español es un mala inteligencia y vivencia de la verdadera mística, algo así como su sombra.⁴

Es de hacer notar que este autor tacha a Molinos de pietista en un primer momento, para después llamarlo “formulador del quietismo”⁵

Si embargo, Melquíades Andrés resalta que “Molinos resulta ininteligible sin ser situado dentro de una herencia mística que comienza en el recogimiento y alcanza su cima en la mística carmelitana”⁶, además de afirmar que muchas de las proposiciones por las que se condenaba a Molinos de “hereticae, suspectae, erroneae, scandalosae, blasphemae, piarum aurium offensivae, temerariae, christianae disciplinae relaxativae, eversivae, et seditiosae respective” le parecían “perfectamente concordantes con la ideología recogida”⁷ en su obra *Los Recogidos*, coincidiendo la terminología empleada: aniquilación, vía interna, nada, vacío, descanso, quietud, etc. tanto en Molinos como en todos los místicos analizados en su texto. Asegurando que esto se hace aún más evidente “si llevamos a cabo una lectura, por superficial que sea, de la principal obra espiritual de Miguel de Molinos, la *Guía Espiritual*”⁸.

No está de más hacer notar que Melquíades Andrés desmiente la acusación a Molinos de “pietista” y “quietista” en una obra posterior afirmando que “la *Guía Espiritual* de Molinos se encuadra dentro de la línea tradicional de la mística española del recogimiento y constituye una de sus últimas manifestaciones esplendorosas y de fulgor propio”⁹.

Que es así, lo sabe quien haya intentado leer la *Guía* con propósitos de entenderla, sin calificarla de antemano por todas esas extrañas influencias sacadas de quién sabe qué oscuros intereses, que en vez de aclarar el panorama molinosiano, lo deforman, haciendo olvidar, incluso, su extraordinaria prosa tan a la altura de una Santa Teresa o de un San Juan de la Cruz.

³ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 154-155.

⁴ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 43.

⁵ Ibid., p. 47.

⁶ Ibid., p. 350.

⁷ Ibid., p. 704.

⁸ Ibid.

⁹ Melquíades, Andrés. “La espiritualidad española en el siglo XVII”. En *Historia de la teología española*, p. 43.

Antes de adentrarnos en la *Guía Espiritual* es conveniente revisar brevemente el esquema descrito por Melquíades Andrés sobre el recogimiento. Para este autor son cinco los puntos estructurales en el esquema de la vía del recogimiento: 1) la estructura del alma; 2) la oración de aniquilación o de propio conocimiento; 3) la meditación en la pasión de Cristo; 4) el conocimiento de Dios por ignorancia y 5) el recogimiento¹⁰.

1) En cuanto a la estructura del alma, los recogidos “proponen con frecuencia una división tripartita del alma, de ascendencia neoplatónica: hombre sensible, racional e inteligible”¹¹, que corresponden respectivamente a “sentidos, potencias, alma o mente; corporal, racional, espiritual; exterior, interior, superior”¹². Estructura que aparece ya en San Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura y Santa Teresa, según este autor.

De acuerdo a la estructura propuesta, se va ascendiendo de un estadio a otro, aunque nunca se puede prescindir totalmente de los anteriores. Hay que entender esta división no como una mera clasificación filosófica, sino como “peldaños en el camino de la unión con Dios”¹³. Asimismo, esta división tripartita del alma es paralela a la clásica división de la vía purgativa, iluminativa y unitiva; y también a la de la oración vocal, intelectual y afectiva.

Se trata de una ascensión gradual que comienza por el “recogimiento de los sentidos a las potencias superiores y de éstas a su centro”¹⁴. Es necesario entonces superar el primer estadio, el de los sentidos, por vía purgativa, donde también se hace necesario el entendimiento por la oración intelectual (discursiva) o meditación y de la voluntad. Tras superar lo exterior e interior, viene el último estadio. Aquí el hombre se encuentra en su centro o fondo de su alma. Sólo que ya ese centro está vacío, estando revestido de “sencillez y paz quietísima”¹⁵.

Molinos no es en absoluto ajeno a esta estructura. Para él, también hay que renunciar a lo sensible en un primer momento pues eso obstruye el camino del alma a Dios: “asienta por cierto en tu corazón, que se ha de quitar primero toda la sensibilidad para caminar por el interior camino”¹⁶. Todo el libro I de la *Guía* es un exhorto al rechazo consciente de los sentidos; así, en el capítulo XIII, el aragonés recomienda “despreciar todas estas sensibilidades, para que tu alma se establezca y haga el hábito interior de recogimiento”¹⁷. Es claro que para él “hasta que no arrojes el Jonás del sentido en el mar, no cesarán las tempestades, ni tu alma llegará a la quietud y paz interior”¹⁸.

¹⁰ Ibid., p. 88.

¹¹ Ibid., p. 89.

¹² Ibid., p. 91.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ G. E. p.139

¹⁷ Ibid., p. 174.

¹⁸ Ibid., p. 155.

Molinos supo muy bien que si no existía una “total negación del sentido y racional apetito” como primer paso en el camino hacia Dios, jamás “se manifestará el Señor dentro de tu alma”, hasta no estar “negada en sí misma y muerta en sus sentidos y potencias”¹⁹.

La siguiente cita de Molinos, que bien podría adjudicársele a cualquier otro escritor místico, resume lo dicho por Melquíades Andrés en cuanto a los recogidos:

¡Qué dichosa será tu alma y qué bien empleada estará, si se entra dentro y se está en su nada, allá en el centro y parte superior, sin advertir lo que hace: si está recogida, o no, si le va bien, o mal; si obra, o no obra; sin mirar, ni cuidar, ni atender a cosa de sensibilidad! Entonces cree el entendimiento con acto puro y ama la voluntad con amor perfecto, sin género de impedimento, imitando aquel acto puro y continuado de contemplación y amor que dicen los santos tienen los bienaventurados en el cielo, sin más diferencia que verle ellos allá cara a cara y aquí el alma con el velo de la fe oscura²⁰.

No hay que darle una interpretación negativa a frases como *entrar dentro* o *estar en su nada*, puesto que en Molinos, como en los recogidos y en la mayor parte de los místicos acreditados, la mortificación de los sentidos y la superación del mundo sensible no significa el rechazo a la realidad de la vida. Puesto que están inmersos en ella “únicamente rechazan lo que entraña estorbo para lo superior, y todo lo que es ilusorio en nuestra vida interior. Tratan de superar lo pasajero, que es menos, en busca de lo íntimo, de lo permanente, que es más”²¹. Renunciando a los estorbos, el alma se instala en su más auténtico ser.

Sin duda, está de más precisar que este vaciarse para quedar el alma en *perfectísima quietud*, no entraña un estarse totalmente pasivo. Habitar la nada es llenarse del todo. Para Molinos, mientras el hombre se anonada con ayuda de Dios, se va llenando de éste. Es un vacío que inunda al ser, que lo llena de Dios. Es un vacío que lleva al centro mismo de la existencia, pero que invita, a la vez a obrar. Es una nada que mueve a la acción. Una nada que lleva a las virtudes a actuar. Nada que ver con la *afasia* y la *ataraxia* pirrónica, como nos dice Lendínez en su introducción a la *Guía*²².

Sin embargo, este primer peldaño en el camino espiritual no es nada fácil y Molinos lo sabe bien, de ahí que exclame desesperado, en la última página de su *Guía*:

¹⁹ Ibid., p. 313.

²⁰ Ibid., p. 176.

²¹ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 92.

²² “La quietud llena el mundo místico y sus límites son los de la quietud, parece decirnos Molinos barruntando que el ocio resultante es nada menos que la innombrable Afasia” (p. 23); “la oración de quietud de Molinos es el itinerario que se aleja del lenguaje y conduce a la afasia” (p. 20); “su plenitud es la agrafia, así como la plenitud de la oración es la afasia” (p.31). Lendínez, Claudio. “Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos”. En su edición a la *Guía Espiritual*.

¡Oh, qué pocas almas se hallan desapegadas y totalmente desnudas!
 ¡Qué pocas almas hay muertas en sí y vivas para Dios, y que perfectamente se resignen en el divino beneplácito! [...] ¡Qué pocas almas hay puras de corazón sencillo y desapegado y que, vacías de su entender, saber, desear y querer, anhelan a su negación y muerte espiritual! [...] ¡Qué pocas almas hay que quieren olvidarse de sí mismas, que quieran desnudar el corazón de los afectos, de sus deseos, satisfacción, propio amor y juicio! ¡Qué pocas almas hay que quieran dejarse guiar por la vía regia de la negación e interior camino! ¡Que quieran dejarse aniquilar, muriendo en los sentidos y en sí mismas! ¡Qué pocas almas hay que quieran dejarse vaciar, purificar y desnudar para que Dios las vista, las llene y las perfeccione!²³.

2) La oración de aniquilación es sólo un término técnico en los recogidos al igual que en San Juan de la Cruz, según nos dice Melquíades Andrés. Esto quiere decir que no se le debe otorgar un “significado negativo de reducción a la nada”, por el contrario, su significado debe ser positivo: “oración de propio conocimiento y confusión”. Según este autor, dicha oración tiene por meta llegar a “las entrañas mas profundas de la propia humanidad” para convertir al sujeto en el más humilde. Humildad que trata de ser imitada de la vida de Cristo. Por ello los místicos meditan sobre la vida y pasión de Cristo, para volverse humildes.

Para iniciarla, el primer paso es la abolición del ego. El instrumento para esto es el propio conocimiento. Al llevarlo a cabo aparecen frente a frente las propias limitaciones y miserias, lo que implica un propio conocimiento de la nada, que es la condición necesaria en el camino místico.

Esta oración va destinada a afirmar, por medio de la aniquilación, que el hombre ha renunciado a su voluntad en conformidad con la voluntad divina.

En esta oración de aniquilación o de conocimiento de la propia nada se relacionan la “humildad, mortificación, vaciarse de los sentidos y de sí propio para ser llenados por Dios”²⁴. Este tema será central en el pensamiento de Molinos. Probablemente en toda la tradición mística de Occidente no haya una posición similar: la radicalidad enorme en torno de la nada. Por ejemplo, en el capítulo XX del libro tercero de la *Guía*, que lleva por título “La nada es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz”²⁵. Molinos asegura que

Por el camino de la nada has de llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección; y si así te sabes perder serás dichosa, te ganarás y te acertarás a hallar. En esta oficina de la nada se fabrica la sencillez, se halla el interior e infuso recogimiento; se alcanza la quietud y se limpia el corazón de todo género de imperfección. ¡Oh, qué tesoro descubrirás si haces en la nada tu morada! Y si te entras en el centro de

²³ G.E. p. 374-375.

²⁴ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 94.

²⁵ G.E. p. 365.

la nada, en nada te mezclarás por afuera (escalón en donde tropiezan infinitas almas), sino solamente en aquello que por oficio te toca²⁶.

En realidad, la mayor parte de la mística molinosista privilegia la nada, como un “atajo seguro y eficiente para la unión con lo divino”.

3) El tema de la meditación en la pasión de Cristo, desde el punto de vista de Melquíades Andrés, es un tema central en la mística cristiana del siglo XV. Y habría que agregar que no sólo en esa época, sino desde los mismos inicios de la espiritualidad en Occidente. Lo que sí es de subrayar es que fue en el siglo XV donde más “vieron la luz en España numerosas obras sobre la pasión”²⁷, incluso “la cristología de Lutero se centra inicialmente en los misterios de la encarnación y de la cruz. La teología *de la cruz* es, para el fundador del protestantismo, la de la fe, como opuesta a la teología escolástica, o de la razón, o teología *de la gloria*”²⁸.

Este interés por la meditación en la pasión de Cristo se extiende hasta el siglo XVI, sólo que ahora aunado a las cuestiones del conocimiento propio y de la transformación del alma en Dios. Un claro ejemplo de esto lo tenemos en Fray Luis de Granada cuando considera que “entre todas las devociones del mundo no hay otra más segura, ni más provechosa, ni más universal para todo género de personas que la memoria de la pasión”, y en Francisco de Osuna, para quien “todas las otras meditaciones que no son la sagrada pasión traen poco provecho. Por eso ten aviso de lo reducir todo a ella, porque ella es la que humilla mucho el ánima y más que ninguna otra cosa llega a Dios. Y la torna mansa y la cumple de toda virtud”²⁹.

En Molinos, la meditación sobre la pasión de Cristo cobra el carácter de tema polémico, según palabras de Melquíades Andrés, debido a la poca atención que le presta y, a que, de acuerdo a la interpretación de este autor, Molinos se refiere a este tipo de meditación sólo “en las fases avanzadas de la oración de contemplación”³⁰. Hay que estar de acuerdo en la primer parte de la crítica, pues Molinos aborda el tema únicamente en el capítulo XVI del libro primero que lleva por título “Modo con que se puede entrar en el recogimiento interior por la santísima humanidad de Cristo nuestro Señor”. Pero el hecho de que Molinos sólo se refiera a este tipo de meditación en un solo capítulo de la *Guía*, responde a una sencilla razón, que en la mayoría de los casos es frecuentemente olvidada por los lectores del aragonés: la *Guía* fue escrita con el propósito de guiar –de ahí su nombre- a aquéllos que entran al estado contemplativo; Molinos no se ocupa de los *principiantes*, de los que se encuentran en meditación.

Él plantea el tema de su *Guía* de la siguiente manera:

²⁶ G.E. p. 366-367.

²⁷ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 96.

²⁸ Ibid.

²⁹ Citado por Melquíades, Andrés. En su obra *Los Recogidos*. p. 96-97.

³⁰ Ibid.

Debe advertirse que la doctrina de este libro no instruye a todo género de personas, sino solamente a aquellas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y encaminadas a la oración, y llamadas de Dios al interior camino, a las cuales alimenta y guía, quitándolas los impedimentos que embarazan el paso a la perfecta contemplación³¹

Y coherente con su doctrina, sólo menciona esta meditación en un breve capítulo.

Vemos ahora por qué Melquíades Andrés califica de polémico este tema. Molinos señala que:

Hay dos maneras de espirituales totalmente opuestos. Unos dicen que siempre se han de meditar y considerar los misterios de la Pasión de Cristo. Otros dando en un extremo opuesto, enseñan que la meditación de los misterios de la vida, Pasión y muerte del Salvador, no es oración, ni aun su memoria; que sólo se ha de llamar oración la alta elevación en Dios, cuya divinidad contempla el alma en quietud y silencio³².

Inmediatamente ratifica que “Cristo, Señor nuestro, es la guía, la puerta y el camino, según él mismo lo dijo por su boca: *Ego sum via, Veritas et vita* (Joan; 14)”, además de que “es Cristo, Señor nuestro, con su doctrina y ejemplo, la luz, el espejo, la guía del alma, el camino y única puerta para entrar en aquellos pastos de la vida eterna y mar inmenso de la divinidad”³³.

Las anteriores citas de Molinos nos dan la clave de su pensamiento en torno a este tema. Para él, al igual que para toda la tradición mística occidental, es Cristo la “puerta” de acceso a la esfera divina; sólo con Cristo se entra “en la espesura de la cruz”, según palabras de San Juan de la Cruz. Y es que es Cristo la única manera de acceder a la realización mística en la existencia del hombre.

El olvido de la humanidad y la Pasión de Cristo equivaldría a una entrega total al mundo, cosa que para Molinos es simplemente inaceptable, pues como ya vimos, para él lo importante es el desprecio de todo tipo de sensibilidad.

El mundo es algo que hay que rechazar y en un principio la meditación en Cristo es algo importantísimo, pues para “que el alma esté idónea para entrar en la presencia de la divinidad y para unirse con ella”, primero “se ha de lavar con la preciosa sangre del redentor y se ha de adornar con las riquezas de su pasión”³⁴.

Para Molinos hay dos maneras de considerar la humanidad de Cristo:

La primera, considerando los misterios y meditando las acciones de la vida, pasión y muerte del salvador. La segunda, pensando en él por la

³¹ G.E., p. 105.

³² Ibid., p.189.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid., p.189-190.

aplicación del entendimiento, por la pura fe o mediante la memoria. [...] el modo más noble, el más espiritual y más propio de estas almas aprovechadas en el recogimiento interior para entrar por la humanidad de Cristo Señor nuestro y conservar su memoria, es de la segunda manera, mirando ésta humanidad y su pasión por un acto sencillo de fe [...] sin que ésta santa, piadosa, veloz e instantánea memoria de la humanidad les pueda servir de embarazo para el curso del interior recogimiento.³⁵

Es probable que al autor de *Los Recogidos* lo que le pareció extraño fuese cómo trata Molino la humanidad de Cristo en principiantes y en contemplativos. Ya vimos que en los meditativos la Pasión es de gran ayuda y refiriéndose a los más avanzados en el camino espiritual, Molinos asegura que

Por la más alta elevación de mente a que haya llegado el alma, no ha de separar del todo la santísima humanidad. Pero no se infiere de aquí que el alma que está enseñada al interior recogimiento, aquélla que ya no puede discurrir, hay de estar siempre meditando y considerando (como dicen los otros espirituales) en los santísimos misterios del salvador.³⁶

¿Acaso los contemplativos ya no deben ocuparse de la humanidad de Cristo? Molinos no dice eso, pero sí ratifica que mientras los meditativos discurren sobre la pasión de Cristo, los contemplativos ya han rebasado ese nivel. Aferrarse a discurrir cuando ya Dios la ha sacado de ese estado de principiantes, impide esa nueva forma de oración o “noticia amorosa” y retrasa violentamente el “obrar del Señor”.

Partiendo de esto último, Molinos recomienda que

El alma que entró en el recogimiento interior por parecer de la experimentada guía, no tiene necesidad de entrar por la primera puerta de la meditación de los misterios, estando continuamente meditando en ellos; porque, ni lo podrá hacer sin gran fatiga del entendimiento, ni tiene necesidad de esos discursos, porque esos sólo sirven de medio para llegar a creer lo que ya llegó a alcanzar³⁷.

Además, como ya se apuntaba anteriormente, nunca “se ha de borrar del todo la memoria de la pasión y muerte del Salvador”, aún estando en contemplación. Sólo que llegando a este estado o cuando

el alma se va perfeccionando e internando por el recogimiento interior, después de haber meditado algún tiempo los misterios, de los cuales ya está informada, entonces conserva la fe y el amor al Encarnado Verbo,

³⁵ Ibid., p.191-192.

³⁶ Ibid., p.190.

³⁷ Ibid., p.191.

estando dispuesta a hacer por su amor cuanto le inspire, obrando según sus preceptos, aunque no los tenga siempre delante de los ojos³⁸.

Y al estar en esa “noticia amorosa de fe”, el alma debe

Estarse ahí con humildad resignada en la divina voluntad, para cuanto quisiere hacer de ella Su Majestad. Y si de esta santa y dulce memoria es luego llevado al olvido, no hay necesidad de hacer nueva repetición, sino de estarse en silencio y quietud en la presencia del Señor³⁹

Queda por último señalar algo importante, que “a Dios sólo toca y no a la guía el pasar al alma de la meditación a la contemplación”⁴⁰, concordando esto con la doctrina de la mayor parte de los místicos occidentales. Ello demuestra, una vez más, que el pensamiento de Molinos, por lo menos en este tema, no contiene nada de polémico, de herético, ni de heterodoxo.

4) La unión o transformación. El conocimiento de Dios por ignorancia. Según palabras de Melquíades Andrés, “la aniquilación y seguimiento de Cristo constituyen algo así como la vía purgativa e iluminativa”⁴¹. Son estos dos caminos el inicio de la vida espiritual en la divinización del alma, y consisten en el gradual desarraigo de los vicios y en la afirmación en la vida de Cristo a través de las virtudes.

No hay que olvidar que a lo largo de todo el proceso místico concurren dos movimientos complementarios: el del hombre que lucha por subir a Dios y el de Dios que desciende al alma, haciéndose uno con ella, divinizándola. El primer movimiento le pertenece al hombre; el segundo es exclusivo de Dios. Esto es lo que marca la diferencia entre místicos, alumbrados y quietistas. Para los dos últimos, el hombre debe permanecer totalmente pasivo, dejando todo a Dios. Por el contrario, para los recogidos, el hombre tiene que obrar en lo que le corresponde, que sería tanto la vía purgativa, como la iluminativa.

En el segundo movimiento, el hombre es únicamente un receptáculo del *amor divino*, según expresión clásica. Y esté acaece cuando el hombre se ha integrado a sí mismo, cuando está en su centro o en su nada, como escribiera Molinos. Aquí se da la “inserción de las gracias” que producen “un conocimiento de Dios por afecto o amor [...] un conocimiento experimental, no cogitacional, perteneciente al sabor y no al saber”⁴².

Es también en este movimiento donde el entendimiento queda silenciado y la voluntad sólo goza. Esto debido a que el alma esta padeciendo a Dios; no está dando, sino recibiendo y cuando la experiencia de Dios llega, todo lo demás calla:

³⁸ Ibid., p.191.

³⁹ Ibid., p.192.

⁴⁰ Ibid., p.190.

⁴¹ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 101.

⁴² Ibid., p.102

los sentidos interiores y exteriores, entendimiento, tiempo e incluso la misma imagen de la humanidad de Jesús. La voluntad ama más allá de lo que ha conocido y experimentado, en otras palabras, el alma se ha unido con Dios. La verdadera mística es así.

Todo aquél que ha llegado a esta vivencia sabe que lo esencial es que en la cúspide sólo actúa la voluntad, mientras que el entendimiento y los sentidos se encuentran callados. “Ya no se ama lo que se entiende, sino que se entiende lo que se ama”⁴³. Este conocimiento que es consecuencia de la vía unitiva, es un *conocimiento divinísimo de Dios por ignorancia*⁴⁴. Según Melquíades Andrés:

Se dice por *ignorancia*, porque desterrado todo ejercicio de imaginación, razón, entendimiento, e inteligencia, por unión de ardentísimo amor, el alma siente en este tiempo lo que todo conocimiento especulativo ignora [...] esta ignorancia tiene lugar cuando la porción superior de nuestra alma, apartándose de todas las cosas creadas, y finalmente dejándose a sí misma, se une a Dios, hecha un espíritu con él⁴⁵.

Lo cierto es que este punto de la vía del recogimiento es esencial para toda la tradición mística de Occidente y nos coloca de lleno en el pensamiento de Dionisio Areopagita: el conocimiento de Dios por ignorancia o teología negativa.

Diversos son los autores que consideran la influencia del pseudo Dionisio como fundamental en todo el desarrollo de la mística cristiana. De ello no cabe la menor duda, pues aún aceptando el mote de hereje que se le ha impuesto a Molinos, éste no deja de verse influenciado por aquél. Para los recogidos no puede ser diferente, pues situándose ellos ante la *docta ignorancia* saben que caminan por “el alto monte de la perfección y unión con Dios”⁴⁶.

Este tema encaja a la perfección en el esquema trazado por Molinos en su *Guía*; es más, debe considerarse como piedra angular en su descripción de la aniquilación y de la nada. Según Pilar Moreno, “la clave del pensamiento de Miguel de Molinos nos viene dada a través de las citas de Dionisio Areopagita”⁴⁷. No sé si sea correcto el aceptar tal afirmación como categórica, pero si es cierto que la influencia del pseudo Dionisio se dejó sentir con fuerza en la mística española hasta el siglo XVII.

De acuerdo con Pilar Moreno, el nacimiento de la teología negativa comienza con las ideas que se formulara Plotino sobre Dios. Según Plotino, Dios es y está “más allá del ser”, “más allá de la sustancia” y “más allá de la mente”⁴⁸, lo cual quiere decir que Dios es trascendente a todos los seres y por lo tanto

⁴³ Ibid., p.103

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ G.E., p. 149.

⁴⁷ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 166.

⁴⁸ Plotino. *Eneadas*. V. 5, 6; VI. 8, 19; III. 8, 9.

inaprensible e inexpresable. *Uno* sería el nombre menos inadecuado para designar a Dios, pues, según Plotino, Dios es la unidad, la causa simple y única de todas las cosas; pero además, porque con este nombre se expresa lo que es simple y diverso.

El pseudo Dionisio conoció bien la filosofía de Plotino y como se sabe, el problema fundamental del Areopagita es el de la naturaleza de Dios y el de las posibilidades de nombrarlo de manera adecuada. Este místico sabía que, siendo Dios superior y trascendente a los seres, seta más allá, incluso, de las atribuciones más depuradas, como las de llamarlo Bien, Ser o Uno. Ya en *Los nombres divinos* señala que “aquél que es autor de modo excelente de todas las cosas sensibles, no es nada de las cosas sensibles” y “aquél que es autor de las cosas inteligibles de un modo excelente, no es nada de las cosas inteligibles”⁴⁹.

Todo el pensamiento del Areopagita desembocará obligadamente en una única salida: el no saber o la “suprema ignorancia” que mostrará el camino hacia el conocimiento supremo. Ésta “divina tiniebla”, como la han de llamar muchos místicos posteriores, ha de conducir a la realidad supra esencial de “aquél que es anterior a la esencia y a todo conocimiento”. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en la siguiente cita que aparece en *Los nombres divinos*:

Trinidad sobreesencial, sobre todas las cosas, divina y bondadosa, guía de cristianos en la teosofía, condúcenos al conocimiento de los oráculos místicos, por encima de todo conocimiento, indemostrables en grado sumo, por encima de toda luz, allí donde los misterios de la teología, simplísimos, absolutos e inmutables, se abren en la tiniebla luminosísima de un silencio lleno de arcanos conocimientos; silencio que en la tenebrosísima oscuridad brilla con la mayor luz, y en todo, intangible e invisible, inunda nuestra mente, cegada con la belleza de sus resplandores⁵⁰.

Para Pilar Moreno son tres las ideas fundamentales en el pensamiento de Dionisio: “a) la ciencia mística se halla por encima de todo conocimiento y de toda luz, siendo indemostrable; b) la simplicidad de lo absoluto; c) la gran paradoja de la « tenebrosísima oscuridad» en la que brilla la mayor luz”⁵¹. Si aceptamos esto, veremos que Molinos está ubicado en dicho marco doctrinal, puesto que para él, la nada, la aniquilación, el perfecto desapego de todos los sentidos, desnudez y el no saber, son la única vía para “llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección”⁵².

5) Recogimiento, reforma y hombre nuevo. Con este último punto cierra Melquíades Andrés la estructura de la vía del recogimiento, en el cual se “aspira a realizar un proyecto ideal de hombre nuevo, donde se integren lo exterior, interior

⁴⁹ Dionisio Areopagita. *Los nombres divinos y otros escritos*. Cap. IV y V.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 167.

⁵² G.E., p. 366-367.

y superior, alma y espíritu, hombre y Dios”⁵³. Para este autor, la mística del recogimiento

Primero integra al hombre en sí mismo, reduciendo sus sentidos a las potencias superiores y éstas a la esencia o centro del alma. Esto lo realiza por la purificación, o mortificación, noche de los sentidos y potencias, por la aniquilación o conocimiento de la propia verdad o nonada, viendo lo que es, lo que ha recibido y a lo que es llamado⁵⁴

Pero el recogimiento no es sólo mística, según este autor, es también base “de la reforma y de la cultura española a lo largo del siglo XVI y en parte del XVII”⁵⁵. Es precisamente esto lo que marca la diferencia “entre la espiritualidad española en todas sus manifestaciones y el erasmismo, el alumbradismo y el protestantismo”⁵⁶.

Este hombre nuevo ya reformado es quien en un futuro realizará la “reforma de la sociedad en que vive y de la Iglesia”⁵⁷. El hombre nuevo es la culminación de la búsqueda de Dios por vía de la mortificación de la renuncia, lo cual no quiere decir que se encuentre fuera del mundo, o en una esfera social y moral distinta de los demás; no, sería más correcto decir que se encuentra más unido al mundo por caridad.

El encuentro íntimo con Dios por una parte libera al recogido del mundo como dispersión y como enemigo de Dios, y por otra lo ata a los hombres y a las cosas con conexión de solidaridad. El recogimiento no disocia al hombre, sino lo unifica; no lo separa de las cosas, sino que le ayuda a asumirlas. Es a la vez entrar en sí y salir de sí⁵⁸.

Dicho movimiento que bien podría parecer paradójico es, al contrario, un movimiento de unidad. De acuerdo con Pilar Moreno, “El recogimiento no disocia al hombre, antes bien lo unifica, lo plenifica desarrollando toda la fuerza y potencialidad que encierra el núcleo divino en su más puro centro”⁵⁹.

Sin embargo, aunque el ideal de hombre nuevo tuvo su más plena realización en los místicos, no es exclusivo de éstos, puesto que “se trata de un ideal universal, que puede ser realizado por todos los hombres, porque todos son capaces de amar”⁶⁰. Como bien podemos apreciar, ese ideal universal desemboca a su vez en un ideal antropológico, donde el fundamento último “es la imagen de Dios en el hombre”, que debe ser interpretado como el “sed perfectos...”. Es evidente, para aquél que haya leído la *Guía*, que Molinos asume y defiende –con

⁵³ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 105.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 163.

⁶⁰ Melquíades, Andrés. *Los Recogidos*. p. 106.

resultados trágicos- hasta sus últimas consecuencias este nuevo ideal de humanidad.

Los capítulos XI, XII y XIII del libro I de la *Guía* son dedicados al recogimiento y en ellos aparece claramente delineado su pensamiento frente al tema. Según Molinos, “el recogimiento interior es fe y silencio en la presencia de Dios”, es esa “atención amorosa” de entrega y unión con Dios con “reverencia, humildad y sumisión” y que es “pura, sin imágenes ni especies, en sí, sin discursos y universal, sin reflexión de cosas distintas”⁶¹. Una analogía emplea Molinos para la oración de recogimiento, diciendo que ésta se asemeja a la terrible lucha que según “la escritura tuvo toda la noche con Dios el patriarca Jacob, hasta que salió la luz del día y le bendijo; porque el alma ha de luchar y perseverar con las dificultades que sintiere en el recogimiento interior, sin desistir, hasta que le amanezca la luz y el señor la dé su bendición”⁶².

Ya sea que Molinos la llame oración de fe, oración de quietud o contemplación, lo cierto es que “el recogimiento purifica el alma”⁶³, como también es cierto que esta oración de recogimiento va de la mano con la quietud

Haz de ir a la oración a entregarte del todo en las divinas manos con perfecta resignación, haciendo un acto de fe, creyendo estás en la divina presencia, quedándote después en aquel santo ocio con quietud, silencio y sosiego, procurando continuar todo el día, todo el año y toda la vida en aquel primer acto de contemplación por fe y amor⁶⁴.

Puesto que el recogido, como el “verdadero humilde se está en la quietud de su corazón reposado”⁶⁵.

Recogimiento, quietud y nada, son para Molinos, al igual que para todos los recogidos, la única vía segura por la cual el alma se transforma y diviniza.

⁶¹ G.E., p. 163-164.

⁶² Ibid., p. 164.

⁶³ Ibid., p. 171.

⁶⁴ Ibid., p. 173.

⁶⁵ Ibid., p. 323.

CAPÍTULO VI

ANÁLISIS DE LA GUÍA ESPIRITUAL

La *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos hace su aparición en el año de 1675; sin embargo, esta obra no fue la primera del “heterodoxo” aragonés. Antes de publicarla ya había editado un *Breve tratado de la comunión cotidiana*¹, librito que, tal como su nombre lo indica, tratará de divulgar la comunión frecuente como una práctica sana y recomendada por varios autores místicos españoles².

Para Pilar Moreno, en el contexto en el que se desenvuelve Molinos “numerosos son los tratados y opúsculos que recomiendan la frecuencia de esta práctica espiritual”³, desde Francisco de Osuna, pasando por Falconi hasta instalarse en el pensamiento de Molinos⁴.

Según Tellechea, este *Breve tratado* no es otra cosa que “un eslabón más de una amplia cadena de libros sobre el tema”, que sólo trata de hacer públicos ciertos “principios justos y ampliamente admitidos”; además de reflejar “una experiencia personal de frecuente comunión en sus años mozos valencianos, aconsejado por jesuitas”⁵.

No obstante, es la *Guía* la obra fundamental de Molinos y es también la que lo llevó de una fama insospechada a ser tachado de “heterodoxo”. La *Guía* es donde Molinos objetiva su pensamiento y esta obra es la que tiene que ser revisada para evitar la tentación de dejarse llevar por falsas interpretaciones e intenciones ocultas.

Si aceptamos que Molinos forma parte de un nutrido núcleo de espirituales que aparecen situados -ya sea por su pensamiento, por su forma de vivir la espiritualidad o por la manera en que expresan esa vivencia- dentro del movimiento del recogimiento es lógico pensar que su obra más comentada no tenga nada ajeno a esta vía espiritual.

Por ello es necesario analizar tanto las fuentes de las que se nutre Molinos, como la doctrina o doctrinas vertidas en la *Guía*, con la finalidad de demostrar que el pensamiento del aragonés encuadra a la perfección con esa inmensa literatura

¹ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 427.

² Según Pilar Moreno, la Práctica de la comunión cotidiana era un tema importante en la mística hispana, tanto que “el tema fue motivo de disputa. La simple propuesta de la comunión diaria frente a la práctica común de la comunión más espaciada, hizo sospechosos a no pocos místicos españoles”. En *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 141.

³ Ibid.

⁴ Melquíades, Andrés. “La espiritualidad española en el siglo XVII”. En *Historia de la teología española*, p. 265-279.

⁵ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 488.

espiritual del siglo XVI y XVII, anterior a él, y que al momento de hablar de su obra parece olvidarse.

A) Intención de la *Guía*

La *Guía*, cuyo título completo reza *Guía 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*, es un compendio, o más concretamente es un método de la vida espiritual. Molinos la escribió con una sola finalidad –finalidad que no debe perderse jamás de vista por aquellos lectores de la *Guía*, ya sean personas comunes o inquietas del saber espiritual y menos aún por los críticos del pequeño Libro-, que es la que aparece en el título de su obra: desembarazar al alma y conducirla por el interior camino para que ésta llegue por fin a la perfecta paz.

Muy temprano encontramos en la *Guía* la verdadera intención de Molinos. En *A quien leyere*, que es una especie de introducción, se lee cuál es el “principal intento” al que ese “práctico libro se dirige”: quitarle a las almas “los embarazos, inclinaciones, afectos y apegos que totalmente las impiden el paso y el camino a la perfecta contemplación”⁶. Muy pocas páginas adelante, en la cuarta advertencia⁷, aparece como título el objetivo último del libro: “El asunto de este libro, que es desarraigar la rebeldía de nuestra propia voluntad para alcanzar la paz interior”⁸, con la finalidad de rendirnos totalmente a la “divina voluntad”. No olvidemos, entonces, el verdadero asunto de la *Guía*.

Al hablar Molinos de su intención al escribir la *Guía* deja muy en claro que ésta no es, entonces, para todo tipo de personas, sino sólo para aquellas que se encuentran en el preámbulo de la contemplación. Molinos advierte a los lectores de su obra que

La doctrina de este libro no instruye a todo género de personas, sino solamente a aquellas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y encaminadas en la oración, y llamadas de Dios al interior camino, a las cuales alimenta y guía, quitándolas los impedimentos que embarazan el paso a la perfecta contemplación.⁹

Hay que tener muy presente, que Molinos no le escribe a un destinatario en particular (como es el caso de Santa Teresa o San Juan de la Cruz); su obra va dirigida a todos sin excepción, sean monjes o seculares, con la única condición de que aquellos que lean su *Guía* sean personas adelantadas en la contemplación.

A estas dos claras intenciones, tanto la primera que es la de servir precisamente de guía a las almas ya encaminadas en la contemplación, como la

⁶ G.E., p. 106.

⁷ Forman parte del Proemio cuatro *Advertencias* muy importantes para entender al autor y sus intenciones.

⁸ G.E., p. 118.

⁹ *Ibid.*, p. 105.

segunda, que es la delimitación de los destinatarios intencionales de su obra, se suma una tercera: Molinos no se propone tratar (no directamente) de la contemplación infusa, sino solamente despejar de estorbos el camino de las almas llamadas a ella.

¿De qué se vale Molinos para su cometido?, pues simple y sencillamente de “la experiencia de largos años”¹⁰ que le enseñaron “la grande necesidad que hay de quitarlas los embarazos, inclinaciones, afectos y apegos que totalmente las impiden el paso y el camino a la perfecta contemplación”¹¹. Se vale de lo que Dios le ha inspirado y enseñado más que de la lectura de los libros, pues

la ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia, no es inventada, sino probada, no leída, sino recibida [...] no entra la ciencia mística en el alma por los oídos, ni por la continua lección de los libros, sino por la liberal infusión del divino espíritu, cuya gracia se comunica con regaladísima intimidad a los sencillos y pequeños¹²

Se vale también de citas de experimentados autores espirituales, muy oportunas por cierto, que le sirven para demostrar que la doctrina expuesta en su obra “no es singular y rara”¹³. Citas que también tienen la finalidad de mediar las posibles censuras de aquellos que “no han leído jamás estas materias” o “hasta ahora no las han gustado” unos por ignorancia, otros por “falta de experiencia”¹⁴.

Y es que esta ciencia, nos dice Molinos, “no es de teórica, sino de práctica, en donde sobrepuja con grandísima ventaja la experiencia a la más avisada y despierta especulativa”¹⁵. Por lo tanto, quienes no han tenido una experiencia como la que trata el texto de Molinos, censurarán y condenarán “lo que aquí se enseña”, nos dice el aragonés. A ellos, Molinos les lanza una advertencia: si aún para los versados en esta ciencia la contemplación es un “manjar desabrido”, ¿qué será para los ignorantes y para los que por inexperiencia no lo han gustado?

Aquellos que censuren su libro es porque no han entendido y tal vez ni leído a los grandes maestros y doctores aprobados por la Iglesia:

No han visto a San Dionisio, San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura y otros muchos santos y doctores aprobados por la Iglesia, que aprueban, califican y enseñan, como experimentados, la práctica de esta doctrina¹⁶

Y es que la mística causa escándalo; las experiencias de los místicos ponen a prueba nuestra fe en Dios, pues “no llama Dios por mérito ni al más fuerte, sino al

¹⁰ Ibid., p. 106.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p. 103.

¹³ Ibid., p. 106.

¹⁴ Ibid., p. 103-104.

¹⁵ Ibid., p. 104.

¹⁶ Ibid., p. 104.

más flaco y miserable”¹⁷. Las maravillas que produce la experiencia mística se contradicen, la mayor parte de las veces, con las doctrinas de la Iglesia, y aún así, Molinos se postra humildemente “a la corrección de la Santa Iglesia Católica romana”¹⁸.

Según Tellechea, “algunos ven en estas descalificaciones de eventuales censores un recurso sinuoso para protegerse contra posibles ataques al marcarlos con la nota de la inexperiencia o ignorancia”¹⁹. Pero si tomamos en cuenta que Molinos actuaba con bastante cautela, debido al contexto en el que aparece su libro, es natural que temiera a la censura, y por ende, su razonamiento se entiende como algo absolutamente normal y hasta usual en muchos otros autores místicos.

Si el objetivo primordial de la *Guía* es el “no asegurar el interior camino, sino desembarazarlo”²⁰, surge entonces otro fin para su doctrina: instruir a directores espirituales “para que no estorben el curso a las almas llamadas por estas secretas sendas a la interior paz y suma felicidad”²¹. Para Molinos tanto director como dirigido forman una mancuerna indisoluble en el camino místico, de ahí que se atreva a orientar o aconsejar a los directores espirituales.

No obstante las intenciones del propio Molinos, la *Guía Espiritual* alcanzó un éxito no previsto por su propio autor. De acuerdo con Tellechea

Pocos libros habrán alcanzado tan rápidas ediciones y traducciones a todas las principales lenguas europeas como el librito de Molinos, cuya edición *princaeps* en español apareció en Roma en 1675. Antes de la condenación, casi cada año ve la luz una nueva edición de la *Guía* en español e italiano: Roma (1675), Madrid (1676), Roma, Zaragoza y Venecia (1677), Venecia (1678), Roma y Palermo (1681), Venecia (1683), Venecia y Sevilla (1685); y la definitiva desaparición de escena en el área católica, a raíz de su condenación (1687). Justamente entonces irrumpen las ediciones latinas (Leipzig, 1687), Francesa (Amsterdam, 1688), Holandesa (Rotterdam, 1688), Inglesas (Londres, 1688 y 1699) y Alemana (Franckfurt, 1699). En el siglo XVIII se sepulta en silencio, si exceptuamos una traducción al Ruso (Moscú, 1784)²².

Con la condena de Molinos desaparecen prácticamente todas las ediciones al español de la *Guía*. Tan es así, que uno de sus más adversos críticos, Marcelino Menéndez y Pelayo, confiesa no haber podido leer ni un solo ejemplar en español de la obra de Molinos, respecto a esto afirma haberla “visto en latín, en francés y

¹⁷ Ibid., p. 104.

¹⁸ Ibid., p. 375.

¹⁹ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. P. 498

²⁰ G.E., p. 106.

²¹ Ibid.

²² Tellechea, José I. *Introducción a un texto*. p. 58.

en italiano, pero jamás en castellano”, para inmediatamente lamentarse no haberlo hecho, pues según él, “debe ser un modelo de tersura y pureza de la lengua”²³. Volviendo a las ediciones de la *Guía*, tenemos que

Tras el letargo del siglo XVIII aparecen en el XIX una reimpresión inglesa de la edición de 1669 (Glasgow, 1885) y otra edición (Philadelphia, 1885), las traducciones abreviadas de la *Guía* al inglés por obra de Wesley (1819) y del escritor Shorthouse (1883)²⁴

Ya en el siglo XX, las reediciones de la *Guía* se vuelven más prolíficas, con la aparición de:

La edición francesa de París (1905) y de la española de R. Urbano (Barcelona 1911). Por esos mismos años aparecen nuevas ediciones inglesas (Londres, 1907 y 1928), y otra abreviada (1909), y la italiana de Amendola (Nápoles, 1908), seguida años después por la G. Marone (Torino, 1931) reproducida fotomecánicamente en 1942. En 1935 aparecieron simultáneamente las ediciones prolongadas por Ovejero y Entrambasaguas, ambas en Madrid, y formando parte, respectivamente, de la *Biblioteca de Filósofos Españoles* y de la *Biblioteca de la Cultura Española*. Molinos formaba parte de sendas colecciones, caracterizadas por su atención a la filosofía y a la cultura. En 1970 la casa Fayard incluía en su colección *Documents Spirituels*, N. 2, la versión francesa de la *Guía* con introducción de J. Grenier, junto a los libros de Thomas Merton, otro de J. Evola sobre el yoga y la autobiografía del místico tibetano Milarepa. Molinos readquiere categoría de espiritual e inmerso en ámbitos clásicos extra cristianos. Por fin, este mismo año de 1974 han visto a la luz dos nuevas ediciones. La preparada por J.A. Valente para la serie Rescate Textual, de Barral editores (Barcelona) y la preparada (?) por C. Lendínez para la *Biblioteca Júcar*.²⁵

B) Elaboración de la *Guía*.

Por lo que respecta a la elaboración de la *Guía* existen dos versiones claramente contrarias. Una de ellas, la primera, corresponde al patrocinador de la obra de Molinos: Fray Juan de Santa María, quién era un

Español afincado en Nápoles y Aragonés como Molinos, estudiante en Valencia, Zaragoza y en la Universidad de Huesca, transplantado a

²³ Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo II. p. 178. Pese a las sentencias vertidas en su texto contra Molinos y la *Guía*, Menéndez y Pelayo reconoce –siendo ésta la única ocasión que se expresa favorablemente del aragonés en toda su obra- que “Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII; y es un escrito de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidad que brillan aún a través de las versiones”. Y cuando se refiere al análisis de la *Guía*, lo considera fácil, porque según él, ésta “se distingue por la claridad y el método”. p. 178-179.

²⁴ Tellechea, José I. *Introducción a un texto*. p. 58

²⁵ *Ibid.*, p. 59. A esta lista de ediciones se suman, posteriormente, la edición crítica de J. I. Tellechea en 1976, la edición de González Noriega en 1977 y una última edición en 1998 prologada por María Toscano Liria.

Italia en 1662, protegido del cardenal Aragón, virrey de Nápoles, secretario de uno de los presidentes de la regia cámara napolitana, franciscano tardío, promotor de la reforma y provincial, patrocinador del quietismo y al mismo tiempo y sobre todo más tarde, hábil integrante en la curia romana y en medios diplomáticos europeos; y finalmente, obispo de Solsona (1693) y de Lerida (donde murió en 1700)²⁶.

Según este fraile, Molinos

Escribió con *pluma velocísima* este tratado, sin más enseñanza que la de la santa oración; sin más lección y estudio que el interior tormento, que es la oficina donde se labra la verdadera sabiduría; sin más artificio que el interior impulso; y sin más reflexión e intento que el corresponder al eterno beneplácito y divina inspiración²⁷.

No se cansa Fray Juan de Santa María de elogiar la obra y su autor. En la presentación que antecede a la obra y que lleva por título “El que lo saca a la luz...” menciona que la doctrina expuesta en la *Guía* es “práctica, su luz es pura, su estilo, si sencillo, elevado”, por ello el libro destella “indeficiente y divina luz”, sus palabras son “antorcha inextinguible y fanal siembre ardiente”. La *Guía* vio la luz para “común utilidad y guía de las dichosas almas” pues el camino que enseña es “de equidad, de juicio y justicia... de bendición, santificación y verdad... de sabiduría, paz y fortaleza... de quietud, luz y consejo”. Además de ser un camino “del corazón y de la real libertad de los hijos de Dios [...] este es el santo e inmaculado camino que segura y derechamente conduce a la vida eterna; y sin peligros y embarazos ni ofensas guía a las altas y serenas cumbres del monte de la cristiana perfección”²⁸.

De Molinos nos dice que es “un varón bueno” de “corazón profundo y lleno de luz”, que escribió la *Guía* “inspirado, y aún impelido del padre de los eternos resplandores”. Según este fraile, no tuvieron parte en la composición de la *Guía* “la vana ambición de la vanísima alabanza de los hombres, ni algún otro humano motivo o terreno respeto” sino únicamente “el puro amor del aumento de la divina gloria, el limpio y ardiente deseo de promover la perfección cristiana”.

Es Fray Juan de Santa María quien finalmente convence a Molinos de que publique su libro, para lo cual, dice, se valió “de su espiritual Guía, el cual habiéndoselo pedido y leído, me lo entregó”. La *Guía* de Molinos era sin duda un libro que necesitaba ser impreso, pues era mucha la utilidad que reportaría “a los verdaderos espirituales y puramente místicos”, ya que “no basta escribir de la divina influencia y de la pasiva e interior comunicación, como muchos altamente hasta ahora han escrito, si no se desembaraza el camino y se le descubren al alma

²⁶ Tellechea, José I. Molinos y el quietismo español. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 489, es de notar que dicho patrocinador de Molinos tuvo una presencia muy notoria en el éxito de éste, aunque a la hora de la desgracia se esfumase.

²⁷ G.E., p. 90.

²⁸ *Ibid.*, p. 90-92.

las dificultades que pasan dentro de sí misma, y la impiden la subida a este sublime estado”²⁹. Esto es, en conclusión, el intento de Molinos, según Fray Juan.

Atendiendo ahora a la segunda versión que se localiza en la *Vida* de D. Alonso de San Juan y que es bastante contradictoria a la del patrocinador de la *Guía*, Fray Juan de Santa María, tenemos que la elaboración del libro de Molinos procedió de modo muy distinto: lenta y laboriosamente.

De acuerdo con su biógrafo, Molinos

Estampó después su *Guía*, y antes que la publicase manifestó claramente su ánimo: *estuvo más de tres años a disponerla*, copiando de diversos autores, enmendándola, mudando y corrigiendo tantas veces, que daba molestia a muchos. Finalmente dispuso un librito pequeño y, habiéndole mostrado a un religioso amigo suyo, le dixo que le agradaba, pero que estaba pobre de autoridades de santos, y le dio algunas que tenía notadas para su uso propio. Con esto volvió a hacer el libro mayor, y se enamoró tanto de él, que le parecía no había cosa más preciosa en el mundo³⁰.

Lo mismo afirma Montalvo³¹, sólo que éste le agrega de su cosecha para desvirtuar siempre a Molinos –recordemos que este monje plagia en su gran mayoría la *Vida* escrita por D. Alonso de San Juan.

“Después de algunos meses –nos dice el autor de la *Vida*-, habiendo Molinos dispuesto su libro en otra forma, quitando y poniendo muchas cosas”³², comenzó a prestarlo “a leer el primer curioso que se lo pedía”³³. Ello ocasionó un sin fin de problemas a Molinos, quien temiendo “se lo podían copiar fácilmente”, vivía en continua desconfianza de todo mundo, a tal grado de en una ocasión “descomponerse” y llegar a exclamar: “yo debo ser algún maldito de Dios, pues me subceden estas cosas”³⁴, expresión que según su biógrafo “no dijo mal que era maldito, pues con tanta hipocresía e iniquidad procuraba pervertir a las almas, redimidas con la preciosa sangre de nuestro redentor, y por esto su santidad lo llama hixo de perdición”³⁵.

Si atendemos a lo dicho por el autor de la *Vida* como a su plagario Montalvo, tenemos que Molinos redactó inicialmente un pequeño libro –según hipótesis de Nicolini,³⁶ bien pudo ser esta primera redacción la que el aragonés proporcionó a Fray Juan, editor de la obra –que después enriqueció con citas de

²⁹ Ibid., p. 90.

³⁰ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita e Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 427-428.

³¹ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 141.

³² Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita e Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 428.

³³ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 142.

³⁴ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita e Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 428.

³⁵ Ibid.

³⁶ Citado por Tellechea en *Introducción a un texto*, p. 67-68.

autorizados místicos. Existían, por lo tanto, dos redacciones de la *Guía*, una bastante raquítica y otra más esmerada y por ende, más laboriosa.

¿Cuál de las dos versiones es la que más se apega a la realidad? En el magnífico trabajo realizado por Tellechea se habla de una *redacción A* (códice Vat. Lat. 8593) y una *redacción B* (códice Vat. Lat. 14.663) de la *Guía*, ambas localizadas en la Biblioteca Vaticana. Siguiendo a Tellechea, tenemos que aceptar “que la redacción *A* es la primitiva” y que “el texto *B* representa la redacción definitiva de Molinos”³⁷.

Está de más precisar que esto concuerda con lo citado por Montalvo y D. Alonso de San Juan, que aunque tratan por todos los medios de desprestigiar a Molinos, hay que admitir que en este caso sus relatos contienen un importante núcleo de verdad.

La *Guía* no fue redactada con *pluma velocísima* y hay que pensar que su composición fue laboriosa, si no del primer *librito*, sí de la obra definitiva. Apoyan ésta hipótesis “las modificaciones introducidas en *B* (que) se cuentan por centenares: desde simples metátesis hasta elaboración nueva de capítulos”³⁸. Si observamos ambas redacciones, Tellechea nos dice que

Descubrimos diferencias de estructura en la disposición de los capítulos. El capítulo 1 del libro III de *A* pasa a ser el capítulo 1 del libro I de *B*; el capítulo 3 del libro 1 de *A* pasa al libro III, capítulos 15-16 de *B*. Hay capítulos enteros de *A* que son omitidos en la redacción *B*, así como capítulos que se desdoblán o funden en el paso de una a otra redacción [...] junto a estas transformaciones de mayor entidad son muchísimos los cambios de menor volumen: transposición de párrafos, supresiones, añadidos. Las alteraciones textuales, sobre línea o al margen del texto *A*, son fundidas en el texto *B*, que es el reproducido en la edición romana³⁹.

De cualquier manera, hay que estar de acuerdo con Tellechea cuando afirma que esa diferencia de estructura de la *Guía* en las dos redacciones manuscritas *A* y *B*, “en nada altera la sustancia de la obra”⁴⁰.

C) Articulación de la *Guía*

Sea cual sea el origen de la *Guía*, ésta apareció en Roma escrita en español, aunque su biógrafo asegure que Molinos estampó “su *Guía* en la lengua española e italiana”⁴¹, concordando ello con la siguiente cita de su plagiario Montalvo:

³⁷ Ibid., p. 69.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 72.

⁴¹ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 429.

“Imprimió finalmente su libro en dos lenguas, española e italiana”⁴² Lo cierto es que la *Guía* fue impresa por vez primera en español, en las prensas de Miguel Hércules (sic), y rápidamente traducida al italiano ese mismo año: 1675.

A un lector atento lo primero que debe llamarle la atención, son los numerosos aprobadores o calificadores –en muchos casos amigos personales de Molinos- de la obra. Dichos personajes no son cualquier persona, ni se “trata de la bobática admiración de beatas sin cultura”, por el contrario, “se trata de prelados, teólogos, rectores; de una flora variopinta de órdenes religiosas; sobre todo, en su mayoría, de calificadores antiguos o en activo de la inquisición romana o española, esto es, de supuestos sabuesos de la herejía”⁴³. Hay que estar de acuerdo con la anterior cita, puesto que es impresionante la nómina de dictaminadores y es más sorprendente aún los elogios que lanzan a la *Guía*. Repasemos, pues, las múltiples aprobaciones.

De acuerdo con Tellechea, *oficialmente* la aprobación más importante es la del teólogo del mismo Papa: el Maestro del Sacro Palacio, el dominico Raymundo Capizzucchi, quien más tarde llegaría a Cardenal. Mientras la que contiene una “mayor carga afectiva y admirativa” sale de la pluma del ya citado Fray Juan de Santa María, editor de la *Guía*. Se encuentran entre las aprobaciones de las ilustres figuras, las siguientes:

Aprobación del ilustrísimo y reverendísimo señor, el Padre Fray Martín Ibáñez de Villanueva, de la Sagrada Religión de los Trinitarios calzados, calificador de la Santa Inquisición en España, exterminador sinodal del Arzobispado de Toledo, doctor laureado en la Universal Inquisición, consultor de otras Congregaciones y Ministro general de toda la Orden de San Francisco.

Aprobación del reverendísimo padre Fray Domingo de la Santísima Trinidad, calificador y consultor del Santo Oficio de Malta, y calificador de la Santa Romana Universal Inquisición, General que fue de su religión de Carmelitas descalzos, y hoy definidor general y rector del Seminario de las Misiones en el convento de San Pancracio.

Aprobación del reverendísimo padre Fray Francisco de Jerez, predicador de su Majestad Católica, examinador sinodal que fue del arzobispo de Sevilla, provincial tres veces de la sagrada religión de los capuchinos en la provincia de Andalucía, que hoy difinidor de toda su religión.

Aprobación del reverendísimo padre Martín de Esparza, de la Compañía de Jesús, catedrático de Ideología de la Universidad de Salamanca y del colegio Romano, consultor de la Sagrada Congregación de Ritos y consultor y calificador del Santo Oficio de Valladolid y calificador de la Santa Romana Universal Inquisición.

⁴² Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas. En Molinosiana*. p. 412.

⁴³ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 493.

Aprobación del reverendísimo Padre Fray Diego de Jesús, religioso descalzo de orden de la Santísima Trinidad redención de cautivos, Procurador General de la familia de España y Ministro del convento de San Carlos de Roma.

Aprobaciones tomadas de la edición romana (1675) y madrileña (1676), a ellas se suman las hechas en la edición de Madrid (1676):

Aprobación del padre Fray Alonso de los Santos; definidor que ha sido de la provincia de San José de descalzos de Nuestro Padre San Francisco, y guardián del Real Convento de San Gil, de esta corte.

Aprobación del Doctor D. Juan Mateo Lozano, capellán de honor, predicador de su Majestad y cura propio de la Iglesia Parroquial de San Miguel.

Así como las licencias de los señores del consejo:

Miguel Fernández de Noriega, secretario del Rey nuestro señor y escribano de Cámara más antiguo del Consejo, y el doctor Don Francisco Cortez, electo obispo de Zaragoza, Reino de Sicilia, y Vicario de la villa de Madrid.

En verdad es raro encontrar un libro que haya llevado tantas garantías. Pero no sólo es importante enlistar a tan calificados hombres, si revisamos sus opiniones, tanto a la *Guía* como a Molinos, la sorpresa crece.

Según estos calificadores, la doctrina vertida en la *Guía* es “conforme al sentir de los Santos Padres, y muy común a los místicos. No habla por propio capricho, porque sigue las pisadas de los antiguos, apoyado siempre en sus principios y espirituales fundamentos [...] no se aparta de los testimonios de las Escrituras Sagradas, de las doctrinas de los Santos Padres, de los decretos de los concilios y de la integridad de las costumbres” (Arzobispo Ibáñez); “doctrina sana y conforme a los dichos de los santos, realza con espirituales reglas la ciencia mística” (Fray Francisco de Bolonia); para Fray Domingo de la Trinidad, no hay en la *Guía* “cosa alguna contraria a la fe ni a las buenas costumbres”, es más, encuentra en el libro “bellísimos documentos espirituales, proporcionados al precioso fin del autor, que es el de conducir al alma devota por medio de la negación de las cosas terrenas y de la aniquilación de sí misma a la perfecta contemplación y al inestimable gozo de la paz interior que proviene de la amorosa unión con Dios”. El capuchino Fray Francisco de Jerez dice que no encuentra en la *Guía* “cosa censurable, sino sólida y utilísima doctrina, muy conforme a la de los santos padres y doctores sacros, y tan digna de aprecio y estimación como manifiesta la interior eficacia del espíritu con que enseña el camino espiritual, arduo, secreto, y conocido de pocos”. Agregando que quien practique dicha doctrina “subirá sin riesgo al sagrado monte de la divina contemplación”. Al jesuita Martín de Esparza, la obra de Molinos no le es “cosa contraria a la santa doctrina y

a los sentimientos comunes de los Santos Padres y demás escritores píos, ni a la santidad y perfección de las costumbres”, pareciéndole “muy loable y digno de singular estima el conato de este libro”, pues “será de mucha utilidad y provecho de las almas”. Fray Diego de Jesús estimó “con singular gusto y edificación”, que la *Guía* no se opone a “la santa fe católica o a las buenas costumbres”, por el contrario “contiene doctrina sana y segura, que servirá de guía a muchas almas que por la senda estrecha de la perfección cristiana buscan sedientas a Dios, que es la fuente viva”.

En la dedicatoria a la edición de Madrid (1676), se lee: “*La Guía espiritual* que escribió el Doctor Miguel de Molinos, sacerdote contemplativo, apreciada por tesoro de tantos varones de la curia romana [...] enséñanos a caminar a la unión con Dios y con su voluntad, en que consiste toda la humana perfección” (Isidoro Caballero). Para el franciscano Fray Alonso de los Santos, la *Guía*, que ha leído “una y segunda vez”, lo ha dejado “mas gustoso”, ya que Molinos, según nos dice Fray Alonso, trata la obra “con tanta claridad, que el más rudo la puede percibir y aprovecharse mucho en la leyenda de ella” ajustando su pensamiento “al parecer de los santos y doctores que han escrito cerca de esta materia”, concluyendo “por esto y por la conformidad con nuestra fe católica, autoridades de los santos y sagrados concilios con que se ajusta cuanto esta obra contiene, es mi parecer que será del agrado y servicio de Dios el sacarla a la publicidad”.

Muy singular es sin duda la aprobación del Doctor D. Juan Mateo:

He visto el libro intitulado *Guía Espiritual*, compuesto por el Doctor Miguel de Molinos, el cual, sobre la seguridad de su doctrina, conforme en todo a la de los Santos Padres, decretos de los concilios y de la integridad de las costumbres, se halla calificado con las censuras de los más autorizados sujetos de la Corte Romana, donde se dio a la luz la primera vez el año pasado de setenta y cinco. Y así, me parece, que será de mucho aprovechamiento para los que tratan de espíritu, y por eso muy digno de que se dé segunda vez al molde.

Y como remate de esta segunda edición, se encuentran las palabras del obispo de Zaragoza, Dr. D. Francisco Forteza, quien da licencia para imprimir la *Guía* por no encontrar en ella “cosa contra nuestra santa fe católica y buenas costumbres”.

Después de leer con paciencia tan monótonos elogios, no podemos sino pensar que todos esos hombres se comprometieron profundamente con la doctrina expuesta por Molinos en su *Guía*, y cabe entonces preguntarse el por qué y el cómo de la posterior condena de un libro que había sido aprobado de doctrina sólida y sana, además de útil, provechosa y sin riesgos. ¿En verdad Molinos ocultó tan bien sus intenciones que ni siquiera tan eminentes teólogos vieron esas “herejías”? ¿Se pudo escapar a sus ojos doctrina tan maligna y aún peor, se pudieron confundir al calificarla de mística?

De acuerdo a Tellechea, la explicación más adecuada para entender este serio problema, la aventuró el P. Eulogio Pacho:

¿Cómo explicar la aprobación de teólogos tan eminentes?...Ni el maestro del Sacro palacio ni los censores diputados, hallaron nada que se opusiese a la publicación de la *Guía*; no porque simpatizasen con el quietismo, sino porque la doctrina del libro, sin otros elementos de juicio sobre el autor y sus intenciones, puede entenderse rectamente lo mismo que puede interpretarse en sentido herético y escandaloso⁴⁴.

Precisamente por ello la *Guía Espiritual* de Molinos fue aprobada por tan eminentes personajes: porque no contenía –ni contiene, menos aún hoy- nada raro ni herético, como erróneamente supone Dudon⁴⁵ y la gran parte de intérpretes de Molinos.

Después de reponerse de la inicial sorpresa sobre las aprobaciones, el lector se topará con un prólogo de Molinos “Al que leyere” y un proemio con cuatro «advertencias». El prólogo es un especie de justificación hacia la experiencia mística y es donde indica cuál será el primer y más importante “blanco”: “no asegurar el interior camino, sino desembarazarlo”; y el segundo que es el de “instruir a los directores para que no estorben el curso de las almas llamadas por estas secretas sendas a la interior paz y suma felicidad”. Por tanto, nos dice ahí, este libro no es un *documento* que asegure el interior camino, sino más bien es un *instrumento* del que deben valerse las almas para quitarse aquello que “las estorban el paso y espiritual vuelo”. Es de notar que molinos no se presenta en ningún momento como hombre santo o místico, y que jamás se refiere expresamente a su experiencia mística, únicamente se presenta como director espiritual o “mistagogo”.

En la advertencia I y II, Molinos distingue muy claramente entre meditación y contemplación adquirida:

Dos modos hay de ir a Dios, una por consideración y discurso, y otro por pureza de fe, noticia indistinta, general y confusa. El primero se llama meditación; el segundo, recogimiento interior o adquirida contemplación. El primero es de principiantes; el segundo, de aprovechados; el primero es sensible, el segundo es más desnudo, puro e interior⁴⁶.

En estas dos primeras advertencias, Molinos no habla de la contemplación infusa, sino de la adquirida –término que surge en el siglo XVII y que según los especialistas suscitaba controversia.

⁴⁴ Citado por Tellechea en *Introducción a un texto*, p. 56.

⁴⁵ Dudon, Paul. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. p. 34-35 y 41

⁴⁶ G.E., p. 108.

Molinos deliberadamente sostiene un punto en común con todos los escritores místicos anteriores a él:

Cuando el alma está ya habituada a discurrir en los misterios, juntándose con la imaginativa y usando de imágenes corporales [...] entonces la suele coger Dios de la mano [...] y haciendo que deje atrás el entendimiento todas las consideraciones y discursos, la adelanta y saca de aquel estado sensible y material, y hace que, debajo de una simple y obscura noticia de fe, aspire sólo con las alas del amor a su esposo, sin que tenga ya necesidad para amarle, de las persuasiones e informaciones del entendimiento, porque de ese modo sería muy corto su amor, muy pendiente de las criaturas, muy a gotas, y éstas caídas a pausas y de espacio [...] Después que ya el alma ha adquirido la noticia que la pueden dar todas las meditaciones y imágenes corporales de las criaturas, si ya el Señor la saca de ese estado, privándola del discurso, dejándola en la divina tiniebla, para que camine por el camino derecho y fe pura, déjese guiar y no quiera amar con la escaseza y cortedad que ellas le informan, sino suponga que es nada cuanto todo el mundo y los más delicados conceptos de los entendimientos más sabios la pueden decir [...] debe, pues, pasar adelante con su amor, dejándose atrás todo su entender⁴⁷.

Es en esta primer advertencia donde comienza ya a dibujarse lo que se convertirá en el eje de la *Guía*: la quietud constante y firme. Y aunque parezca en un primer momento que el alma se encuentra ociosa, eso “es sólo de su sensible y material actividad, no de la de Dios, el cual está obrando con ella la ciencia verdadera”⁴⁸. La idea de ociosidad nace porque el entendimiento ya no suministra conceptos al discurso, empero, el entendimiento conoce “por la fe oscura, general y confusa, con un más claro y perfecto conocimiento de Dios”⁴⁹.

Todo este proceso ocurre en almas ya habituadas a la meditación, sin embargo y en casos excepcionales, puede suceder que Dios “la llame a los principios y la introduzca sin discurso por el camino de la pura fe”⁵⁰.

Si aparte de haber leído la *Guía Espiritual* de Molinos, hemos leído las obras de San Juan de la Cruz, este proceso no sonará nada novedoso; en realidad Molinos sintetiza a la perfección la doctrina del primero. No es nada extraño que Molinos no cite ni una sola vez en su *Guía* a San Juan de la Cruz, y repetimos, no es sorprendente ese silencio, pues “no eran los momentos más apropiados, ya que la polémica sanjuanista estaba en plena ebullición”⁵¹, aunque no puede ser negada la influencia que tuvo San Juan de la Cruz en la doctrina molinosista, a tal grado, incluso de afirmar que “no sería exagerado (en algunos lugares) hablar de

⁴⁷ Ibid., p. 108-109.

⁴⁸ Ibid., p. 109-110.

⁴⁹ Ibid., p. 110.

⁵⁰ Ibid., p. 108.

⁵¹ Trinidad Solano, Francisco. En su introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 61.

correspondencia párrafo por párrafo, tan clara y patente es la afinidad de pensamiento y de léxico”⁵².

En todo proceso místico verdadero la meditación es el inicio, pero esta queda abandonada cuando Dios introduce la contemplación. Molinos lo sabe y como director capaz, aconseja que “cuando el alma llega a este estado, debe recogerse dentro de sí misma en su puro y fondo centro, donde está la imagen de Dios”⁵³. El estado de contemplación es un estado de *silencio*, de “olvido de todas las cosas”, donde la voluntad se encuentra “en perfecta resignación, escuchando y tratando con Dios tan a solas como si en todo el mundo no hubiese más que los dos”⁵⁴.

De acuerdo a la dialéctica aplicada por Molinos “siempre que se alcanza el fin, cesan los medios, y llegando al puerto, la navegación” lo cual desemboca en la siguiente conclusión:

Así el alma, si después de haberse fatigado por medio de la meditación, llega a la quietud, sosiego y reposo de la contemplación, debe entonces cercenar los discursos y reposar quieta con una atención amorosa en Dios, mirándole y amándole, desechando con suavidad todas las imaginaciones que se le ofrecen, quietando el entendimiento en aquella divina presencia, recogiendo la memoria, fijándola toda en Dios, contentándose con el conocimiento general y confuso que de él tiene por la fe, aplicando toda la voluntad en amarle, donde estriba todo el fruto⁵⁵.

En la III advertencia, Molinos introduce una clara distinción entre contemplación adquirida y contemplación infusa. La primera es “aquella que se puede alcanzar con nuestra diligencia, ayudados de la divina gracia, recogiendo las potencias y sentidos, preparándonos para todo lo que Dios quiere”⁵⁶. La segunda no puede ser enseñada “porque no está en manos del hombre aplicarse a la infusa, sino a la adquirida”⁵⁷. Una es “imperfecta, activa y adquirida”, mientras la otra es “infusa y pasiva”.

El hecho mismo de que podamos introducirnos a la contemplación adquirida (contando siempre con la ayuda de Dios), no quiere decir que se autorice a cualquiera a invadir dicha frontera:

Aunque se dice que podemos nosotros introducirnos a la contemplación adquirida con la ayuda del Señor, con todo eso, nadie de su motivo se ha de atrever a pasar del estado de meditación a éste sin consenso del

⁵². Eulogio de la Virgen del Carmen. *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*. Citado por Francisco Trinidad. p. 61.

⁵³. G.E., p. 113.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 112.

⁵⁶ Ibid., p. 114.

⁵⁷ Ibid.

experimentado director, el cual conocerá con claridad si es alma llamada de Dios a este interior camino”⁵⁸.

Camino de perfección de Santa Teresa es de donde tomará Molinos su pensamiento sobre la contemplación infusa o pasiva, recalando que Dios la da a quien quiere y como quiere.

A Molinos no le interesa tratar de la pasiva o perfecta, su interés fundamental se centra en la adquirida, situación ya avisada en *A quien leyere*. “no ha sido jamás mi intento tratar de la contemplación ni de su defensa, como muchos que docta y especulativamente han publicado enteros libros”⁵⁹. Lo que el aragonés desea es despejar las dificultades que impiden el acceso a la adquirida haciendo factible que después sobrevenga la infusa, pero esto ya no es cosa de él, sino del mismo Dios. Molinos sabe que aún siguiendo al pie de la letra su *Guía*, nada es seguro. Por eso la diferencia principal está en que la infusa es pasiva y en ella Dios suspende las potencias, mientras que la adquirida es activa y el alma opera con sus potencias aunque no para afirmar su actividad, sino “recogiendo sus potencias, y sentidos, preparándonos para todo lo que Dios quisiere”⁶⁰.

En base a ello surge una IV advertencia, que lleva por título precisamente, el asunto del libro: “desarraigar la rebeldía de nuestra propia voluntad para alcanzar la interior paz”. Aquí Molinos ruega por una conformidad en paz y quietud interior con la divina voluntad, despreciando la voluntad propia, que sólo nos procura una vida de “turbaciones y desasosiegos”. Eso lamenta Molinos y por ello escribe su *Guía*. En realidad, para Molinos, el meollo de la contemplación adquirida, radica en rendirse a esta voluntad de Dios y olvidarse por completo de cualquier situación que turbe al alma.

Todo el libro I de la *Guía* trata de la contemplación adquirida, y en realidad, como bien afirma Tellechea, “remeda el símbolo teresiano del castillo, expresado en las moradas”⁶¹. Y efectivamente, pues Molinos escribe:

Has de saber que es tu alma el centro, la morada y reino de Dios; pero para que el gran Rey descansa en ese trono de tu alma, has de procurar tenerla limpia, quieta, vacía y pacífica. Limpia de culpas y defectos; quieta de temores, vacía de afectos y pensamientos; y pacífica en las tentaciones y tribulaciones⁶².

Con estas palabras abre la *Guía Espiritual* y como se puede apreciar, la paz interior es el eje de la obra.

⁵⁸ Ibid., p. 115.

⁵⁹ Ibid., p. 105-106.

⁶⁰ Ibid., 114.

⁶¹ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 502..

⁶² G.E., p. 121.

A lo largo de todo este primer capítulo –y de toda la obra-, Molinos nos invita a “tener siempre pacífico el corazón para conservar puro ese vivo templo de Dios”; constantemente exhorta a ejercitarnos “con recta y pura intención” al “obrar, orar, obedecer y sufrir” acatando sin alteración “cuanto el señor fuere servido enviarte” incluidas las tentaciones, tribulaciones, sugerencias y persecuciones. La forma de vencer todas estas *molestias* es ser constante en pacificar el corazón. Esto último se logra sumergiéndose “allá dentro para vencerlas, que allí está la divina fortaleza que te defiende, te ampara y por tí guerrea”⁶³.

Al hablar Molinos de adentrarse en sí mismo para alcanzar la felicidad, sabe que el sujeto en proceso librará una batalla a muerte con un terrible enemigo: la propia voluntad rebelde que se niega a aceptar la voluntad divina. Molinos al igual que San Agustín, piensa que Dios habita dentro del hombre, pero igual sabe que también habita el “yo”. Esta ambivalencia es la causante de la radicalidad molinosiana: la nada. Y es que para Molinos vacío y nada son sinónimos, significando vacío como la inexistencia de ese “yo”.

De acuerdo a la dialéctica de la *Guía*, la nada tiene la capacidad de devolvernos a nuestro primer origen: esa *edad de oro* que se encuentra dormida en el centro del hombre. Bien podría interpretarse que para Molinos, la nada es la antorcha que lleva a la deificación. Por un lado, la nada molinosiana diviniza, por el otro opaca, oscurece. Sería más correcto decir desaparece al “yo” que domina al hombre.

Ésta es la tarea de todo el libro I, que aunque bien pudiera interpretarse como un manual ascético, no hay que olvidar el destino específico: pacificar el corazón en almas ya encaminadas en la vida espiritual y que se dirigen a la contemplación, almas que serán atacadas por diversas tribulaciones. A esas almas les dice

Cuando te vieres más combatida, retírate a esa región de paz, donde hallarás la fortaleza. Cuando más pusilánime, recógete a ese refugio de la oración, única arma para vencer al enemigo y sosegar la tribulación. No te has de apartar de ella en la tormenta, hasta que experimentes, como otro Noé, la tranquilidad, la seguridad y serenidad, y hasta que tu voluntad se halle resignada, devota, pacífica y animosa.

Finalmente, no te aflijas ni desconfíes por verte pusilánime, vuélvete a quietar, siempre que te alteres, porque sólo quiere este divino señor de tí para reposar en tu alma y hacer un rico trono de paz en ella, que busques dentro de tu corazón, por medio del interior recogimiento y con su divina gracia, el silencio en el bullicio, la soledad en el concurso, la luz en las tinieblas, el olvido en el agravio, el aliento en la cobardía, el ánimo en el temor, la resistencia en la tentación, la paz en la guerra, y la quietud en la tribulación⁶⁴.

⁶³ Ibid., p. 122.

⁶⁴ Ibid., p. 122-123.

Según Molinos, en los inicios de la contemplación adquirida sobrevienen confusiones y dudas por haber “faltado el discurso en la oración” y parecerá que aquí únicamente se pierde el tiempo; a esta sensación se sumarán la de impotencia, desamparo, sequedades y tinieblas, pero aún así, el espiritual debe persuadirse “para no volver atrás cuando te faltare el discurso de la oración, que ésta es tu mayor felicidad, porque es señal clara te quiere hacer caminar el señor por fe y silencio en su divina presencia”⁶⁵. No debe volver atrás aún cuando no pueda discurrir. “Sufre y calla [...] cree entonces con firmeza; calla con quietud, y persevera con paciencia [...] confía y camina [...] si quieres ser dichosa y llegar a la divina unión, a la eminente quietud y suprema paz interior”⁶⁶.

Este es otro signo de la radicalidad molinosiana, el anular todo posible discurso y sólo “caminar a ciegas, vendada, sin pensar ni discurrir”⁶⁷. Y es radical porque otros autores sí permiten reanudar el hilo del discurso, que se sigue hasta el momento de la contemplación infusa, que es la que efectivamente lo desaparece. Para Molinos ese “no pensar nada” está más que justificado por la mística del recogimiento, por autores como Osuna, Laredo y San Buenaventura. Molinos se compadece de quienes pasan su vida “haciéndose violencia para discurrir, aunque Dios las prive del discurso para pasar a otro estado”⁶⁸.

Más radical suena su doctrina cuando afirma como

Común sentir de todos los Santos que han tratado de espíritu y de todos los maestros místicos, que no puede el alma llegar a la perfección y unión con Dios por medio de la meditación y discurso, porque sólo aprovecha para comenzar el camino espiritual⁶⁹.

Segneri y la Compañía de Jesús lo atacará especialmente por este lado.

Las sequedades, tinieblas y tentaciones que embestirán a esos incipientes contemplativos, Molinos las tratará en los capítulos 4-12 de este primer libro. Una sequedad en particular aparece en esta etapa: la pérdida de sensibilidad, considerada por Molinos como “gustillo” de principiantes, más propia de los animales y niños.

Respecto a la oración, nos dice que hay dos maneras, una “seca, oscura, desolada, tentada y tenebrosa” que corresponde a los aprovechados y perfectos, a los fuertes, esta oración es propia de hombres. La otra, al contrario, es de niños y es una oración “tierna, regalada, amorosa y llena de sentimientos”. En esto también Molinos es radical, pues mientras “otros autores, cautelosos ante el engaño de la devoción sensible, advertirán su peligro pero no se cerrarán tan drásticamente a

⁶⁵ Ibid., p. 126.

⁶⁶ Ibid., p. 127-129 y 135.

⁶⁷ Ibid., p. 129.

⁶⁸ Ibid., p. 131.

⁶⁹ Ibid.

ella, por considerarla dádiva de Dios y ayuda para no desfallecer”⁷⁰, el aragonés, en forma tajante, exigirá la renuncia total de la sensibilidad: “de aquí inferirás que aquella devoción y gusto sensible no es Dios ni espíritu, sino cebo de la naturaleza, y así, debes despreciarle y no hacer caso y perseverar con firmeza en la oración”⁷¹.

Y, sin embargo, el fervor sensible es instrumento de Dios para “purgar tus malas inclinaciones, desordenados apetitos, vana complacencia y propia estima, y otros ocultos vicios que tú conoces, y reinan e lo íntimo de tu alma y impiden la divina unión”⁷². No siempre se perciben los frutos obtenidos de dicha purgación, es más, la mayoría de ocasiones se tiene la sensación (meramente subjetiva) de no hacer nada o de estar ociosa, pero ello es sólo apariencia, pues en realidad:

No creas cuando estás seca y tenebrosa en la presencia de Dios por fe y silencio, que no haces nada, que pierdes tiempo y que estás ociosa, porque este ocio del alma, según dice San Bernardo, es el negocio de los negocios de Dios: *Hoc otium magnum est negotium*⁷³.

El Espíritu Santo obra en ella; y ella misma obra de forma “sencilla e íntimamente”.

Y así, el estar atento y dispuesto a recibir la influencia de Dios, el “vencer con la suavidad y el desprecio tantas tentaciones”, el “arrojar tantas y tan fantásticas imaginaciones que ocurren en el tiempo de la oración”, son todos “verdaderos actos, aunque sencillos y totalmente espirituales, y casi imperceptibles, por la tranquilidad grande con que el alma los produce”⁷⁴. Mas las tentaciones no son del todo malas, no para el propósito de Molinos. Pues si la “verdadera devoción... suele tenerse con tentaciones, sequedades y tinieblas”⁷⁵, estas sirven para *refrenar* al alma y que no se pierda:

Movido, pues, el Señor de compasión, viendo nuestra miseria y perversa inclinación, permite que vengan varios pensamientos contra la fe y horribles tentaciones, y vehementes y penosas sugerencias de impaciencia, soberbia, gula, lujuria, rabia, blasfemia, maldición, desesperación y otras infinitas, para que nos conozcamos y nos humillemos. Con estas horribles tentaciones humilla aquella infinita bondad nuestra soberbia, dándonos en ellas la más saludable medicina⁷⁶.

Para que el alma quede en completa paz, pureza y perfección, es necesario que se purifique con “el fuego de la tribulación y tentación”. Y una vez más, la radicalidad de Molinos aparece: “Tu mayor felicidad es la tentación”, nos dice en el capítulo X, donde también afirma “la mayor tentación es estar sin tentación”.

⁷⁰ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 503.

⁷¹ G.E., p. 145.

⁷² Ibid., p. 149.

⁷³ Ibid., p. 145-146.

⁷⁴ Ibid., p. 146.

⁷⁵ Ibid., p. 144.

⁷⁶ Ibid., p. 157.

A las sequedades continúan las tinieblas. Tinieblas no producto del pecado, sino producidas por Dios, que son las que en realidad aprovechan. Son por las que se camina seguro y perfectamente a Dios. Estas *tinieblas divinas* que en realidad son luz no percibida por el alma, purifican los sentidos y engendran sabiduría y amor. Son ellas el preámbulo a la contemplación infusa.

Anhelo de perfección enmarca estos primeros capítulos de la *Guía*. La exigencia es sencilla: no temer y consentir esta nueva situación que tiene por meta el labrar y purificar por parte de Dios al alma. Y es únicamente de Dios, pues aunque el hombre lo persiga fatigosamente con “ejercicios exteriores de mortificación y resignación”, sólo le corresponde a él “a su tiempo” purgar al alma. El consentimiento consiste en resignarse con quietud a las divinas operaciones y preparar el corazón “a manera de un blanco papel”. Para ello es necesario que el alma esté “en la oración horas enteras, muda, resignada y humillada, sin hacer, sin saber, ni querer entender nada”⁷⁷.

Si estas anteriores citas de Molinos se interpretan groseramente, nos dan la imagen convencional de los grupos quietistas, fieles cumplidores materiales del no hacer, saber ni entender nada. En realidad, es perceptible en estos capítulos la influencia directa de la mística carmelita, con aludidos ecos teresianos pero principalmente sanjuanistas.

Del capítulo XI al XV se centrará Molinos en el recogimiento interior que es el aspecto positivo del tema en cuestión. “El recogimiento interior es fe y silencio en la presencia de Dios” nos dice el aragonés⁷⁸. “Atención amorosa”, “atención y vista sencilla” es el léxico común en estos capítulos. Espera, resignación y entrega es lo que propone Molinos para que Dios “disponga y ordene en ti según su beneplácito” y para ello, no hay que hacer “reflexión a ti misma ni aún a la misma perfección”; el recogimiento consiste en cerrar “los sentidos, poniendo en Dios el cuidado de todo tu bien con una soledad y total olvido de todas las cosas de esta vida”⁷⁹.

Mas, esa espera tensa acrecienta el sentimiento de infierno vivido al interior del alma; y ésta, siente aún más perderse en su propio laberinto. Molinos lo sabe:

Es muy ordinaria la guerra es este interior recogimiento. Dios por una parte te privará de la sensibilidad para probarte, humillarte y purgarte. Por otra, te acometerán los enemigos invisibles con continuas sugerencias para inquietarte y estorbarte. Por otra, te atormentará la misma naturaleza, enemiga siempre del espíritu, que, en privándola de los gustos sensibles, se queda floja, melancólica y llena de tedio, de manera que siente el infierno en todos los espirituales ejercicios, y especialmente en el de la oración, y así la aflige sobremanera el deseo de acabarla, por la molestia de los pensamientos, por el cansancio del

⁷⁷ Ibid., p. 151.

⁷⁸ Ibid., p. 163.

⁷⁹ Ibid., p. 164.

cuerpo, por el sueño inoportuno y por no poder refrenar los sentidos, que cada uno por su parte quisiera seguir sus gustos⁸⁰.

Y la más efectiva “cura”, el antiveneno para salir bien librado de esa negatividad es la resignación y la quietud, sin ceder a la tentación de “usar en ese tiempo la oración vocal”⁸¹.

Molinos, como buen director espiritual da una respuesta a aquellas almas que están viviendo la sequedad, la aparente esterilidad y los “rigurosos martirios” que vienen con ese estado: perseverar en quietud y padecer en silencio las tentaciones. En el momento en que se tienen sequedades comienza la purgación contra el amor propio, la naturaleza y demás enemigos invisibles. Esa batalla campal no es para nada estéril porque

Si bien no obra la memoria ni la segunda operación del entendimiento juzga, ni la tercera discurre, obra la primera más principal operación del entendimiento por la simple aprehensión, ilustrado por la santa fe y ayudado de los divinos dones del Santo Espíritu. Y la voluntad atiende más a continuar un acto que a multiplicar muchos; si bien, así el acto del entendimiento como el de la voluntad, son tan sencillos, imperceptibles y espirituales, que a penas el alma los conoce, y menos refleja o los mira⁸².

De acuerdo a Santa Teresa, “el estar allí sin sacar nada no es tiempo perdido, sino de mucha ganancia, porque se trabaja sin interés y por la sola gloria de Dios”⁸³. Y Molinos aconseja interiorizar las palabras de la Santa a pies juntillas.

Para Tellechea, Molinos “nada inventa: todo lo más exagera, no es flexible. Defiende al milímetro cada paso de avance, dejando definitivamente cosas atrás, desconociendo la porosidad entre diversas fases y momentos de la vida espiritual, sin humildad para permitirse reiniciar, desde más abajo de la línea alcanzada, el alternante camino del espíritu”⁸⁴.

En términos de mística la radicalidad no es impensable. Radicales fueron Santa Teresa y San Juan de la Cruz, San Agustín, Santo Tomás, Eckhart, etc.; englobando en ese etcétera a todos los místicos, pues la mística es radicalidad, es el abandono gradual de sí, es la soledad y el silencio. Un hombre que aspire a subir a los más altos niveles de lo divino debe sentir en las entrañas ese irreductible deseo de que la nada aparezca en su vida. Eso es ser radical. Y en ese sentido, Molinos lo es. Tal vez su léxico lo de a notar más que en otros autores, pero la mística al fin y al cabo es eso: llegar al último fondo de donde saliera la realidad toda por un acto creador.

⁸⁰ Ibid., p. 165-166.

⁸¹ Ibid., p. 169.

⁸² Ibid., p. 172.

⁸³ Citada por Molinos en *Guía Espiritual*. p. 107.

⁸⁴ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 506.

Acto único y trascendental es como concibe Molinos la entrega en las divinas manos; y ya estando resignados a la entrega, hay que procurar “continuar todo el día, todo el año y toda la vida en aquél primer acto de contemplación por fe y amor”⁸⁵. Empero, no debe interpretarse dicho *acto* como contemplación infusa, se trata, más bien, “de una disposición más o menos habitual, una actitud de fondo reacia a la multiplicación de actos explícitos”⁸⁶. Así lo exige el propio Molinos

No has de ir a multiplicar estos actos, ni a repetir sensibles afectos, porque impiden la pureza del acto espiritual y perfecto de la voluntad; pues a más de ser imperfectos esos suaves sentimientos (por la reflexión con que se hacen, por la satisfacción propia y consuelo exterior con que se buscan, saliéndose fuera el alma a las exteriores potencias), no hay necesidad de renovarlos⁸⁷.

Si bien para Molinos, el acto más puro y absoluto en el camino espiritual es el que se consigue en la contemplación infusa, del cual nos dirá después, que dura muy poco, el acto de la contemplación adquirida sería la disposición habitual para llegar a ese acto puro. En este acto adquirido, debe el alma intentar quedarse sin retornar a otros actos exteriores, es decir a meditación y a lo que esta conlleva.

Sólo que Molinos convierte en norma general irrevocable una experiencia que bien puede ser sólo transitoria: prohíbe la repetición de actos por considerarla un rezago de la sensibilidad una ruptura del profundo silencio, un activismo innecesario. El mismo radicalismo desplegado a todo lo largo de la *Guía* se encuentra aún más hondo aquí. Y es que para Molinos el primer acto de voluntad se extiende a todos los terrenos de la vida cotidiana del contemplativo.

Sin embargo, aquí la radicalidad en vez de perjudicar la doctrina molinosista la hace más fuerte; al hablarnos de los diarios ejercicios de vocación, obligación y estado y ocupaciones de oficio, Molinos deja en claro que el contemplativo no es necesariamente una persona enclaustrada o un ser extravagante apartado de quehaceres cotidianos y comunes. Punto éste olvidado por sus feroces adversarios.

El capítulo XVI trata sobre la humanidad de Cristo y al leerlo no podemos dejar de percibir el influjo teresiano. Para Molinos, cualquier cosa que se haga debe ser en el “nombre de Jesucristo y por su amor”⁸⁸, ya que sólo por él se llega a la perfección. El último capítulo del libro primero de la *Guía* es acerca “del silencio interno y místico”. Comienza con estas palabras:

Tres maneras hay de silencio: el primero es de palabras; el segundo de deseos y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto es el segundo y perfectísimo el tercero. En el primero, de

⁸⁵ G.E., p. 173.

⁸⁶ Tellechea, José I. *Molinos y el quietismo español*. En. *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. p. 506.

⁸⁷ G.E., p. 173.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 193.

palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamientos, el interior recogimiento. No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría⁸⁹.

El camino es una espiral de fuera hacia dentro, de lo más exterior a lo más interior, de lo más somero a lo más profundo, de la dispersión de las cosas a la unidad y recogimiento del alma en ese único acto puro de fe amorosa y sencilla, del caos y movimiento a la quietud del corazón. “La perfección del alma no consiste en hablar ni en pensar mucho en Dios, sino en amarle mucho”⁹⁰, ello es el silencio interior, en el que se debe *reposar* para abrir “la puerta para que Dios se comunique, te una consigo y te transforme”⁹¹.

Respecto al Libro II de la *Guía*, la mayoría de críticos lo consideran como un paréntesis dentro de la obra, pues mientras el Libro I trata de la contemplación adquirida y el III de la infusa, el II se ocupa de la dirección espiritual. Sin embargo este segundo libro bien pudiera resultar incómodo en la ya oscura relación mística-Iglesia, y tal vez hasta fuese decisivo en la condena de Molinos. Aún si esto pudiera probarse, Molinos se apega a la más pura ortodoxia al decir sin ningún temor: “de todas maneras, conviene elegir un maestro experimentado en la vía interior”⁹². Es más útil un director místico que “servirse de los espirituales libros”, debido a que

El maestro práctico dice a su tiempo lo que se debe hacer, y en el libro se leerá aquello que menos convendrá, y de esa manera falta el documento necesario. Hácense también con los libros místicos muchas aprehensiones falsas, pareciéndole al alma tener lo que en verdad no tiene, y estar más adelante en el estado místico de lo que ha llegado: de donde nacen muchos perjuicios y riesgos⁹³.

Este libro marca el perfil idóneo del director espiritual y del contemplativo y pese a que se insertan ideas diferentes como el de la comunión frecuente (cap. 13), y de las penitencias interiores y exteriores (cap. 15 y 16), fundamentalmente “va encaminado a ensalzar la necesidad de la dirección, a señalar las calidades del director (luz, experiencia, vocación), a orientarle con sentenciosos avisos o consejos, a purificarlo de sus apegos, etc.”⁹⁴.

De acuerdo a Molinos, la obediencia al director debe ser absoluta⁹⁵, olvidando inclusive el juicio propio. “¿Qué importa que tengas al mejor director del

⁸⁹ Ibid., p. 195.

⁹⁰ Ibid., p. 196.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., p. 201.

⁹³ Ibid., p. 205.

⁹⁴ Tellechea, José I. *Introducción a un texto*. p. 73.

⁹⁵ De ello tratan los capítulos 9 al 12

mundo si no tienes verdadero rendimiento?”⁹⁶; “sujétate en todo, con verdadero rendimiento, al consejo del espíritu médico”⁹⁷, aconseja el aragonés.

Conviene darse al director en los peores momentos:

Para que sepas cuando es más necesaria la obediencia, te quiero advertir, que, cuando más experimentares las horribles e importunas sugerencias del enemigo; cuando más padecieres las tinieblas, las angustias, las sequedades y desamparos; cuando más te vieres rodeada de tentaciones de ira, rabia, blasfemia, lujuria, maldición, tedio, desesperación, impaciencia y desolación, entonces es cuando más te conviene creer y obedecer al experimentado director, quietándote con su santo consejo para no dejarte llevar de la vehemente persuasión del enemigo, que te hará creer en la aflicción y grave desamparo, que estás perdida, que eres aborrecida de Dios, que estas en su desgracia y que ya no aprovecha la desobediencia⁹⁸.

En conclusión, la obediencia es el único camino seguro para el contemplativo.

Para la elaboración de este libro, Molinos se apoya en la Biblia y en sabios escritores espirituales. En ello se nota su profunda ortodoxia institucional.

En el Libro III reanuda el hilo de su discurso, que deja pendiente, por así decirlo, en el capítulo XVII del Libro I, en donde habla de los tres tipos de silencio. En este tercer libro retoma el tema del hombre interior, de la aniquilación del amor propio y de los martirios espirituales. Es un libro de depuración de ideas y doctrinas. Es a partir del capítulo XIII donde habla expresamente de la contemplación infusa, a la cual define, en la más completa ortodoxia, como “una experimental e íntima manifestación que da Dios de sí mismo, de su bondad, de su paz y de su dulzura, cuyo objeto es Dios puro, inefable, abstraído de todos los particulares pensamientos, dentro del silencio interno”⁹⁹. Recalca su condición de don singularísimo de Dios, concedido “a quien quiere, como quiere y cuando quiere y por el tiempo que quiere”¹⁰⁰.

De entrada, pareciera que Molinos habla de la contemplación no para todo tipo de personas, y esta posición es correcta. Siguiendo fielmente su pensamiento, tenemos que el gusto y el deseo son los medios por los que el alma sube a la contemplación, además de la quietud y del silencio interiores que derivan de un adelanto de la virtud e interior mortificación. Todo ello dispone a que Dios regale la contemplación al alma, pero no es forzoso, puesto que a Dios nada ni nadie lo fuerza. Si pocos llegan a tan alto grado de perfección, es porque no se han apegado ni siquiera a la contemplación misma y a los efectos que ella produce, o

⁹⁶ G.E., p. 249.

⁹⁷ Ibid., p. 245.

⁹⁸ Ibid., p. 243.

⁹⁹ Ibid., p. 334-335.

¹⁰⁰ Ibid., p. 335.

porque no son capaces de una “total desnudez y muerte de su propia actividad y potencias”¹⁰¹.

En el capítulo XVI, Molinos se explaya describiendo las señales del hombre interior y de los efectos del íntimo amor; inmediatamente después, en el capítulo XVII, Molinos ataca al conocimiento puramente “escolástico” y a los hombres que, basados en dicho conocimiento, condenan lo que ignoran y hablan sólo por hablar, sin tener experiencia de ello. Es lógico que esto suscitara el enojo en algunas fracciones institucionales. Sin embargo Molinos no es un teólogo cerrado, para él, ciencia escolástica y Teología Mística “hacen un admirable compuesto cuando entrambas van unidas”¹⁰². Por eso “son dignos de veneración y alabanza en la religión los varones doctos que, por la misericordia del Señor, llegaron a ser místicos”¹⁰³.

El capítulo XIX abre la puerta para introducirnos a la nada, que es “el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz”¹⁰⁴. Justo en ese momento es cuando Molinos despliega toda esa radicalidad como pocas veces antes se había leído. Es aquí donde se convierte en el “doctor de la negación”¹⁰⁵, título a semejanza del “doctor o santo de las nadas”. Y es que Molinos y San Juan de la Cruz se encuentran aquí más cerca que nunca.

Procura estar siempre sepultada en esa miseria. Esa nada y esa conocida miseria es el medio para que el Señor obre en tu alma maravillas. Vístete esa nada y esa miseria, y procura que esa miseria y esa nada sea tu continuo sustento y morada, hasta profundarte en ella; yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma¹⁰⁶.

Son palabras fuerte de Molinos pero no exclusivas de él, es el lenguaje común de los místicos llevado a un total extremismo.

Para J. A. Valente, la nada molinosiana es ese “espacio infinitamente abierto a la deificación”¹⁰⁷, y de acuerdo a María Zambrano, la nada es Dios mismo¹⁰⁸. En cualquier caso, la nada nos lleva a la sabiduría divina. La nada es condición *sine qua non* para acceder a la paz perfecta y una vez ahí, la sabiduría emergerá por sí sola.

Si de acuerdo con Eckhart, “un hombre pobre es aquel que nada quiere, nada sabe y nada tiene” entonces

¹⁰¹ Ibid., p. 338.

¹⁰² Ibid., p. 351.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Ibid., p. 365.

¹⁰⁵ Tellechea, José I. *Introducción a un texto*. p. 73.

¹⁰⁶ G.E., p. 365.

¹⁰⁷ Valente, J. A. *Ensayo sobre Miguel de Molinos*. Prólogo a la *Guía Espiritual*. p. 50.

¹⁰⁸ Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. p. 178.

Mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando todavía él no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseos de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea¹⁰⁹.

Molinos no suena entonces muy original, pues para él al igual que para el Maestro Eckhart, la nada exige pura radicalidad no sólo de los seres y del yo, sino también de Dios mismo. La nada en Molinos es una nada absoluta -absoluto vacío, aunque también es apertura y receptividad.

El camino que lleva inmediatamente al bien es la nada y esta es *vestido, sustento, morada, baluarte, fortaleza, cómodo lecho donde dormir profundo sueño, escudo, sagrado asilo, segura senda, vía regia, oficina*. Metáforas todas ellas preñadas de significación especial dentro de su doctrina. La nada deviene así lo sagrado puro, y se extrema hasta la necesaria y total aniquilación. “La nada es el medio para morir a ti misma”¹¹⁰.

En Molinos, el ser se manifiesta y es efectivo en la nada. Este confuso no-ser (que en Molinos se identifica con el no pensar, el no sentir, el no querer y el no hacer) da cabida al ser; es el que lo salva de la finitud. De ahí que la acción perfecta sea la quietud: la no interferencia al obrar divino en el vacío y silencio de la nada.

Pero no hay que malinterpretar a Molinos. Paradójicamente esa perfecta aniquilación y total vaciamiento no arrojan al hombre al *fatum* de la pasividad. En realidad, la nada es la única vía para dominarse a sí mismo:

Si te estás encerrada en la nada, a donde no llegan los golpes de las adversidades, nada te dará pena, nada te inquietará. Por aquí has de llegar al señorío de ti misma, porque sólo en la nada reina el perfecto y verdadero dominio¹¹¹.

Aniquilación, vacío y nada son la tríada esencial en el camino místico y tras esta tríada está la suma felicidad, que es cuando el alma “ha entrado en el cielo de la paz” y “se reconoce llena de Dios y de sus sobrenaturales dones, porque vive fundada en un puro amor, agradándole igualmente la luz como las tinieblas, la noche como el día, la aflicción como el consuelo”¹¹².

¹⁰⁹ Eckhart. *El fruto de la nada*. p. 76.

¹¹⁰ G.E., p. 367.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., p. 370.

Como cierre de la obra, Molinos estalla en una “exclamación amorosa y gemido lamentable con Dios, por las pocas almas que llegan a la perfección, a la amorosa unión y divina transformación”¹¹³. Repitiendo hasta trece veces el estribillo “¡Qué pocas almas ...” de forma trágica y llena de esperanza a la vez.

Por último, todo lo sujeta “humildemente postrado, a la corrección de la Santa Iglesia Católica Romana”. ¿Qué de extraño contiene la *Guía* para su condenación? ¿Qué ocultos intereses existieron para ello?

III. FUENTES CITADAS EN LA *GUÍA*.

Para desarrollar este punto seguiré la minuciosa investigación que sobre las fuentes de la *Guía* realizó J. Ignacio Tellechea en su edición crítica de la *Guía Espiritual*. Ya lo importante lo hizo Tellechea rastreando todas las citas aparecidas en la obra de Molinos, descubriendo, incluso, la no dependencia textual de algunas de ellas y la mutilación intencional de otras por parte del aragonés.

En la *Guía*, el autor más citado es Santo Tomás, quien aparece en once ocasiones: Una vez en *A quien leyere*; tres a lo largo del Proemio; cinco citas en todo el Libro I; una sola ocasión en el Libro III y ninguna en el Libro II.

Santa Teresa es citada diez veces. Una en *A quien leyere*; dos en la Advertencia III; tres en el Libro I; tres en el Libro II y una vez en el libro III.

San Bernardo se encuentra citado en cinco ocasiones. En el Proemio aparece dos veces; dos en el Libro I y una en el Libro III.

La autoridad de San Agustín es invocada en cuatro citas. Dos en el Libro I e igualmente dos en el Libro II.

San Dionisio y San Buenaventura son aludidos en tres ocasiones. El primero aparece una vez en *A quien leyere*; otra en la primera advertencia y la última en el Proemio. El segundo santo es ocupado dos veces en el Libro I y una vez en el Libro II.

También las santas autoridades de la “Venerable Madre Chantal” y Marina Escobar son utilizadas por Molinos tres veces.

Pero no terminan aquí las citas empleadas por Molinos como apoyo para sus Doctrinas. La relación de santos y maestros místicos se extiende desde Gerson y Tauler mencionados en dos ocasiones al igual que San Gregorio, a Suso, Juan Damasceno, Francisco de Sales, Juan de Avila, Molina, Francisca López, Enrique Herp, Catalina de Siena, Rosa de Lima, Magdalena de Pacis, Falconi, Sor Catalina

¹¹³ Ibid., p. 373.

Palicci, Hugo Cardinalis, el Concilio de Trento, Antonio de Rojas, N. Arnaya, Francisco Suarez, Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola e incluso “un alma”¹¹⁴. Todos ellos vienen a corroborar temas específicos del camino espiritual y sirven, casi siempre, para ilustrar determinadas ideas esbozadas por Molinos.

Ya antes habíamos mencionado que el gran ¿olvidado? es San Juan de la Cruz. Sin embargo, es éste santo el gran maestro inconfesable de la *Guía*. Pero también habíamos adelantado que si Molinos jamás lo menciona es por “la marca de heterodoxia que aún pesaba sobre el autor del «Cántico Espiritual» lo que detiene a Molinos, quien, una vez reconocida la plena ortodoxia con la beatificación, no duda un instante en proclamar su profunda filiación sanjuanista”¹¹⁵, y es así, pues en la *Defensa de la contemplación*, una obra posterior, paradójicamente las citas a San Juan de la Cruz son tan abundantes y generosas que llegan incluso a ocupar un considerable número de páginas¹¹⁶.

a) Fuentes de la Biblia.

Respecto al Antiguo Testamento, tenemos que la fuente más citada corresponde a los *Salmos*, que aparecen en siete ocasiones.

En el capítulo VI del Libro I, la única cita que verdaderamente enriquece la idea de Molinos es la del Salmo XVII: «*Et posuit tenebras latibulum suum*», que aún su brevedad, refuerza enormemente la paradoja que suponen las tinieblas en su enorme luz y felicidad.

Del mismo modo ocurre en el capítulo IV del Libro III¹¹⁷, donde alude exclusivamente al Salmo CXIX, como apoyo en la dura cuestión de la más terrible tribulación, “aquella con que Dios purga al alma que quiere consigo unirla”: «*Ad dominum cum tribularer clamavi et exaudivit me*».

El Salmo XVII aparece en el capítulo XXI del último Libro de la *Guía*, haciendo alusión a la nada:

¿Quién ha de despertar al alma de aquel dulce y sabroso sueño – pregunta Molinos- si se duerme en la nada? Por aquí llegó David, sin

¹¹⁴ “Dijo el Señor a un alma: «Este interior camino es de pocos, y aún de raros; es de tan alta gracia, que no la merece ninguno: es de pocos, porque no es otra cosa este camino, que una muerte de los sentidos y son pocos los que así quieren morir y ser aniquilados, en cuya disposición se funda este tan soberbio don». G.E., p. 283.

¹¹⁵ Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. p. 184-185.

¹¹⁶ Las citas al «santo de las nadas» en la *Defensa de la contemplación* constituyen la fuente más señalada entre todas las demás autoridades citadas. La autoridad del apenas proclamado beato la emplea Molinos en treinta y cuatro ocasiones, existiendo capítulos enteros entrecuadrados de textos sanjuanistas; v.gr., los capítulos V y VI.

¹¹⁷ Es tal vez el capítulo más extenso de la obra, pues mientras los demás se componen de aproximadamente tres páginas, éste consta de seis.

saberlo, a la perfecta aniquilación. *Ad nihilum redactus sum, et nescivi*¹¹⁸.

Los Salmos aparecen también en el tema de la obediencia, es decir, en el contexto del Libro II. Así tenemos, por ejemplo, que:

Para negarse y vencer su juicio, el remedio es manifestarse en todo con resolución de obedecer a quien está en lugar de Dios. *Effundite coram illo corda vestra (Psalmos., LXI)*¹¹⁹

Aparecen consiguientemente en la *Guía* el Libro de la Sabiduría; el Libro del Exodo; el Eclesiastés; Isaías; el Libro de Job; el libro de Judit; Oseas; los Proverbios y Tobías. Por último, la *Guía* cierra con un angustioso lamento tomado de Jeremías: *Viae Sion lugent eo quod non sint qui veniant ad solemnitatem.*

Del Nuevo Testamento, Molinos cita a San Mateo en once ocasiones; San Lucas en tres; aparecen también San Marcos y San Juan; las epístolas de San Pablo y el *Apocalipsis*.

Los Evangelios son tomados por Molinos no siempre de forma textual y le sirven para ilustrar su pensamiento en cuanto a la divina ciencia, la importancia y superioridad del amor y el silencio a las palabras. Las citas más doctrinales aparecen en el Libro III, que trata de la necesidad de la propia negación para alcanzar la interior paz:

*El que quiera venir después de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame (Mathe. XXIV, 26), pues «Multi sunt vocati, pauci vero electi» (Math., XXII)*¹²⁰

¹¹⁸ G.E., p. 367-368.

¹¹⁹ Ibid., p. 236.

¹²⁰ Ibid., p. 285 y 287

CAPÍTULO VII

PROCESO Y CONDENA DE MOLINOS

Punto álgido éste en cualquier investigación sobre Molinos. Y es que con él, nos situamos en la parte más oscura de la interpretación molinosiana. Varias son las hipótesis que se leen al respecto de tal condenación. Lo cierto es que una es la de mayor peso, lo cual no quiere decir que sea la correcta, ni la más apegada a la realidad: aquella que nos dibuja a Molinos, sí no como el iniciador del quietismo, sí como el representante mayor de dicho movimiento; como el *maestro* que cataliza, en un pequeño libro, toda la historia de la doctrina quietista.

Esta interpretación “oficial” es la que se ha perpetuado hasta nuestros días, incluso entre historiadores de la espiritualidad. De acuerdo con Eulogio Pacho, “hace pocos años se presentaba aún a Molinos como la ruina de la mística tradicional. Su ingreso en la historia significó, según Cognet, la «crisis del misticismo». Molinos sería el principal responsable del descrédito secular de la mística”¹. Historia oficial, aunque más bien oficiosa, que corresponde a una visión reducida de la verdadera doctrina del aragonés.

Por otra parte, existe también la intención de poner en la mesa de discusión la problemática de la condenación de Molinos. Condenación que pone en duda no sólo la doctrina de la *Guía*, sino también supone “un profundo cambio de la Iglesia frente a los místicos”, y más terrible aún, “la ruptura con el misticismo”².

Este arcaico arquetipo impone indagar si en realidad Molinos fue condenado por su “perfidia diabólica”, por la “corrupción total” a la que invitaban sus consejos mal llamados quietistas, o por el contrario, habría que reconocer que en el fondo todas las enseñanzas de Molinos se encuadran perfectamente en el marco del misticismo auténtico; y en dado caso, su condenación respondería a una serie de ladinos intereses: teológicos, filosóficos, culturales, conceptuales e incluso políticos.

De acuerdo con Francisco Trinidad, para que la mística llegase a su máximo esplendor, se necesitó de un doble acuerdo:

La sistematización intelectual que llevó a cabo la filosofía tomista – con lo que el corpus teológico quedaba perfectamente delimitado- y el vehículo de una lengua vernácula tan enraizada que fuera capaz de asumir la profundidad de los conceptos y sobreponerse y de burlar la infabilidad de las experiencias descritas mediante el

¹ Pacho, Eulogio. *El misticismo de Miguel de Molinos. Raíces y proyección*. En *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. p. 85-86.

² H. CH. Lea. *Molinos and the italian mystics*. p. 243 y 260. Citado por J. I. Tellechea. En *Introducción a un texto*. p. 37.

recurso a formas analógicas, alegóricas y anagógicas perfectamente imbricadas en su tropología particular³.

No deben ser olvidadas estas dos circunstancias al momento de tratar de esclarecer la polémica molinosiana. Pero tampoco hay que desacreditar que en el contexto del aragonés, “la España de la Contrarreforma estaba abierta a cualquier intento de contrarrestar el neopaganismo italiano, el luteranismo germano y/o el peligro turco”⁴; lo que provocó que la espiritualidad acabara “en algún momento por ser una especie de quinta columna ideológica que cuando menos preservaba de los peligros exteriores”⁵.

Sería, entonces, una falta de medida filosófica y teológica, pensar a Molinos como ese *aerolito* creador de una secta y buscarle –forzarle- influencias y antecedentes lejanos. En este sentido, la *Guía espiritual* es sólo una consecuencia del abigarrado mundo espiritual en el que fue escrita y no un punto de partida.

Hay que recordar que el triunfo de Molinos era espectacular y que su nombre como director espiritual quedó consagrado y se convirtió en el personaje más discutido de Roma. Tampoco hay que olvidar que todo el libro II de su *Guía* es una crítica severa a los demás directores espirituales, y que en su tiempo, eran los jesuitas quienes gozaban de mayor renombre como «directores de espíritu»; no es por ello gratuito que fueran estos los primeros en oponerse a Molinos y a su obra.

Más el origen de esta oposición no es la indignación por el arrebató de fieles, pues el problema es más profundo:

La *Guía* provocó rápidamente los primeros contradictores, entre el clero de Roma, los jesuitas, amén de algunos otros, reprochaban a Molinos que hablase de la meditación en términos tales que algunos lectores inexperimentados o pretenciosos pudiesen concluir que, en la vida espiritual, la meditación es un ejercicio superfluo cuando no despreciable⁶.

El primero en lanzar un ataque escrito contra Molinos fue el jesuita Gottardo Bell’huomo, con su texto *IL pregio e l’ordinare dell’orationi ordinarie e mistiche*, en el año de 1678. Obra que en vez de disminuir la fama del aragonés, dilató durante más tiempo la ya consagrada figura:

Visto el resultado, cambiaron de táctica, y en púlpitos y locutorios de sus conventos levantaron contra él y sus seguidores toda clase de calumnias. A tal grado llegó la virulencia de las invectivas que se vio forzado a aquejarse ante el padre general J. Paolo Oliva: «Mi si

³ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 25-26.

⁴ Ibid., p. 26.

⁵ Ibid.

⁶ P. Dudon. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. p. 63.

accusa [carta 16 de febrero de 1680] di essermi fatto persecutore della Compagnia di Gesù, della meditazione e degli esercizi spirituali. Quale ridicolaggine!»⁷.

En las largas cartas que escribe Molinos al padre Oliva –que Tellechea confiesa como finas y diplomáticas- se insinúa por donde vendrá la tormenta y tienen la finalidad de clarificar ideas y situaciones⁸.

En esta larga carta cuenta [Molinos] que ha sufrido no poco en la defensa de la Compañía desde que fue su estudiante en el colegio de San Pablo; en cuanto a los ejercicios, siempre los ha aconsejado. Ahora algunos jesuitas le atacan por hereje, begardo y alumbrado, no les guarda rencor ninguno, pues semejantes calumnias también se alzaron contra Santa Teresa, el beato Juan de la Cruz, Ruysbroeck, Taulero y otros. Rechaza rotundamente la imputación de ser alumbrado, como ya lo hizo cuando «Satanás resucitó la secta en España en 1679»⁹.

Las espléndidas palabras pronunciadas como defensa¹⁰ no lograron convencer al general jesuita, quien nada sincero en sus intenciones, a los pocos días de haber escrito la última carta a Molinos, instigaba a los suyos a proseguir el ataque. Rey Tejerina comenta que el general de los jesuitas “envía a Paolo Segneri toda su correspondencia con Molinos, al que designa cabecilla de las «donnicciole contemplatrici»”¹¹.

Un mes más tarde, en mayo de 1680, Segneri publica un largo alegato en pro de la meditación, contra la oración de quietud. Esta obra titulada la *Concordia tra la factiva e la quiete nell'oratione*, fue la más importante que se opuso a la *Guía*. En ella, el predicador italiano sostiene que Dios no es único fin de la contemplación y enumera los peligros a que se expone el alma siguiendo las indicaciones arbitrarias de los «nuevos místicos». Según él, el camino de la oración verdadera debe seguir una clásica arquitectura: meditación de misterios, imágenes locuciones, palabras repetitivas, etc.

En franca oposición con Segneri y en completa concordancia con las doctrinas vertidas en la *Guía*, Matteo Petrucci, obispo de Jesi, publica un pequeño

⁷ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 52-53.

⁸ Martín Robles Correlí las publicó en *Escuela Española de arqueología e historia. Del epistolario de Molinos Para la historia del misticismo español*. Cuadernos de trabajo, Roma, 1912. Aunque también aparecen en el Vaticano Lat. 8463. yo no he podido acceder a ellas, por lo cual utilizo las citas que de estas aparecen en los textos de diversos comentaristas de Molinos.

⁹ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 53.

¹⁰ «Chiunque sentirà dire che io insegno ad ogni chistiano e donnicciola l'oratione di quiete soprannaturale, che Idio a pena suol concedere doppo anni et anni ad anime di consumata vita, puo ben egli dire con molta ragione che la mia doctrina è falsa, temeraria et ingannosa». Citado por Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 53.

¹¹ Ibid.

opúsculo¹². A partir de ese momento se desata una tremenda batalla ideológica entre molinosistas y jesuitas, que provenía "mayormente de Brescia, Papua y Florencia, donde tenían el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas"¹³. Las voces de la contienda se extienden hasta Marsella, donde Francisco Malaval – prequietista mitigado- hace causa común con Molinos, según investigaciones de Rey Tejerina.

No obstante, el proyecto organizado por los jesuitas resultó inútil, pues la *Guía* continuaba reimprimiéndose, incluso con la calurosa recomendación del arzobispo Palafox. Y para reafirmar el triunfo del pequeño libro, se anunciaba un decreto del Índice donde se condenaba la *Concordia* de Segneri y el *Pregio* de Bell'huomo, esto en el año de 1681.

Con todo y lo anterior, "los jesuitas no cesaron en su empeño y, a pesar de la prohibición eclesiástica se atrevieron a publicar varios anónimos en Venecia, que también fueron condenados por decreto"¹⁴; además de que "con la condenación de todos los adversarios, Molinos había crecido enormemente, sus consejos sobre la oración de quietud, eran tenidos por oráculos"¹⁵.

Sin embargo, esa era solamente una «victoria aparente del quietismo», como la calificó Dudon, pues la amenaza para Molinos no provenía únicamente de los jesuitas, sino de círculos de poder más grandes y más recelosos de sus doctrinas¹⁶. La oposición doctrinal no había podido contener las ideas de Molinos, pero también es evidente, de acuerdo a datos históricos, que existían intereses creados y que ni siquiera la condenación pontificia pudo detener a los adversarios. Rey Tejerina escribe a este respecto que:

Cuando éstos preparaban el ataque por distinto flanco, la inminencia de un grave peligro les contuvo: por última vez, los turcos asediaban Viena, bastión del imperio cristiano, con ánimo de arrasarla. El alma de la nueva cruzada era el papa y Roma no podía pensar en otra cosa que aprestar los ánimos para la defensa. Inmediatamente después de rechazado el peligro, a finales de 1683, la cábala adversa a Molinos reanudó sus intrigas¹⁷.

¹² «*Della contemplazione mistica acquistata*, Jesi, 1681. Petrucci era de los oratorianos entre quienes Molinos encontró siempre apoyo. Mucho más joven que Molinos, había publicado varios otros opúsculos de cariz quietista: *La Virgine assunta*, Zenobi, Macerata, 1673; *Tattato dell'annichilazione virtuosa*, Zenobi, Macerata, 1674. etc. Máximo Petrocchi, reciente estudioso del quietismo, le hace cabeza de todo el movimiento en Italia: *IL quietismo italiano del seicento*, Roma, 1948. No obstante la protección de Inocencio XI, que le hizo cardenal en lo más reñido de la discusión, Petrucci tuvo que abjurar 54 proposiciones». Ibid., p. 55.

¹³ Ibid., p. 54.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ P. Dudon. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. p. 126.

¹⁷ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 54.

Siguiendo con este investigador y haciendo un esfuerzo por volver la mirada hacia aquella época de fecunda espiritualidad, tenemos que en el año de 1682, Luis XIV proclama los derechos galicianos, lo cual contribuye a que “la desmedida ambición del Rey Sol viera en Molinos un congénere desagradable por su filosofía, diametralmente opuesta a la suya”¹⁸.

Por otra parte, la doctrina molinosista, llevada a sus últimas conclusiones, se yergue como una seria amenaza a los fundamentos de toda jerarquía y absolutismo. Para Rey Tejerina, la *Guía*, al invocar una sumisión total sólo a Dios, “negaba toda clase de intermediarios, tanto políticos como eclesiásticos”. Pensamiento que el Rey Sol debió interpretar de forma más grave que la amenaza turca, por lo cual “aunque nunca se opuso al turco, inmediatamente atacó al aragonés”¹⁹. Para este oscuro ataque, el monarca francés utilizó la «quinta columna» que tenía en Roma:

El duque D'Estrées figuraba de embajador, pero era su hermano, el cardenal regalista César d'Estrées, quien manejaba los intereses de Francia. El cardenal fue quien, según uno de los informantes del rey, tuvo «la plus efficace initiative» en la condenación de Molinos²⁰.

Esta fuerte hipótesis es sustentada por Tejerina con diversos argumentos. Uno de ellos es la carta que el arzobispo Palafox escribe cuando Molinos es acusado al tribunal de Sevilla en 1685:

«Porque a más de haberse entendido por cartas de Roma y muy seguros conductos, que la prisión había sido influjo del rey de Francia (en que se dice harto) y que no se hallaba cosa alguna contra este siervo de Dios...»²¹.

El mismo cardenal D'Estrées, miembro deliberante de la Inquisición, menciona, escudándose en tercera persona que:

«Selon les charles armases depuis quatre ou cinq mois, les cardinaux et consultants du Saint Oficce décidèrent à l'unanimité l'arrestation de Molinos»²².

La reina Cristina de Suecia, quien estaba muy adentrada en los círculos vaticanos después de su larga permanencia en Roma, revela que:

«Nella persecuzione del povero Molinos vi son concorsi più impegni politici che altri: se lui ha detto li spropositi che vedono nel suo Constituto meritebbe di star Nelly pazzarelli, non nel S. Uffizio»²³.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., p. 56.

²² “Según los cargos recolectados desde hace 4 o 5 meses, los cardenales y consultores del santo Oficio, decidieron unánimemente el arresto de Molinos”. (La traducción es mía). Ibid.

Y con tono bastante molesto e indignado contra la falsedad y desvergüenza de los testimonios, añade «...mai el Molinos si sognò tali spropositi. Decano li testimoni quel che vogliono...»²⁴.

Rey tejerina declara, al igual que Tellechea, que todas las acusaciones amasadas contra Molinos a lo largo de varios meses, no surtían el efecto deseado. Lo impedía el afecto de bastante gente importante y el aprecio del papa: “los rumores llegaron a presentarlo como favorecido de Inocencio XI y candidato al cardenalato”²⁵.

Los inquisidores, instigados por D’Estrées, “decidieron emplear la táctica del *fair accompli*”, maquinando que de esa manera, al encarcelarlo les sería “más fácil alterar la opinión pública y procesarlo”²⁶. Es una verdadera lástima que se hayan quemado las actas de lo que se discutió en aquellas sesiones, en que la mayoría de los cardenales estaban comprados. Pero nos queda un documento importante: la *Vida*, donde se describe gráficamente cómo se llevó a cabo la decisión inquisitorial:

Cinco años antes que fuese preso [1680], por una carta que escribió a un cura de Nápoles, la cual fue enviada al Santo Oficio de Roma, y habiendo sido llamado por este santo tribunal para que diese cuenta de los errores que en ella se contenían, tuvo quien lo favoreciese para que no se procediese contra él, con que no le faltó a la olla su cubertera. Pero, como sin recelo ni temor sembraba sus errores, y eran muchos sus secuaces, y sus costumbres eran nefandas, aunque con diligencia los exhortaba al secreto, lo delataron tantos al Santo Oficio, que no pudiendo más tolerar procedió contra él, y venciendo gravísimas dificultades fue preso de día, y dentro de una carozza, atadas las manos, con buena guardia, lo llevaron a la cárcel con todos sus escritos en el año de 1685, a los [18] de [julio]²⁷

Se iniciaba escandalosamente el exterminio antiquetista, que cantaría su primera victoria con la prisión de Molinos, llenando de asombro a toda Roma. No obstante, aunque pudiese parecer extraño el suceso por todo lo que involucraba, no se puede considerar algo repentino, por lo menos dentro de las paredes inquisitoriales: “habían procedido llamadas del Cardenal Vicario de Roma, denuncias procedentes de Nápoles, exámenes del Santo Oficio, clamores y querellas ante el mismo tribunal y varias consultas entre sus miembros”²⁸.

Para Molinos tampoco era algo repentino, y él lo sabía muy bien. Antes de su acusación a la Inquisición, ya redactaba algunas defensas. No nos referimos a las *Cartas* intercambiadas con el general de los jesuitas, el padre Oliva, sino al

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 21.

²⁶ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 56.

²⁷ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 431.

²⁸ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 21.

Scioglimento (editado por Tellechea en *Molinosiana*) y a la *Defensa de la contemplación*.

El pasmo que produjo la prisión del aragonés se transformó en noticia difundida por toda Europa. Algunos testimonios, cierto que raros, ocurridos en Roma, nos lo presentan como un santo; los más frecuentes salen de la boca de fanáticos:

No es creyble la admiración que causó esta prisión. Los que eran de su séquito, particularmente las mugeres, clamaban y con gran sentimiento se lamentaban de la injusticia que crehían le habían hecho, porque lo veneraban como santo; pero consolábanse diciendo que sus émulos por envidia lo habían acusado y calumniado, pero que presto se descubriría su inocencia y saldría con mayor crédito y gloria, y que esta mortificación sería motivo para que su santidad le hiciesse cardenal. El criado que le sirvió desde los principios que vino de Roma, llorando, decía que, mereciendo su amo lo pusiesen en un altar para ser venerado, lo habían llevado a la cárcel, pero que esperaba saldría presto, y con tanto honor y crédito, que después haría más provecho en las almas; y este pobrecito fue preso por el Santo Oficio

Otro, que le ayudaba a escribir las cartas desvergonzadamente lo defendía, y a un sacerdote que cuyda de cobrar el alquiler de la casa donde habitó Molinos se atrevió a decirle: «Estas paredes con el tiempo han de ser veneradas por la santidad de quien ha habitado en este cuarto»; y también este temerario fué preso, y aún está en la cárcel. Pero la patrona de la casa, queriendo habitar en el cuarto donde vivió Molinos, por conbeniencia propria, la ha hecho bendecir por un sacerdote, temiendo no hubiese tenido comercio con el demonio; y a dos cortesanos españoles que habitaban en la misma casa les ha intimado que se vayan a otra parte²⁹

El monje Montalvo enjuicia duramente y encuadra los testimonios –la mayoría plagiados-, en la siguiente curiosa y barroca alternativa:

El criado que sirvió a Molinos desde que entró en roma, decía muy lloroso: “*¡Ah, mundo, mundo, cuáles son tus cambios! Pues mereciendo mi señor que le pongan sobre un altar, le ponen en una cárcel*”. Otro, que le escribía las cartas, se atrevió a decirle a un buen sacerdote que cuidaba de cobrar el alquiler de su cuarto: “*con el tiempo han de ser veneradas estas paredes, por la santidad de quien las ha vivido*”. Mas ahora está preso este escribiente devoto; y si dura su reclusión hasta que canonicen a su amo, más ha de saber de paredes que de santidades. De la obstinación de estos mozos, se puede inferir, o que eran muy simples, o que estaban muy ciegos, pues no conocieron en tantos años la hipocresía de Molinos³⁰

²⁹ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 431-432.

³⁰ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 150.

Esto apunta incluso, a contrariarse personalmente, pues uno se queda sin saber si los testigos reales de la cotidianeidad de Molinos eran en verdad ciegos o hipócritas, o en el mejor de los casos honrados y taimados. Lo cierto es que por la condición histórica, se deben tomar, citas como las anteriores, como un mero pretexto para la intriga y un apresuramiento para desgarrar a un hombre ya de por sí, perseguido. Citas que fueron ocupadas por estudiosos no comprometidos y que las utilizaron como una prueba de la falsa relación, que según ellos, se puede llegar a dar entre un hombre y Dios. Voluntariamente ineptos, diría yo, que impacientes por hacer decaer una experiencia mística, lo aborrecieron para rechazarla, y tomar dicha experiencia como un suplemento de caos, un rodeo que les permitió imaginarse mejores.

A un mes de haberse cumplido el arresto de Molinos y motivado por ello, el obispo Bossuet escribía desde la corte francesa a Mabillon, el corresponsal romano:

«J'en connais de si zelés pour lui qu'ils veulent croire que tout ce qui se fait contre lui est l'effet de quelque secrète cabale, et qu'il en sortira à son honneur, mais ce que nous voyons n'a pas cet air»³¹

Dos días más tarde, aún sin haber llegado el correo a Roma, el cardenal D'Estrées, como si hubiera oído el eco, respondía a la corte: «Ce docteur n'en sortira pas heureusement»³².

Evidentemente, se concibe que la prisión de Molinos retumbara en ámbitos más amplios y altos que los vulgares o domésticos. Tellechea nos dice que:

De creer al intrigante Cardenal francés D'estrées, el primer sorprendido fue el propio Papa Inocencio XI. Cuando el asesor del Santo Oficio se presentó al Papa para recibir órdenes, éste calificó a Molinos de «hombre de bien» y temió que con la prisión se diese un paso en falso; otro contemporáneo añadirá que hicieron falta recias razones adversas para que Inocencio XI, no muy fuerte en Teologías e inclinado a los místicos, reconociese más tarde su engaño: «Veramente sismo ingannati»³³

Por lo que respecta a España, la mayoría de investigadores aseguran que, de haber actuado este país, de haber desplegado toda su diplomacia, o si por lo menos se hubiese comprometido con igual diligencia que Francia, el destino de Molinos bien pudiera cantarse distinto.

Pero la corte española, preocupada por cuestiones de estado más acuciantes, no estaba para ocuparse de la suerte de clérigos que nada podían añadir a sus recortadas fronteras. Y así sucedió que

³¹ «Conozco algunos que están tan locos por él, que quieren creer que todo lo que se hace contra él es el efecto de alguna secreta conspiración y que obtendrá más a su honor, pero lo que vemos no se parece a eso». (La traducción es mía). Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 57.

³² «Por fortuna, no se saldrá con la suya». (La traducción es mía). Ibid.

³³ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 23-24.

España no participó en esta particular contienda. El embajador español en Roma comunica al rey, a 29 de julio de 1685, la detención de Molinos y su disposición de socorrerle, si se le autorizase a ello. La respuesta, 23 de agosto, es negativa: se le ordena explícitamente mantenerse en total indiferencia, sin mezclarse ni directa ni indirectamente en el proceso, indicándosele con toda claridad el deseo expreso del rey en tal sentido³⁴.

Pero tal indiferencia española es del todo ilusoria, pues el embajador español en Roma, del que se habla en la anterior cita:

informaba puntualmente al Rey sobre el caso, dejando caer, en medio del desconcierto, suposiciones no exentas de buen sentido: presumía que de las doctrinas desusadas y malsonantes de Molinos sobre la oración de quietud, mal comprendidas, habían abusado los discípulos hasta el escándalo³⁵.

Consiguientemente:

Al mes siguiente de la orden real comentada, la Inquisición de Zaragoza recibe una denuncia contra la *Guía* que sería posteriormente condenada por el Santo Oficio zaragozano al día siguiente, 27 de septiembre de 1685, de ser presentada por fray Francisco Neila la acusación. Recibido el proceso por el tribunal supremo –adonde irían llegando parecidas denuncias de Sicilia, Sevilla y Toledo–, los inquisidores Aiala, Zambrana, Vigil, Pimentel y Ocampo deciden el 9 de noviembre prohibir el libro *in totum* por contener «doctrina peligrosa, destructiva de mortificaciones y penitencias, con implícito desprecio de ellas y contra el común y practicado medio de vida de los Santos, y proposiciones mal sonantes, piarum aurium ofensivas, temerarias, sapientes haeresim de los alumbrados, y alguna errónea; y que estando escrito dicho libro en lengua vulgar...»³⁶

Tal cual era de esperarse, a partir de esta sentencia, se abrirá una perspectiva nada desdeñable para los depredadores y fanáticos sin convicciones que vomitaran su tinta contra la *Guía* y los errores que supuestamente los inquisidores “detectaron” en ella. Mientras tanto, “se deja a Roma vía libre para una condena con la que de antemano se consideraba de acuerdo la Inquisición española”³⁷.

En medio de tantas perplejidades y curiosidades, está la condena a la *Guía* por las inquisiciones tanto de España como de Roma. Firme y concisa es la

³⁴ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 47-48.

³⁵ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 24.

³⁶ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 48.

³⁷ *Ibid.*, p. 49.

española, quien prohíbe y condena explícitamente la doctrina de la *Guía*; al contrario, la romana se limita a prohibir únicamente 68 proposiciones aparentemente extraídas del pequeño libro, de las que se pretende, artificialmente, colgar a un buen número de sectas llamadas quietistas.

Para Trinidad Solano, toda esta cínica aventura contiene su correlato político y diplomático: “Este hecho, por una parte, nos devuelve a la idea de que todo el proceso estuvo rodeado de connotaciones políticas y diplomáticas de las que el tribunal español, por su lejanía, estaba ausente –de ahí que prohibía la *Guía*”³⁸.

Ambas inquisiciones tenían que actuar de manera muy diferente, mientras que una se situaba en la periferia del problema y enjuiciaba a la obra directamente; a la romana le era forzoso actuar de otra manera, pues tenía que ponderar sin verse comprometida con todos aquellos teólogos (algunos eran inquisidores en activo) que en su momento firmaron las respectivas loas a la *Guía*.

Sumándose a esas connotaciones políticas, existen otras mucho más importantes, según Francisco Trinidad:

De lo que verdaderamente se trataba, era descalificar, en la cabeza de Molinos y por vía de ejemplo, todo un movimiento o, todo un ambiente. Para ello se recurre a dos conocidos procedimientos de censura: la acusación sexual y la distorsión doctrinal en base a proposiciones extraídas de los textos y contextos en que pudieran hallar su justificación dialéctica³⁹.

De este estado de cosas, lo único que no se escapa a toda búsqueda original, es el hecho de que Molinos, fiel a sus enseñanzas, no opuso resistencia al secuestro inquisitorial, pero no sólo él fue apresado, ya que las cárceles de la inquisición se llenaron de clérigos, monjas y seglares de “tendencias” quietistas, incluyendo algunos miembros de la nobleza.

Sin embargo, lo que esta fuera de alcance de todo investigador honesto, son los documentos que del proceso de enjuiciamiento resultaron. No nos es dado tener acceso a ellos pues su desaparición es confirmada por Dudon, De Lucca y otros más⁴⁰.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ «Dudon, o. c., p. 191, nota 1, tras diligencias de varios años supo por el asesor del Santo Oficio, Mons. Carlo Perosi, que no existían en sus archivos los papeles del proceso de Molinos. El erudito y siempre bien informado Mons. Giuseppe De Lucca, *Papiers sur le quietisme*, Revue d’Ascétique et mystique, 14 (1933), 314, asegura que el proceso fue quemado en el período de ocupación francesa de Roma (1810-4) para que no cayesen en manos de Napoleón. De esta noticia se hacen eco R. Guarnieri, *IL quietismo in otto manoscritti chigiani. Polemiche e condanne tra il 1681 e il 1703*, Revista di Storia della Chiesa in Italia, 5 (1951), 411, y F. Nicolini, *Ragguagli*, p. 35». Según cita de Techellea, en *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 24.

Es seguro que la *Guía* sólo fue un pretexto para la detención anunciada del aragonés, y como tal, no pudieron hallar nada sustancial en ella ni en la persona de Molinos. El amasijo de testigos, acusaciones y escritos no poseían ni el peso ni la evidencia requeridos para una condenación formal. Y si la *Guía* era en verdad eso, un mero pretexto, entonces la excusa para las acusaciones debía provenir de otro sitio. De acuerdo a Tellechea:

Parece claro que los dos pilares de las acusaciones fueron las cartas secuestradas a Molinos y las declaraciones de los testigos. A veces confluían ambos elementos en testigos que fueron destinatarios de las cartas. Desaparecidas las cartas y el proceso, sólo es posible rastrear algo sobre su desenvolvimiento a través de noticias externas que van, desde despachos como los del Cardenal D'Estrées, hasta rumores de calle registrados en las Gacetas de la época; o a través de un importantísimo *Sumario* de la causa, leído al final de ella y que nos informa de algún modo sobre el estado final de la misma⁴¹.

No obstante, cuando en la descripción del quietismo se hace referencia siempre a Molinos, se hace presentando siempre las inevitables 68 proposiciones, lo cual hace quedar involucrada, aunque sea por mero compromiso, la obra central del aragonés. Se dice por mero compromiso, pues según palabras de los inquisidores, están sacadas «ex tuis litteris ac scriptis»; cuando en realidad, para cualquiera que haya leído el pequeño libro, será evidente que ninguna proposición existe literalmente en la *Guía*.

Esto significa que no existen razones, sino más bien pretextos para poder explicar esa agresiva fatalidad impuesta a Molinos. Y para hallarlos, forzosamente se tiene que recurrir a la famosa «Sententia». En ésta, se hace referencia a las cartas y declaraciones de testigos, como anunciaba la cita anterior, *pero jamás, jamás se menciona a la Guía*.

Es sorprendente que no se mencionen fragmentos textuales de la *Guía*, cuando esta es considerada como el manual del quietismo, y cuando por ella se enjuició a su autor. Pero son aún más sorprendentes las palabras que sobre ella señala un gran conocedor de la mística occidental, el P. Crisógono:

El libro no tiene en realidad proposiciones abiertamente erróneas. Las más atrevidas se hallan también en los libros de los grandes místicos ortodoxos, como Ruysbroeck y San Juan de la Cruz. Pero el error existía oculto bajo aquellas expresiones consagradas por los místicos. Se descubrió por sus cartas, en las que Molinos hablaba sin misterios. En ellas, más bien que en la *Guía*, está encerrado el molinosismo. De ellas están entresacadas casi todas las proposiciones condenadas. Y es seguro que a no ser por su correspondencia y por la vida poco recatada que llevaba ocultamente con sus dirigidas, la *Guía espiritual* no habría sido condenada... Las proposiciones condenadas no eran todas de Molinos. Algunas eran

⁴¹ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 24-25.

de sus discípulos, que sacaron las consecuencias de la doctrina del maestro⁴².

Reanima el leer que fueron los discípulos abusadores y realmente idiotas, la razón por la que la doctrina de la *Guía* se marchitó y por la que la Iglesia, privada de verdaderos contemplativos, simplificó grotescamente las ideas de Molinos.

Y es que, como bien dice Tellechea, se puede intuir cómo estuvo el proceso al rastrear, a través de los residuos procesales, y de otras fuentes, “los correlativos aplicados por Molinos a *ciertos modos de entender* las frases incriminadas”⁴³.

Una interpretación correcta no debe dejar de lado que el lenguaje utilizado por los místicos presenta siempre bastantes dificultades para su inteligencia acertada, por parte de quienes no están habituados a la tensión entre el silencio y la palabra, o como diría Valente, a “ese estado paradójico de contracción y dilatación máximas”⁴⁴.

Lectores ignorantes y teólogos incompetentes, como el mismo Bossuet, de quien madame Guyon se expresaba así: “las dificultades que me presentaba no venían, según creo, sino de la escasa experiencia que tenía de los autores místicos que confesaba no haberlos leído jamás, y de su escasa experiencia de las vías interiores”⁴⁵, fueron los que propiciaron la caída de Molinos. Ya el aragonés nos dice en *A quien leyere*, prólogo de su *Guía*: “Hay algunos doctos que no han leído jamás estas materias, y algunos espirituales que hasta ahora no las han gustado, y por eso los unos y los otros las condenan: aquéllos por ignorancia y éstos por falta de experiencia”⁴⁶. Tellechea, siguiendo a L. Cognet, cita que Bossuet reconoció “que no había leído nunca a San Francisco de Sales, Juan de la Cruz, Ruysbroeck, Harpui, Tauler, etc.”⁴⁷.

Hay que tomar en cuenta que para entender las cuestiones místicas, se presentan graves dificultades que desbordan meros planteamientos gramaticales y filológicos, módulos normales de ortodoxia y heterodoxia, lenguajes usuales, teológicos, etc. Por ello, es necesaria, tan siquiera en un grado muy pequeño, una voluntad de entender, cuya ausencia, unida a una ignorancia literaria de la materia, no suele ser la mejor recomendación para el acierto.

Eso fue precisamente lo que sucedió con los dirigidos de Molinos, o por lo menos, eso es lo que demostraron los testigos careados en el proceso. Montalvo, quien aparece informado de muchas intimidades en el juicio, escribe al respecto:

⁴² Crisógono de Jesús Sacramentado. *Compendio de ascética y mística*. p. 355-356.

⁴³ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 30.

⁴⁴ Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 12.

⁴⁵ Citada por Tellechea en *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 31.

⁴⁶ G.E. p. 103-104.

⁴⁷ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 31.

Nueve testigos convinieron en que les había calificado por acciones inculpables diversos actos externos que eran por sí pecaminosos y a la ley de Dios directamente opuestos, aprobándoles varias deshonestidades que habían cometido despiertos, en su entero juicio, con deleite sensual y advertencia de la razón. Entre los dichos actos se referían muchas torpezas que no son para dichas, agravadas de enormes sacrilegios [...] aprobando, como actos indiferentes, hasta las mismas bestialidades. Las injurias, afrentas o murmuraciones contra el prójimo, maldiciones, blasfemias de Dios, de la Stma. Virgen y de sus Santos, ultrajar y romper imágenes sagradas, relicarios y crucifijos, afirmaba que no eran acciones pecaminosas, vedando expresamente que se manifestasen en la confesión, y persuadiéndoles que aquellas cosas se hacían por violencia del demonio, sin consenso o culpa de la voluntad humana, aunque ellos no lo conocían. No sólo les prohibía que se confesasen de estos pecados para mostrar que no hacían caso del demonio; sí también pasaba a inducirlos, que, sin confesarse, recibiesen la comunión. Decíales que estas violencias se las enviaba Dios para afligirlos y purgarlos y disponerlos a la perfecta aniquilación en que consistía la felicidad de sus almas; y que aunque en aquellos actos sintiesen deleite sensual y tuviesen después escrúpulos, con todo eso debían creer, que así éstos como el deleite eran para su mayor tormento y martirio⁴⁸.

Según este mismo monje, “Estas delaciones se comprobaron con muchas cartas escritas a varias personas”, con la finalidad de responderles “sobre las dudas que le proponían en semejantes casos”. De proposiciones sacadas de las cartas, y tras un extraño careo con Molinos, nos informa que “de esta confesión se formaron las trece proposiciones que se hallan entre las sesenta y ocho condenadas, desde el número cuarenta y uno hasta el de sesenta y cuatro”⁴⁹.

Para mencionar solamente algunos de los cargos que se hicieron a Molinos, con motivo de la *oración de quietud*, también llamada *contemplación adquirida*, basten los siguientes. En conformidad con los discípulos que declararon en su contra (catorce asegura Montalvo), Molinos sostenía que era menester no realizar ningún acto de entendimiento o voluntad. Puesta en oración el alma, sólo debía colocarse en presencia de Dios, prescindiendo de todo esfuerzo personal, para de este modo no estorbar la acción divina.

Así, quien estuviese dispuesto a transitar por la “vía interna” –que a decir de tales discípulos se contraponía radicalmente con la vía ordinaria mediante la cual se prestaba atención a Dios, recurriendo a múltiples operaciones externas-, debía confiar ciegamente en que “cuando un alma ha renunciado a Dios totalmente su albedrío y no retracta este acto, todo lo que obra aquella alma entonces es voluntad de Dios”⁵⁰.

⁴⁸ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas. En Molinosiana*. p. 151.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., p. 154.

Idea a la luz de la cual era necesario afirmar la inutilidad e inconveniencia de ejercitarse en las virtudes, dado que la *oración de quietud* dispensaba a quien la practicase de todo afán personal, con el propósito de que, dejando atrás toda consideración activa de Dios, así como toda reflexión sobre sus mismas operaciones, estuviese en condiciones de no obrar para que fuese Dios mismo quien obrase en él.

Montalvo habla de que “Todas estas deposiciones se comprobaron con las cartas que molinos había escrito a varios sujetos, dentro y fuera de Roma”⁵¹, agregando que:

En virtud de esta confesión y de las pruebas antecedentes, mandaron los Emmos. Sres. Cardenales que dichas proposiciones se redujesen a puntos de doctrina; y de orden de su Santidad se dieron a los calificadores diputados para reconocerlas y censurarlas. Las que, reducidas a cincuenta y una, entre las sesenta y ocho condenadas, comienzan desde el número primero hasta el de cuarenta, y desde el cincuenta y cuatro hasta el sesenta y cuatro, en ambas partes inclusive⁵²

A pesar de las críticas que comúnmente se le hacen a Dudon, él sí refiere, acertadamente, que las proposiciones fueron extraídas *propriis terminis* de las cartas y de las explicaciones de Molinos, y son reconocidas por él mismo como expresión exacta de su pensamiento. Asimismo, asegura que inicialmente fueron 263, cuyo número encontró completo en un manuscrito; pero después fueron reducidas al número menor definitivo⁵³.

De acuerdo con Montalvo, Molinos mismo declara que la doctrina enseñada “era opuesta (como se infería de sus cartas) a la vía común y ordinaria” y que además confeso que “las proposiciones sacadas de sus cartas y escritos estaban bien deducidas, y que así eran y declaraban su verdadero sentimiento, porque según ellas había gobernado e instruido las almas”⁵⁴.

Evidentemente, la realidad no se satisface con palabras, sino que pasa al terreno de la argumentación certera que rehabilita a Molinos. Precisamente, es Montalvo quien nos otorga la mayor información sobre la defensa que hizo el propio aragonés: intentó explicar, precisar el sentido de su doctrina, el modo concreto de aplicarla; negó resueltamente algunos cargos o el modo de interpretar algunas frases y consejos suyos; en otros casos, reconoció como de su autoría ciertos dictámenes teóricos o prácticos, y trató de razonarlos. Resulta obligatorio no perder de vista todo esto, pues se vuelve absolutamente necesario para una interpretación metodológica correcta de las doctrinas de la *Guía*.

⁵¹ Ibid., p. 155.

⁵² Ibid., p. 155-156.

⁵³ Dudon, o. c., p. 200-201.

⁵⁴ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas. En Molinosiana*. p. 155.

Conforme a lo expresado por Montalvo, sabemos que Molinos tuvo, en determinados momentos del proceso, la libertad y la voluntad de explicarse, pero tampoco hay que excluir del razonamiento que después de haberle tenido en prisión más de dos años, los cardenales y demás personajes involucrados en su detención habían logrado satisfactoriamente su propósito: el descrédito del aragonés. Acaso ante esta situación, aunque más bien se podría pensar que ante el muro opaco de sus interlocutores, Molinos decidió callar, renunciar a toda defensa ulterior, abandonarse a su suerte y quedarse en silencio, aplicando lo que él mismo había enseñado:

Así a los principios que Dios quiere con extraordinario modo conducir al alma a la escuela de las divinas noticias de la interior ley, la hace caminar con tinieblas y sequedades para acercarla a sí, porque sabe muy bien la divina Majestad que para llegarse a él y entender los divinos documentos, no es le medio el de la propia industria y discurso, sino el de la resignación con silencio⁵⁵.

De este modo de comportarse, Montalvo refiere que

Ofreciéndose después la repetición de los testigos sobre las cosas que había negado, la renunció, como también el término que le señalaron para poder decir contra su propia confesión y hacer las demás defensas necesarias; y se remitió en todo a la misericordia de aquel Santo Tribunal. El cual, sin embargo, mandó las hiciese, de oficio, el abogado⁵⁶.

Este comportamiento, que para algunos se trata indudablemente de mera hipocresía, para Tellechea bien “pudiera ser la más limpia aplicación expuesta en la Guía”⁵⁷. ¿Se puede estar en desacuerdo con este investigador? No creo que mi interpretación sea un subterfugio para no irritar buenas conciencias, pues cuando Molinos dice textualmente:

Tres maneras hay de silencio: el primero es de palabras, el segundo de deseos, y el tercero de pensamientos. El primero es perfecto, más perfecto es el segundo y perfectísimo el tercero. En el primero, de palabras, se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, se consigue la quietud; en el tercero, de pensamientos, el interior recogimiento. No hablando, no deseando ni pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y la enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría⁵⁸.

¿Cómo debe entenderse esto? ¿Acaso no deberíamos, frente a estas declaraciones y estas exigencias, liquidar nuestros últimos restos de oralidad y

⁵⁵ G.E. p. 127.

⁵⁶ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas. En Molinosiana*. p. 163.

⁵⁷ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 32.

⁵⁸ G.E. p. 103-195.

lanzarnos como bárbaros hacia las «tinieblas de la luz»? Sólo alguien que no tiene la sangre demasiado tibia y los apetitos domados puede hablar y actuar así. Molinos puede asumir la no defensa y escoger el silencio, porque, seguimos insistiendo, Molinos es un místico ¿Qué sentido tendría comprometerse con el silencio -con Dios-, para en un momento de desolación refugiarse en las palabras y los argumentos? ¿Seguiría siendo Molinos el mismo si se hubiese lavado las manos con insistentes gritos angustiados? Ya él mismo pensaba que "...la mayor tentación es estar sin tentación"⁵⁹, y por ello recomendaba "procura en silencio resignarte en todo"⁶⁰, ¿No era esa la mayor tentación? Es casi obligado decir que se trata entonces de una visión errónea y de un odio real la forma de pensar a Molinos como un "hipócrita" y calificar sus doctrinas como *falsa mística* o definirla de quietista.

Ante ese aspecto de difamación que tomó el proceso –el único visible normalmente- a lo largo de ese tiempo, lo consecuente fue que el ambiente se preñara de hostilidad y propiciara un desenlace mucho antes previsto: la sentencia, primero privada y después pública, la abjuración y la condenación doctrinal.

Montalvo fecha el 28 de agosto de 1687 como el día final de la sentencia. Los motivos elaborados por esta, pueden resumirse en tres: 1) el hombre puede llegar a la unión íntima con Dios –deificándose- por el camino de la aniquilación mística; 2) El hombre anonadado hasta la quietud perfecta ya no tendrá necesidad ninguna de ejercitarse más; 3) el hombre afirmado en la quietud perfecta podrá, por violencia diabólica, llegar incluso hasta la copulación sin incurrir en pecado alguno.

Reducida a tales principios sin más explicaciones, la ideología quietista que supuestamente contenía el pensamiento molinosista implicaba, para los poderes civiles y eclesiásticos, la desintegración de las estructuras sociales y morales.

Sin embargo, esa amenaza tan general no pudo, ni parece haber sido la causa inmediata que impulsó la condena. Existieron, y esto es seguro, motivos de orden mucho más concreto. Según Tejerina, "la Iglesia y sus instituciones debieron temer que, llevado a conclusiones extremas, un espíritu de tal simplicidad como pedía el quietismo, destruiría sus medios de subsistencia y sus valores jerárquicos"⁶¹. Este mismo investigador citando a Eugène Michaud, a quien califica como un agudo conocedor de la época, anuncia que:

Ce qui poussa la Curie à sévir contre Molinos, ce fut moins le danger d'immoralité et de passivité que le mépris affecté par certains de ses disciples pour les œuvres extérieures, les exercices du culte, les pratiques de dévotion publiques, toutes choses dont la Curie avait besoin pour prospérer... Les jésuites, qui n'avaient pas moins besoin

⁵⁹ Ibid.,162.

⁶⁰ Ibid.,197.

⁶¹ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 59.

de ces choses que la Curie, se signalèrent par leur haine et leurs poursuites⁶².

En las investigaciones que Tejerina realiza sobre este punto, se descubren hechos de suma importancia que afectaron el caso Molinos. Según él, “de los trece cardenales que decidieron la condenación, sólo uno y medio se puede considerar favorable «Ce docteur [Molinos] n’a que le cardinal Azzolin, un peu le cardinal Lauria et Casona [secretario de cifras] qui le soutiennent»⁶³, los demás, respaldaban fuertes intereses políticos:

Los tres cardenales más hostiles eran los más poderosos, tanto en la Curia como en la Inquisición:

1. Cybo, secretario de Estado: «... de l’année 1671, il s’était fait acheter par Louis XIV» *“En el año de 1671 se hizo comprar por Luis XIV”*; el cardenal D’Estrées aseguraba: «... si Sa Majesté voulait bien le gratifier secrètement d’une pension annuelle de dix-huit mille francs [40.000 dólares aproximadamente en términos actuales], il engagerait sa parole et son honneur de vendre ses services en toute sorte de rencontres d’affaires avec la même passion... que les lui saurait rendre le plus zélé cardinal français... marcherait toujours et donnerait ses suffrages qu’il lui serait prescrit par l’ambassadeur de S. M. ou par tel autre cardinal...» *“Si Su Majestad quisiera gratificarlo secretamente de una pensión anual de 18.000 francos, comprometería su honor en vender sus servicios en todo tipo de reuniones de negocios con la misma pasión... que le habría de volver el más celoso cardenal francés... caminaría ruin y daría sus sufragios según lo que le fuese prescrito por el embajador de S. M. o por otro cardenal”*. Después de recibida tal oferta, se regateó la compra y se dio por zanjada en sólo 12.000 francos. Pero vistos los buenos servicios del cardenal, se accedió a la cifra propuesta en un principio. *Ibid.*, t. 246, pág. 107. El mismo rey nos da a saber el trato: «...l’attachement secret qu’il [Cybo] a contracté avec moi depuis quelques années...» *“La relación secreta que [Cybo] ha tenido conmigo desde hace años”*. Agosto, 1676. G. Hanotaux, *Instructions aux ambassadeurs du France*, I, París, 1888, pág. 276.
2. Ottoboni, que sería el próximo papa, era, junto con Chigi, «les plus animés contra les quiétistes» *“Los más animados contra los quietistas”*. Cf. Eugène Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, IV, París 1883, pág. 463.
3. Chigi. Poco tiempo antes de la condenación escribía a su colega el cardenal D’Estrées instándole: «... il serait fort utile que Votre Majesté excitât le pape et le sollicitât de ne différer pas la

⁶² “Lo que llevó a la Curia a actuar rigurosamente contra Molinos, fue no tanto el peligro de inmortalidad y pasividad, como el desprecio de algunos de sus discípulos por las obras exteriores, los ejercicios del culto, las prácticas públicas de devoción; todas las cosas que la Curia necesitaba para prosperar... Los jesuitas que no necesitaban menos de esas cosas que la Curia, se señalaron por su odio y sus persecuciones”. (La traducción es mía). *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 60.

condamnation de cette secte [quietiste]» “*sería muy útil que Vuestra Majestad incitara al papa y le solicitara a no diferir la condenación de esta secta*”. Aff. Étr., *Correspondance de Rome*, 305, pág. 74. Tanto se interesó en la condenación que encargó a Van Westerhout una litografía del suceso.

4. Casanata. Era otro de los dirigentes y de él decía el abate Bossuet a su tío, mientras le servía de espía en Roma: «[Casanata]... veut servir la réligion le roi en tout et partout...» “[Casanata] quiere servir a la religión y al rey en todo y en cualquier lugar”. *Correpondance de Bossuet*, X, Vaduz, 1965, pág. 51.
5. D’Estrées. Más regalista que le rey, quien le decía: «L’homme le plus capable qu’il eût dans mon royaume!» “*El hombre más capaz que hubo en mi reinado*”. Si algún reproche tuvo fue el que le hizo Weis en la *Biographie Universelle*, XIII, París, 1855, pág. 124: «On Pert lui réprocher d’avoir mantré trop de zèle pour la condamnation de erreurs de Molinos» “*Se le puede reprochar el haber mostrado demasiado celo en la condena de los errores de Molinos*”.
6. Nerli. Antiguo nuncio de París, siempre conservó profunda veneración hacia Luis XIV, de quien recibió el capelo. Gran amigo de los jesuitas. Cf. Tacchi Ventura, *Lettere inedite...*, Roma, 1903, pág. 14.
7. Colonna. Era, con Nerli, cardenal protector de los jesuitas. Segneri le dedicó la *Concordia*, por consejo del general.
8. Carpegna. Formaba parte de la facción francesa, informa el abate Bossuet, *Correspondance*, I, Vaduz, 1965, pág. 287.
9. Altieri. Aunque hacía mucho defendió los intereses de España, ahora era un hombre fluctuante y difícil de encasillar.
10. Capizucchi. Había dado el *imprimatur* a la *Guía*, pero ahora soplaban otros vientos y su lealtad estaba en crisis.
11. De Angelis. Nombrado cardenal recientemente, tenía menos de un año en el tribunal inquisitorial. Seguría la mayoría. A este bloque hostil hay que añadir otros miembros del Santo Oficio, que, aunque sin voto, tenían mucho peso en la decisión, como el consultor Panciati, partidario de los franceses, y Piazza, el asesor, quien siendo más tarde inquisidor de Nápoles, se ganó el sobrenombre de «IL Terribile» combatiendo a los quietistas⁶⁴.

Con todos estos factores en contra, Molinos es declarado hereje dogmatista e incurso en todas las censuras y penas canónicas, el 3 de septiembre en la iglesia inquisitorial de Santa María sopra Minerva. El autor de la *Vida* nos narra que fue todo un espectáculo: “quince años y 15 cuarentenas para todos espectador dentro y fuera de la iglesia”, y lo describe brevemente de la siguiente manera:

Llevado a la iglesia, donde estaba toda Roma esperando (los señores cardenales en el principal lugar, y los demás ministros subcesivamente, según su grado, después los prelados, príncipes y

⁶⁴ Ibid., p. 60-61. Todas las traducciones que preceden a los textos en francés son mías.

princesas, que por la novedad quisieron asistir, y para esto se hicieron cantidad de palcos), fué puesto en su tablado, cerca del púlpito, en pie, con las manos atadas en cruz, con una vela encendida y dos corchetes a los lados, el uno en pie y el otro sentado; y estuvo assí más de dos horas, que fué el tiempo en el que se leyó el proceso, sin mostrar la más mínima señal de confusión, vergüenza ni arrepentimiento, como si se hallara a ver una fiesta de mucha recreación⁶⁵.

De haber presenciado semejante circo, lo primero que llamaría nuestra atención sería indudablemente el tremendo contraste entre un Molinos apacible y tranquilo y la masa enloquecida y vociferante que “con incesantes voces pedían, que le consumiesen en las llamas de una hoguera”⁶⁶. Y aunque ese era el tratamiento que se les aplicaba a los calificados *herejes dogmáticos* como había sido su caso, a él, extrañamente y tal vez porque “a alguno de los inquisidores un fin tan drástico debió parecerle injustificado”⁶⁷, en vez de perecer abrasado en la plaza pública, la pena de hoguera se conmutó a cárcel perpetua «sine spe veniae», con las siguiente tremendas palabras:

Te condenamos a estrecha cárcel formal para siempre en este Santo Oficio de Roma, sin esperanza de remisión, para que en ella debas continuamente llorar y hacer penitencia e impetrar de Dios la misericordia y el perdón de tus pasados errores⁶⁸.

De acuerdo con Tellechea, el acto público fue descrito en innumerables relaciones que recorrieron toda Europa, ridiculizando a Molinos y manchando su nombre hasta el vilipendio. Además de que circulaban breves notas sarcásticas y satíricas con dibujos caricaturescos que convirtieron al aragonés en el *clérigo oscuro* que pasó por el cielo de Roma como un cometa rutilante para después despeñarse y desaparecer estrepitosamente.

El 20 de noviembre de 1687, unos meses más tarde, aparecía la Bula *Coelestis Pastor*, donde se enlistaban las 68 proposiciones condenadas. Con ello se acrecentó la imagen maquillada de Molinos. En el área católica, la *Guía* dejó de imprimirse, sin embargo, el libro tuvo una especial resonancia en el ámbito pietista alemán y entre los miembros de la iglesia protestante. No sabemos a ciencia cierta si ese interés por la figura del aragonés se debió, fundamentalmente

⁶⁵ Justo Fernández, Alonso. *Una Biografía inédita de Miguel de Molinos*. En *Molinosiana*. p. 434.

⁶⁶ Montalvo A. Francisco. *Historia de los quietistas*. En *Molinosiana*. p. 167. Pero no sólo él, pues la impasibilidad de Molinos la registran todos testigos, como lo reconoce el propio Dudon en *op.cit.* p., 206 y nota 1. Valente refiere que al presenciar la sentencia de Molinos, un testigo dijo de este que “se estuvo en el tablado tan severo como si dijese alguna alabanza suya, sin mostrar arrepentimiento ni señal de él”. Mientras otro sujeto presencial, el franciscano Fray F. Porter, explica que Molinos permaneció “en el centro del ceremonial de la Minerva, imperturbable y secreto: *nullo mutati vultus dato indicio*”. Citado por Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 41.

⁶⁷ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 62.

⁶⁸ Tellechea, José Ignacio. *Introducción a un texto*. Prólogo a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 33.

a su doctrina mística, o fue solamente la posición heterodoxa y el mote de hereje, la razón de que se le tomase en serio.

La persona física de Molinos fue la que se sumió en la verdadera oscuridad y en el silencio más absoluto. La función acabó “una helada mañana de diciembre de 1696, el día que la Iglesia honra a los Santos Inocentes, cumplidos sesenta y ocho años, se encontró yerto su cuerpo en la cárcel monasterio San Pietro de Montorio”⁶⁹.

En este punto, el lector se ve frente a un arduo problema de exégesis de la condenación, el cual deviene al ponerlo frente a esa montaña de informes, teorías, descripciones, interpretaciones, simbolismos y especulaciones que centran la verdad en una minúscula isla en medio del océano de vagas y falsas afirmaciones, llámense prejuicios o ideologías. Me parece que jamás se podrán conocer todas las maquinaciones urdidas para llegar a la condenación. Existen, sin embargo, datos muy reveladores.

La cuestión, por consiguiente, reza así: para aclarar ciertos aspectos de la condena de Molinos, tendremos que exigirnos seguir las hipótesis que nos develaran, hasta donde sea posible, los motivos de la obsesión grosera por descalificar, y más aún, por querer destruir una doctrina capaz de guiar en el preámbulo a la contemplación.

Desde el momento en el que situamos a Molinos dentro de la tradición mística occidental, se impone el situarlo también, en la paradoja del lenguaje. Para el poeta José Ángel Valente:

La primera paradoja del místico es situarse en el lenguaje, señalarnos desde el lenguaje y con el lenguaje una experiencia que el lenguaje no puede alojar. Cabría decir, en este sentido, que el místico se sitúa paradójicamente entre el silencio y la locuacidad [...] En su descenso sobre el lenguaje, la experiencia del místico arrasa el lenguaje para llevarlo a un extremo de máxima tensión, al punto en que el silencio y la palabra se contemplan a una y otra orilla de un vacío que es inacallable e indecible a la vez⁷⁰.

Para Valente, el lenguaje de los místicos está radicalmente determinado por su experiencia. Experiencia cuyo contenido es el vacío mismo, la nada. Cuando la experiencia del místico es proyectada sobre el lenguaje, se sitúa en los límites del poder de la palabra, y según este poeta, citando a Nicolás de Cusa para aprehender su sentido, el entendimiento debe, forzosamente abandonar «los caracteres propios de las palabras que utilizamos»⁷¹.

⁶⁹ Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 62.

⁷⁰ Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 11-12.

⁷¹ *Ibid.*, p. 13.

Es decir, si el discurso conlleva implícitamente un carácter utilitario, éste debe ser completamente abolido, para convertirse en un saber meramente noético, o un saber del no saber. La misma abolición lingüística transforma la palabra de un mero instrumento comunicativo a una forma contemplativa.

Por ello la experiencia mística es una salida de los propios límites que impone el habla; es una salida de sí mismo –*salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada*-, y por ende, un *deshacimiento* de la propia identidad, como lo diría San Juan de la Cruz, un *aniquilarse en todo y por todo a sí mismo*, en palabras del propio Molinos, o un *estar vacío y desnudo de todo* incluso del yo como lo escribió Eckhart.

Todos los místicos han sido sujetos radicales, enemigos del lenguaje y del verbo puramente ortodoxo; para combatir estas *herejías*, la Iglesia postula y erige sus hogueras. Cioran afirma, tajantemente, que el místico, para escapar de ellas:

No tenía otro recurso más que cambiar de fórmulas, expresar sus opiniones en otros términos, en términos *consagrados*. La Inquisición no hubiera quizá existido jamás si el catolicismo hubiese tenido más indulgencia y comprensión por la vida del lenguaje, por sus desvíos, su variedad y su invención. Cuando se ha barrido la paradoja, sólo se evita el martirio por el silencio o la banalidad⁷²

Se pone en evidencia que la forma de escribir de Molinos es transgresora: “la genialidad del molinosismo ha consistido en desplazar el discurso religioso hacia su único fin posible: la nada”⁷³. Basta con constatar el *terror* a discurrir que recorre la *Guía*: “existe en Molinos una explícita voluntad de aniquilación de la palabra, de las imágenes, de la oración vocal, de la lectura, de la escritura y en última instancia del discurso, de todo rastro cultural”⁷⁴. Al contrario, Molinos propone, como ya hemos visto, el silencio, la ceguera, la quietud, como instrumentos de locución con Dios.

Hablar con Dios –orar- no es acto que suponga intercambio lingüístico, en el que existe un receptor y un emisor y los objetos y relaciones del lenguaje, sino el preciso momento de la abolición del *organum* que es el lenguaje: suspensión de los órganos corporales que posibilitan la comunicación: proceso de aniquilamiento del cuerpo: la descorporeidad⁷⁵.

Esta confesión demuestra un firme propósito, que a ojos de Lendinez es la causa de la desgracia del aragonés. Para este escritor, Molinos desplaza el discurso religioso del lugar que venía ocupando, por tradición y fanatismo, al lugar

⁷² Cioran, Michel Émile. *Adiós a la Filosofía*. p. 73.

⁷³ Lendinez, Claudio. *Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 19.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

que se le había asignado al silencio, a la oscuridad, a la quietud. Es decir, Molinos tritura la palabra y mata con ello al demiurgo creador del mundo: el lenguaje.

En efecto, siguiendo la lógica mostrada por Lendinez, el misticismo de Molinos “queda encerrado en el *solus ipse*, desconectado de esa exterioridad que es el mundo «lleno de palabras» y que no es el territorio de Dios porque es otro su lenguaje: la quietud”⁷⁶. En este sentido, podríamos afirmar que Molinos, al igual que los grandes místicos, nunca pretendió «salir fuera del mundo», sino introducirse en el espacio lingüístico de lo divino. Esa absoluta indiferencia a todo lo relacionado con el «mundo exterior»⁷⁷, denota un deseo tendencioso a invadir otro universo menos hostil y no la ruptura tajante con lo dado, con la cotidianeidad.

La *Guía* es una escala que invita a llegar al final, a ese absoluto silencio en el que Dios hace su imprevisible voluntad. Pero una vez alcanzada esa meta, esta misma se transforma en algo superfluo y hay que arrojarla, teniendo en cuenta que ya nada se espera, ni el temor ni la recompensa. La *Guía*, para quien ha llegado a ese silencio se convierte en algo fugaz, en algo que se va devorando a medida que se va experimentando.

Las doctrinas de Molinos obligan a abandonar la oración vocal –sin olvidar que escribe únicamente para los ya avanzados en el camino espiritual, para aquéllos que se encuentran entre la meditación y la contemplación infusa; estado liminar que el denomina *contemplación adquirida*-, y sustituye la liturgia de la palabra por la contemplación, por la interiorización, por el silencio.

No debemos olvidar, sin embargo, el contexto histórico en el que vivió Molinos y en el que escribió la *Guía*. La experiencia mística y la forma en que se expresa dicha experiencia por parte del místico están poderosamente teñidas por el contexto religioso en que se producen. Para Valente: “El místico se produce, en efecto, dentro de una tradición religiosa constituida y no es ajeno a todo el aparato tanto escritural como dogmático de aquélla”⁷⁸.

Tampoco es novedad que casi todo el siglo XVII se caracterizó por una fuerte crisis religiosa, como lo afirma L. Kolakowski: “la necesidad de una mística era muy débil entre los católicos, es decir, en el seno de la Iglesia”⁷⁹, añadiendo que “en el desarrollo de las relaciones entre los órganos institucionales de la Iglesia romana y la mística se observa a largo del siglo XVII una desconfianza en aumento creciente más que una sucesión de fases de resistencia y de simpatía”⁸⁰.

Molinos es plenamente consciente de esa crisis espiritual que vive el catolicismo y por ello se atreve a escribir su *Guía*, como ayuda, precisamente para desembarazar el alma de cualquier mundanería y adquirir la contemplación por

⁷⁶ Ibid., p. 23.

⁷⁷ Es de notar que en la *Guía* no existe ni una sola referencia al contexto, a la época o a la historia.

⁷⁸ Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 25.

⁷⁹ Citado por Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 30.

⁸⁰ Ibid.

gradual desnudez en un acto no revocado, perdurable. Pero la *Guía* en la medida en que es una interiorización del dogma, elude al aparato institucional religioso y se coloca en una posición históricamente inviable.

El problema en Molinos radica, desde un personal punto de vista, en la cuestión de la oposición entre oración vocal y oración mental, o lo que es lo mismo, entre meditación y contemplación. Desde el momento en que se plantea el tema de la oración mental como camino para la unión con Dios, se produce una profunda escisión en el seno de la religión católica por lo menos, lo cual convierte a la *Guía* en un punto central de la cuestión, al tratar esta de la contemplación adquirida.

La decisiva importancia que en el siglo XVII, y ya desde el anterior, tenía el tema de la oración vocal y mental, se demuestra en los problemas doctrinales entre alumbrados y recogidos, o entre alumbrados y quietistas, corrientes reales que inundaron la espiritualidad de dichos siglos.

La Iglesia sabía muy bien el problema al que se enfrentaba al tratar la distinción entre ambas oraciones, de igual manera lo sabían los jesuitas (quienes fueron los primeros en atacar a Molinos). Nada más normal, ya que los discípulos de Ignacio de Loyola no podían aceptar como buenas las doctrinas que atentaban contra el método de oración de los *Ejercicios*⁸¹

Tan es cierto esto último, que Tejerina, como apoyo en este tema, cita que ya estando Molinos en prisión y faltando pocos meses para la condenación pública, “los jesuitas, secundados ahora por el oratoriano Francesco Marchese, habían reanudado la ofensiva doctrinal con la mayor cautela, pues aún pesaba sobre ellos la condenación pontificia”⁸².

Y es que, sin menospreciar la oración de Ignacio, que supone un trato con Dios vía la palabra, Molinos propone el silencio y la quietud para entrar en lo divino. Mientras Ignacio “llena el mundo de palabras, de imágenes, de lágrimas, de sonidos, de repeticiones, de memoria y de retórica”, Molinos, contrariamente, “jubila la imaginación, el esfuerzo, la articulación, el cuerpo, el recuerdo y el discurso”⁸³.

⁸¹ Cuando hablamos de espiritualidad jesuita, no nos referimos a las doctrinas propiamente de Ignacio, sino más bien a la espiritualidad postignaciana, Valente parece demasiado seguro cuando afirma que “espiritualidad menos de los *Ejercicios* de Loyola que de los del Padre Alfonso Rodríguez, que ya responden a la censura de la mística por el General Everado Mercuriano o a la función entre marginal y secundaria –en ningún caso autónoma ni primordial- que a la contemplación había señalado en 1590 el famoso quinto General de la Compañía Claudio Acquaviva”. En *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 37.

⁸² Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. p. 59.

⁸³ Lendinez, Claudio. *Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 52.

De acuerdo con Francisco Trinidad, la mística, en el siglo XVII:

acaba siendo vista con declarada desconfianza desde jerarquías que siembran la intolerancia como recurso para contrarrestar los ataques cada vez más vehementes de los estados modernos, en los que progresivamente se tiende hacia modelos de poder secularizados. El conflicto siempre latente entre mística y ortodoxia doctrinal [...] es ya una realidad hiriente. Se potencian los acercamientos, aproximaciones y circunloquios sobre la integridad tradicional, pero se cercena cualquier intento de «nueva» doctrina⁸⁴.

El manifiesto conflicto entre Iglesia y mística arrastró el pensamiento de Molinos hasta hacerlo desembocar en lo antes visto: la persecución, la infamia y el desprecio. Y si tenemos en cuenta el contexto en el que se desarrolla, un contexto social, político, espiritual y hasta económico, no debe sorprender a nadie el trágico final del aragonés.

De por si siempre ha sido tensa la relación entre la mística y las formas históricas de la religión constituida, pero esta se acrecienta en una época donde la autoridad religiosa tiene un peso enorme. Así lo hacen constar los motivos por los que el Rey de Francia, en el proceso contra Molinos, intervino:

Primero, el deseo de complicar la situación de Inocencio XI, a quien le oponía una grave diferencia motivada por el problema de la regalía. Segundo, el deseo de liquidar al grupo pro austriaco de Roma, una de cuyas figuras centrales era el franciscano Fray Juan de Santa María, de quien es el prólogo de la *Guía espiritual* y a cuyo cuidado estuvo la publicación del libro⁸⁵.

No en balde se habla de una fuga de lo sagrado en el seno de la Iglesia Católica, principalmente en el siglo XVII. De acuerdo a varios estudiosos del tema, la crisis que vivió ese siglo esta determinada por la afirmación de una teología burguesa, paralela a la consolidación de las nociones de razón y de progreso con el poder excluyente de todas las ideologías. Si por lo tanto, incorporamos a nuestro pensar el contexto que venimos expresando, entonces comprenderemos que el proceso contra Molinos no es nada arbitrario, desde el punto de vista de las teologías en pugna.

Históricamente, el siglo de Molinos es un siglo de paradojas. En el año de 1637 se imprime por primera vez el *Discurso del método* y en 1641 las *Meditaciones metafísicas* de René Descartes. Creando con esto el nacimiento de una nueva filosofía y por ende, una nueva manera de interpretar el mundo: la racionalidad moderna. Recordemos que en 1675 se publica la *Guía espiritual* de Molinos y en ese mismo año es también cuando en Roma se hace pública la bula

⁸⁴ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 35.

⁸⁵ Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 39-40.

de beatificación de Juan de la Cruz. El hecho es importante, pues “parece como si por un momento brillara con luz plena cuanto en la realidad histórica de la Iglesia estaba llegando a su término”⁸⁶. En realidad, las doctrinas de San Juan de la Cruz son tan poco asimiladas en el contexto histórico de la consolidación de la ortodoxia, como lo es la *Guía espiritual*

De acuerdo con un artículo de José Bada, la condena del aragonés y con él de la secta a la que le hicieron padre, fue un duro golpe contra la espiritualidad. Pero la mística no recibió el golpe de gracia de la Iglesia Católica, experiencia que para este investigador, no es incompatible con los rezos ortodoxos ni con los jesuitas y su meditación discursiva, sino:

de la «oración» filosófica y de la superstición racionalista. Al afirmar Descartes como principio absoluto y único medio de conocimiento las «ideas claras y distintas» descartó la posibilidad de una «noticia indistinta, general y confusa» que es como Molinos llama a la contemplación siguiendo a San Juan de la Cruz. La distancia que media entre el *Discurso del método* de Descartes y la *Guía espiritual* de Molinos es todavía mayor que la filosofía moderna y el argumento de San Anselmo, que fue el padre de la teología escolástica. Es sencillamente abismal⁸⁷.

Este hecho viene a modificar la manera de pensar el dogma religioso, pues en un ambiente donde la mística ha sido barrida por la racionalidad, mal podía entenderse el pensamiento, y, sobre todo la práctica, el decidido silencio de Molinos. Hay quienes piensan, en este punto, que la condena del aragonés responde a la crisis de la conciencia europea que caracteriza la época, agregándole, además, que sirvió como denuncia ante la alianza entre la religión y el poder.

No en balde afirma Trinidad Solano, y no sólo en una ocasión, que:

El gran error de Molinos fue situarse en una tradición incómoda para su tiempo y forzar el lenguaje de modo que la opacidad inherente a la dialéctica signifiante/significado (más decididamente intransigente cuando se trata de potenciar una jerga o retórica para iniciados, caso de la institución eclesiástica) se resolviese a favor de una claridad didáctica, liberadora: violentar la arbitrariedad de sus signos y acogerse a la necesidad de proyectar el significado más allá del molde rígido de significantes anteriormente constreñidos a lecturas literales y exigencias de la Revelación⁸⁸.

⁸⁶ Ibid., p. 35.

⁸⁷ Bada José. *Miguel de Molinos, una invitación al silencio*. En *Mística, pensamiento y cultura*. p. 37.

⁸⁸ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 27.

Entre otras razones concurrentes a hacer de Molinos un hereje, por el hecho de invitar al silencio despreciando el discurso, está que desde el Concilio de Trento:

En que se pidió al Papa la edición de un Breviario y misal unificados –que se llevarían a cabo en 1568 y 1570, respectivamente-, la liturgia de la oración *exterior*, el imperio del *accentus* y *concentus* como norma y, sobre todo, la imposición de una lengua litúrgica «común» (el latín), aunque incomprensible para la mayoría de los fieles, acabarían por imponer una forma de oración de la que se desterraba cualquier opción individual⁸⁹.

En el siglo XVII confluyen todos estos factores, que llevados a sus últimas consecuencias, y “siendo sus principales y más significados impulsores los miembros de la Compañía de Jesús, que formarían frente a la contemplación y en defensa de la meditación ignaciana”⁹⁰, desembocaran en un significativo deterioro de la mística.

La *Guía* no concuerda ni con el Concilio tridentino, ni con la alianza Iglesia-Burguesía, o con el proceso de totalización y secularización del poder, ni mucho menos con la naciente filosofía: el racionalismo. Más bien se sitúa en polos opuestos. Su medio de acción es el silencio, la ausencia de discurso, la renuncia gradual de los sentidos y la razón, la paz interior que es denominada *nada*, cuyo cobijo se alcanza mediante la supresión del más evidente de los embarazos físicos: la palabra.

En suma, la *Guía* arrastra los elementos de una tradición que viene desde el Pseudo-Dionisio, pasando por toda la mística renano-flamenca y los recogidos, hasta llegar a San Juan de la Cruz. Eso lo sabían muy bien los inquisidores, tan es así, que lo que condenan estos *santos hombres defensores de la fe* no es la *Guía* en sí, no pueden. Y aunque tampoco pueden condenar la persona de Molinos, puesto que en el juicio, la mayoría de las personas no compradas, es decir aquéllos ecuanímenes, convienen en decir que “dicho doctor era irreprochable en su vida y en sus costumbres”⁹¹, eso es lo que condenan: la persona como tal de Molinos.

Alrededor de esa persona irreprochable, tejerá el Santo Tribunal un complejo proceso que dividirá las 68 finales proposiciones en las tocantes a las doctrinas místicas y a la autoridad de la Iglesia y las proposiciones que se refieren, directa o indirectamente a la moral y a las costumbres.

Valente piensa, muy acertadamente, que “desde el punto de vista de la eficacia del proceso romano, la *Guía* era en sí misma inalcanzable”⁹². Si se

⁸⁹ Ibid., p. 31.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Valente, José Ángel. *Ensayo sobre miguel de Molinos*. En su edición a la *Guía espiritual*. p. 42.

⁹² Ibid., p. 45.

condenaba el libro, se corría el riesgo de condenar sentencias que no eran explícitamente de Molinos, sino que éste había extraído de San Agustín, San Jerónimo, Santa Teresa, etc.

Por ello, el tribunal recurrió a algo de más eficacia, a algo que “diese más aparatoso y popular fundamento a una condena ejemplar”⁹³. La persona de Molinos se transforma entonces:

En las formas más complejas de un desenfrenado erotismo. La imagen que Dudon retiene es, a su esquemático y expeditivo entender, la de un «anormal». Por su parte, los cardenales inquisidores hacen gala de una suntuosa imaginación al configurar la materia sexual delictiva. Algunos párrafos de la sentencia traen a la memoria páginas brillantes de Bataille: por ejemplo, la excitación de la mujer en acto de micción mientras escucha *patheticos discursus in materia inhonestatis*. Se describen también –*quod horrent aures*– prácticas de bestialismo (*cum jumentis arrationabilibus*). Hay roces, contactos de vientre a vientre, tocamientos, afeitados impúdicos, onanismo, paseos *nudo corpore* e incidentales eyaculaciones⁹⁴.

Esta es la justificación para procesar a Molinos, en donde se verá, los cuestionamientos doctrinales quedan opacados por las proposiciones de recta moral y buenas costumbres. Por ello, el proceso se degrada hasta convertirse en algo irrisorio donde “los jueces husmean la herejía entre la deyección y el orgasmo”⁹⁵.

El teólogo Álvaro Huerta, en su artículo *El antimolinosismo del beato Posadas*, señala que “no fue Molinos el creador del quietismo; más bien se sumergió en él y lo asió con testarudez baturra, constituyéndose en *leader* y protagonista y, al fin, en chivo expiatorio”⁹⁶. En ese mismo párrafo dice que en la actualidad nadie puede o debe identificar quietismo con molinosismo, ni se pueden reducir las ricas doctrinas de Molinos a meras “violencias diabólicas”. Hacerlo así, sería “confundir o tomar la parte por el todo”, según este teólogo.

Por último, resta decir que “el molinosismo es, ni más ni menos, un injerto en un árbol existente, una subida a un navío en boga, del que el aragonés fue el Palinuro de mayor renombre y de peor suerte”⁹⁷. Agregando que “Molinos es víctima de las contradicciones de su tiempo”⁹⁸. Contradicciones que se hacen visibles en la inconfesada discordia que se da entre oración vocal y oración mental, es decir, entre la liturgia y el silencio, o en términos místicos, entre meditación y contemplación. La odisea de Molinos es un fragmento de la irónica y

⁹³ Ibid., p. 46.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid., p. 47.

⁹⁶ Huerta, Álvaro. *El antimolinosismo del beato Posadas*. En *Revista española de teología*, 37. (1977). p. 106

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos: la experiencia de la nada*. Introducción a la *Defensa de la contemplación*. p. 30.

suculenta discordia entre estas dos posturas espirituales. En esta discrepancia surge uno de los problemas esenciales de la *Guía*: la contemplación adquirida.

CAPÍTULO VIII

EL PROBLEMA DE LA CONTEMPLACIÓN ADQUIRIDA EN MIGUEL DE MOLINOS

Para una exégesis correcta del problema de la contemplación adquirida en Miguel de Molinos, se vuelve necesaria la referencia puntual de la siguiente cita extraída de la *Guía*:

Debe advertirse que la doctrina de este libro no instruye a todo género de personas, sino solamente a aquellas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones y que están ya aprovechadas y encaminadas en la oración, y llamadas de Dios al interior camino, a las cuales alimenta y guía, quitándolas los impedimentos que embarazan el paso a la perfecta contemplación¹.

Pero no sólo debe considerarse como necesaria, sino que se vuelve obligatorio el no perder de vista la advertencia hecha por Molinos al principio de su *Guía*. La intención de comenzar con una cita, responde al hecho de reivindicar una doctrina que me parece singularmente cierta y que la única razón que se ha tenido para demeritarla, fue precisamente la impura interpretación que bajo trillados escrúpulos, tacharon de charlatanería espiritual.

Que no se malentienda: la *Guía* es para aquéllos espirituales que han sido llamados por Dios a la contemplación infusa. No para los llamados principiantes: los que aún discurren con imágenes o con palabras. Pensarla para ellos supone una aberración, una falta de decencia espiritual y una extraordinaria derrota para la mística. Lamentablemente eso fue lo que ocurrió. En gran parte de Europa, Molinos fue evidenciado como padre del quietismo por la mala lectura de su texto, sumándole a esto las prácticas exageradas de sujetos ignorantes, mal llamados *discípulos*, que si ni siquiera habían *mortificado los sentidos y pasiones*, mucho menos debía llamárseles contemplativos.

Sigamos, pues, la advertencia de Molinos, sin más fabulación, ni personajes, ni intrigas, ni casualidad. Concentrémonos en la *Guía* y con sensatez, pensemos el por qué y el a quién del pequeño libro.

Ya en el Proemio, justamente en la «Advertencia III», Molinos establece la diferencia entre contemplación adquirida y contemplación infusa y da las señales por donde se conocerá *cuando quiere Dios pasar al alma de la meditación a la contemplación*.

¹ G.E. p. 105.

El tema es, evidentemente, central en la mística, por no decir que es el meollo de la experiencia mística: el paso de una etapa discursiva a otra de silencio; o pensada de otra manera, del abandono de lo que le corresponde al sujeto como tal, para entregarse por completo a lo divino. Molinos lo sabe perfectamente, pues toda su doctrina radica en el acceso de la palabra al silencio, del abandono de sí mismo para, refugiándose en la nada, quedarse en completa paz y quietud en las divinas manos.

El aragonés se califica a sí mismo no como un místico, sino como el guía que ha de alumbrar en el tránsito oscuro que producen las ráfagas de silencio con que Dios mata a las aún extraviadas pasiones. En esta etapa nebulosa, lo que Molinos intenta es quitar los impedimentos, *desembarazar* al alma en el paso a la contemplación infusa:

La experiencia de largos años-por las muchas almas que se han fiado de mi insuficiencia para la conducción del interior camino a que han sido llamadas- me ha enseñado la grande necesidad que hay de quitarlas los embarazos, inclinaciones, afectos y apegos que totalmente las impiden el paso y el camino a la perfecta contemplación²

De esta manera, el aragonés es el conductor en la contemplación adquirida, para que las almas que de él se fían, puedan pasar a la contemplación infusa. En realidad, no le interesa dirigirse a los meditativos, pero aunque suene extraño, tampoco a los que ya ingresaron de lleno a la contemplación infusa. De eso él no puede hablar, se muestra incapacitado:

No ha sido jamás mi intento tratar de la contemplación ni de su defensa, como muchos que docta y especulativamente han publicado enteros libros, llenos de eficaces razones, de doctrinas y autoridades de los Santos y de la Sagrada Escritura para desvanecer la opinión de los que la han condenado y condenan por no haberla experimentado, ni aun especulativamente entendido³.

Incluso, Molinos cita a Santo Tomás y de él dice que “ni se puede decir que hable aquí el Santo de la infusa contemplación, porque no está en mano del hombre aplicarse a la contemplación infusa, sino a la adquirida”⁴.

En lo que respecta a la meditación, no la desprecia, ni tan siquiera pretende atacarla en lo más mínimo:

Es falsa consecuencia la que algunos infieren que yo destruyo y aborrezco la meditación, y que la destierro del mundo, porque escribo de contemplación. Es engaño manifiesto, porque la amo, la estimo y

² Ibid., p. 106.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 115.

la tengo por santa, y deseo que todo el mundo la ejercite; sólo aconsejo, con la corriente de los santos y doctores místicos, que se deje cuando es necesario y Dios lo quiere para que pase el alma del estado del sentido al estado del espíritu; porque entonces es de embarazo, y Dios quiere que se deje, no porque en sí no sea buena y fructuosa, que sería necia temeridad el condenarla, sino porque es conveniente y necesario para pasar a otro estado más perfecto⁵

Como puede leerse en la cita, Molinos aconseja seguir en la meditación hasta que Dios mismo saque al alma de ese estado. Para reafirmar que él nunca estuvo ni podía estar en desacuerdo con la meditación discursiva, la siguiente cita extraída de la *Defensa* bastará para poner punto final a la cuestión:

... mientras se puede meditar, mi sentir es que se medite, porque sería entonces muy perjudicial a las almas dejar la meditación por pasar a la contemplación, y a todos los que han de comenzar la oración mental aconsejo que entren por la meditación y que estén en ella y que la sigan hasta que Dios los saque y los llame a la oración de activa contemplación [...] porque la meditación es principio y medio para llegar al fin que es la contemplación, y es asentado que se ha de dejar el medio para llegar al fin⁶.

Ya que se está hablando de meditación y contemplación, Molinos las define como dos modos de ir a Dios:

uno por consideración y discurso, otro por pureza de fe, noticia indistinta, general y confusa. El primero se llama meditación; el segundo recogimiento interior o adquirida contemplación. El primero es de principiantes; el segundo, de aprovechados; el primero es sensible, el segundo es más desnudo, puro e interior⁷.

Distingue también Molinos dos tipos de contemplación, la infusa o pasiva, y la adquirida o activa. Esta distinción es obligada para salir en la defensa de la contemplación adquirida de aquéllos que la censuran, interpretando erróneamente su doctrina. Ello lo obligó, a su vez, a proceder con orden y con claridad en esta materia. En la *Guía*, define esta última de la siguiente manera:

La activa [...] es aquella que se puede alcanzar con nuestra diligencia, ayudados de la divina gracia, recogiendo las potencias y sentidos, preparándonos para todo lo que Dios quisiere⁸

⁵ Miguel de Molinos. *Defensa de la contemplación*. p. 93. Como no pude tener acceso a la edición crítica publicada por Eulogio Pacho, me baso para este trabajo en la edición de Francisco Trinidad Solano. Ambas reproducen el manuscrito *Vat. Lat.* 8604.

⁶ *Defensa de la contemplación*. p. 93-94.

⁷ G.E. p. 108.

⁸ *Ibid.*, p. 114.

Sin duda, Molinos se mantiene en la tradición de los defensores de la contemplación adquirida o activa. Para ello, basa su doctrina en dos autoridades espirituales: Rojas y Arnaya⁹.

La obra que Molinos cita del Doctor D. Antonio de Rojas es *Vida del espíritu para tener oración y unión con Dios según los sagrados Doctores que en la contemplación y unión y Mística Teológica más se aventajaron*. Y según nos dice Tellechea, en el capítulo 19 «se enseña cuán en nuestra mano está la contemplación sobrenatural adquirida»¹⁰.

De acuerdo con el texto de Rojas, Dionisio Areopagita aconseja a su discípulo Timoteo el modo para llegar a la *Divina* unión o contemplación infusa. Para esto, Dionisio le da a entender que antes de esa divina unión, aparte de sí todas las operaciones del sentido y del entendimiento, es decir, según el texto de Rojas, Dionisio le da a entender a Timoteo que esta en su mano el ponerse en la contemplación activa o adquirida, pues le dice: “con fortaleza conviene que te dispongas, dejando las operaciones de los sentidos y del entendimiento y de las cosas que tienen que ser y que no tienen que ser”¹¹.

Cita Rojas a Taulerio, con la intención de reafirmar sus argumentos de la contemplación adquirida y nos dice que “ninguna cosa le está mejor al que desea a esta altísima sabiduría de la contemplación que, dejando todos y cualesquier pensamientos y discursos del entendimiento, procurar ponerse en una cierta ignorancia y obscuridad”¹².

Con estas citas de tan autorizados personajes, Rojas afirma que es muy claro que se trata de la contemplación adquirida, y que está en las manos del espiritual el ponerse en ella. La contemplación infusa, entonces, se alcanzaría por medio de la adquirida.

Por lo que respecta a las citas del jesuita Nicolás Arnaya, Tellechea asegura que son citas defectuosas y tomadas del libro *Camino derecho* de Falconi. Este investigador piensa que las citas de Arnaya, por parte de Molinos son de mera rutina y no agregan nada a las doctrinas del aragonés. Tellechea sentencia que Arnaya no es tan explícito como Rojas al hablar de la contemplación adquirida¹³.

Retornando a la distinción entre ambas contemplaciones, Molinos define a la contemplación infusa o pasiva como una contemplación *perfecta*. Para

⁹ G.E. p. 114.

¹⁰ Tellechea, José Ignacio. Citado en *Notas* a la edición crítica de la *Guía Espiritual*. p. 381. En este punto en el que Molinos trata de Rojas y Arnaya, sigo la investigación de Tellechea, puesto que los libros de estos místicos me son imposibles de conseguir. Incluso Tellechea incorpora a las notas de su edición a la *Guía espiritual*, partes completas de los textos citados “dada la rareza” de los mismos.

¹¹ *Ibid.*.

¹² *Ibid.*, p. 382.

¹³ *Ibid.*, p. 383-386.

hablarnos de ella, y muy fiel a su postura de no hablar directamente de ésta, pues él se considera imposibilitado, le cede la palabra a Santa Teresa:

«habla Dios al hombre, suspendiéndole el entendimiento y atajándole el pensamiento y tomándole (como dicen) la palabra de la boca, que, aunque quiera, no puede hablar, si no es con mucha pena. Entiende que sin ruido de palabras le esta enseñando el Divino Maestro, suspendiéndole las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían, si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrazándose de amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza. Bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearlo; abrázale la voluntad sin entender cómo. Más, no pudiendo entender algo, ve que no es éste bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos por ganarle en la tierra. Es don del Señor de ella y del cielo, que, en fin, da como quien es y a quien quiere y como quiere. En lo cual su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural»¹⁴.

Acaso la mejor definición de la que Molinos denomina contemplación infusa y perfecta sea la siguiente:

Es, pues, la sencilla, pura, infusa y pasiva contemplación una experimental e íntima manifestación que da Dios de sí mismo, de su bondad, de su paz y de su dulzura, cuyo objeto es Dios puro, inefable, abstraído de todos los particulares pensamientos, dentro del silencio interno. Pero es Dios gustoso, Dios que nos atrae, Dios que dulcemente nos levanta con un modo espiritual y purísimo: don admirable que le concede Su Majestad a quien quiere, como quiere y cuando quiere, y por el tiempo que quiere, aunque el estado de esta vida más es de cruz, de paciencia, de humildad y de padecer, que de gozar¹⁵.

En la *Defensa*, Molinos reitera nuevamente su postura en cuanto a las dos contemplaciones:

Es en dos maneras la contemplación. Una es ordinaria, activa y adquirida, que se llama oración de fe y resignación; la otra es extraordinaria, sobrenatural, infusa y pasiva. Esta es perfecta; aquélla imperfecta. Esta lleva consigo la suspensión de las potencias y sentidos; aquélla ni suspende los sentidos ni las potencias, antes bien obra con ellas. Esta, perfecta y pasiva, es un don altísimo y no se puede enseñar, porque depende únicamente de Dios, y la da a quien quiere, cuando quiere y como quiere; aquélla, imperfecta y activa, que se llama de fe y resignación, obra, mediante las potencias del entendimiento, de la memoria y de la voluntad, por medio de los actos

¹⁴ G.E. p. 116-117. La cita de Santa Teresa es tomada por Molinos de *Camino de perfección*. Cap. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 334-335.

universales de fe y resignación, y se puede enseñar con la gracia de Dios¹⁶.

Es la que enseñan, añade, los grandes maestros espirituales -enumerando aproximadamente a 42 autoridades espirituales-, y de la que él quiere tratar:

De esta, pues, adquirida contemplación, que sin suspender las potencias ni los sentidos, dejados todos los discursos y semejanzas, pone la intención en el conocimiento de Dios por la luz de la fe, habemos de tratar en este libro y ha de ser el único asunto¹⁷

Aunque esta cita es tomada de la *Defensa de la contemplación*, donde efectivamente se ciñe a esta problemática –al menos de manera directa-, se podría objetar que en la *Guía*, Molinos dedica buena parte del libro III a la contemplación infusa o perfecta, y que por, lo tanto, su texto trata de ella. Sin embargo, tal objeción carecería de fundamento, pues lo que desea Molinos es despejar el camino que conduce a esa perfecta contemplación, es decir, “no asegurar el interior camino, sino desembarazarlo”¹⁸, eliminando estorbos y falsas enseñanzas. Quedan por lo tanto, bien deslindadas las fronteras de las diversas formas de contemplación.

Insiste también Molinos en que no todos deben pasar a ese estado y prosigue hablando de la contemplación adquirida:

Pero aunque imperfecta y aprobada de todos estos santos –los 42 citados antes-, no se debe enseñar a todos, sino a aquellos que no pueden meditar y que juntamente tienen las señales de la vocación que dan los autores, para conocer si son llamados a esta activa y ordinaria oración de imperfecta contemplación¹⁹

En la *Guía* aconseja exactamente lo mismo –no puede ser de otra manera, si así lo fuera, su pensamiento sería una verdadera contradicción:

Aunque se dice que podemos nosotros introducirnos a la contemplación adquirida con la ayuda del Señor, con todo eso, nadie de su motivo se ha de atrever a pasar del estado de la meditación a éste sin consejo del experimentado director, el cual conocerá con claridad si es el alma llamada de Dios a este interior camino, o en falta del director, lo conocerá la misma alma por algún libro que trate de estas materias, enviado de la divina Providencia para descubrir lo que, sin conocer, experimentaba dentro de su interior²⁰.

¹⁶ *Defensa de la contemplación*. p. 98-99.

¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸ G.E. p. 106

¹⁹ *Defensa de la contemplación*. p. 99.

²⁰ G.E. p. 115.

Molinos vuelve reiteradamente sobre la misma distinción, introduciendo matices especiales cada vez. Entre las equivalencias de la contemplación activa o adquirida se encuentran las de «oración de fe» y «oración de silencio». La contemplación infusa o perfecta la llama a veces «oración de quietud», como en la *Guía*.

Empero, ambos tipos de contemplación quedan situados bajo el marco general de la oración:

Hay muchos modos de orar: el 1° es la meditación, el 2° de oración afectiva, el 3° de oración purgativa, el 4° de oración de fe y resignación, o activa y adquirida contemplación. Después se sigue la infusa y pasiva, que no dura más que media hora; ésta nadie la enseña ni aconseja ni se puede aconsejar, porque depende solamente de Dios, el cual la da a quien quiere, cuando quiere y como quiere, ni se aconseja a nadie que la espere²¹

Antes de pasar a las señales que, según Molinos, Dios da para conocer cuándo un espiritual debe transitar a la contemplación adquirida, revisemos brevemente algunas cuestiones teológicas sobre ésta, para situar el pensamiento de Molinos y poderlo entender desde una perspectiva más precisa.

Según Crisógono, el concepto de la contemplación adquirida surge en el siglo XII aproximadamente²². Para Jiménez Duque, no es hasta 1600 que se le empieza a llamar “adquirida” para distinguirla de la infusa²³. El empleo de este término se debe a una obra intitulada *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios*²⁴, una obra equivocadamente atribuida a San Juan de la Cruz y cuyo autor parece haber sido realmente un carmelita descalzo²⁵.

Ese carmelita anónimo distinguió la contemplación adquirida natural de la sobrenatural e infusa²⁶. De acuerdo a esta distinción, la adquirida natural es el fruto de consideraciones anteriores, donde queda el alma con una simple inteligencia de la substancia de éstas²⁷.

Gabriel de Santa María, un teólogo carmelita, define la contemplación adquirida de otro modo. Ante todo, afirma que hay un elemento de infusión en ella, pero este elemento no la constituye una contemplación experimental infusa. En esta última, el alma se da cuenta de su comunicación con Dios; es la contemplación infusa propiamente hablando. Sin embargo, cuando el alma pasa de la meditación a la contemplación infusa, este conocimiento experimental le

²¹ *Defensa de la contemplación*. p. 203.

²² Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. p. 174.

²³ Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. p.450.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Carmelita Descalzo desconocido. *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios*. p. 5.

²⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁷ *Ibid.*, p. 7.

falta. En este período de transición existe una luz infundida, de suerte que esta contemplación adquirida es una verdadera contemplación sobrenatural.

No obstante, en esta etapa del camino espiritual, que bien podríamos llamar *liminar*, la contemplación se le oculta al alma, aunque necesita de su actividad para experimentarse²⁸.

De acuerdo a este teólogo, el alma coopera con luz infundida en dos maneras: una negativa, la otra positiva. La cooperación negativa consiste en no estorbar la acción divina, esforzándose en meditar. La positiva, consiste en quedarse con una atención general en Dios, la cual es fruto de su hábito en la meditación.

Si se piensa de esa manera, la contemplación sobrenatural en su etapa incipiente, tiene dos elementos: la infusión divina y la cooperación del alma. En tanto que “la luz infusa no es bastante fuerte para afectar la actividad entera del alma”, el alma debe entonces *cooperar* en esa manera quieta y simple²⁹.

Por lo tanto, y esto es lo importante de esta interpretación, no es la contemplación la que es adquirida, sino la facilidad de la advertencia en Dios³⁰. Esta doctrina sobre la contemplación adquirida tiene su fundamento, afirma Gabriel, en los textos de San Juan de la Cruz, principalmente en el segundo libro de la *Subida*³¹.

Un lector habituado a textos de espiritualidad, notará que Gabriel no considera que esta contemplación forme parte de la vía ascética. Para él, la contemplación adquirida pertenece ya a la vía mística. Piensa que cualquier escuela de espiritualidad, que tenga como finalidad la contemplación infusa como la única vía para santificarse, encontrará en las doctrinas sanjuanistas un acuerdo completo³². Aunque explica que los carmelitas hacen la distinción entre la contemplación infusa y la adquirida por motivos prácticos implicados en la dirección espiritual de las almas, acepta que la terminología empleada puede ser ambigua³³.

En total desacuerdo con Gabriel de Santa María Magdalena sobre la manera de interpretar la contemplación adquirida, otro carmelita Crisógono de Jesús Sacramentado, hace una distinción clara entre la adquirida y la infusa.

La adquirida “es un término natural de la oración discursiva”, que forma parte, aunque no necesariamente “del desarrollo normal de la vida espiritual”, además de que “está al alcance del alma justa [...], con sólo la ayuda ordinaria de

²⁸ Gabriel de Santa María Magdalena. *Acquired contemplation*. p. 120-121.

²⁹ *Ibid.*, p. 119-124 y 184-202.

³⁰ *Ibid.*, p. 120-121.

³¹ *Ibid.*, p. 119-124.

³² *Ibid.*, p. 123.

³³ *Ibid.*, p. 191-195.

la gracia” y “es objeto de mérito por parte del alma, como lo es el aumento de la gracia”³⁴.

La infusa, por otra parte, “ni dice relación al discurso anterior ni depende de él, sino de la influencia particular de Dios, que la causa”³⁵. Además de que esta contemplación “está fuera del desarrollo ordinario de la gracia, porque es efecto de una influencia extraordinaria no exigida ni por la gracia, ni por las virtudes, ni por los méritos del alma”, por lo tanto, “está fuera de la gracia ordinaria, porque es necesaria una influencia especial que trasciende ese orden”³⁶. En conclusión, para este teólogo, la contemplación infusa “no puede ser merecida, como no pueden serlo los dones puramente gratuitos de Dios”³⁷.

Contrario a esta doctrina, está la de un monje dominico, a quien además le es repugnante la terminología comúnmente usada, se trata de Juan Arinterro. Este monje niega que la contemplación adquirida o activa, entendida como si fuese de propia mano, sea a la cual todos estén llamados. Niega, por lo tanto, que la contemplación adquirida forme parte de la contemplación infusa o pasiva. Para él, esta contemplación activa es la más ordinaria y, para ser tratada como aquella de la que hablan los Padres, puede estar “totalmente separada de la verdadera contemplación infusa o mística”³⁸. Según este monje, si los Padres y maestros antiguos dicen algo “que a ella pueda aplicarse, es lo relativo a la misma contemplación sobrenatural incipiente”³⁹.

Otro teólogo dominico, Garrigou-Lagrange, también percibe la ambigüedad en el término “contemplación adquirida”⁴⁰. Sin embargo, la define como una contemplación que es fruto de la actividad humana ayudada por la gracia⁴¹. Para este teólogo, la contemplación adquirida no forma parte de la pasiva, infusa o mística⁴².

Aunque Garrigou-Lagrange interpreta la contemplación adquirida de distinta manera que el monje carmelita Gabriel, admite que las diferencias entre sus ordenes, es decir, entre los dominicos y los carmelitas, bien puede deberse meramente a una cuestión terminológica⁴³.

De la misma manera que Garrigou-Lagrange entiende la contemplación adquirida, lo hacen Brice⁴⁴ y Joannes a Cruce Peters⁴⁵. Para estos teólogos, la

³⁴ Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. *Compendio de ascética y mística*. p. 143-144.

³⁵ *Ibid.*, p. 144.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Arinterro, Juan G., O.P. *Cuestiones místicas*. p. 290-291.

³⁹ *Ibid.* También aparece la misma idea en el texto de Arinterro, *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. p. 438.

⁴⁰ Garrigou-Lagrange, R., O.P. *Las tres edades de la vida interior*. p. 883-884.

⁴¹ *Ibid.*, p. 222 y 883.

⁴² *Ibid.*, p. 285-286.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Brice, C.P. *Spirit in darkness: a companion to book two of the “Ascent of Mount Carmel”*. p. 91.

adquirida no constituye un grado inferior de la infusa; y Brice, por ejemplo, rechaza la posibilidad de que San Juan de la Cruz, en sus obras, hable de una contemplación adquirida⁴⁶.

No obstante, hay quienes no creen la anterior afirmación, el ejemplo de ello es el teólogo Jiménez Duque, quien piensa de lo dicho por Brice:

¡Qué pseudo problema el famoso en los tiempos recientes de la contemplación adquirida y de la contemplación infusa!... Toda contemplación sobrenatural es infusa o no es nada. Y probablemente toda contemplación es más o menos adquirida, al menos negativamente⁴⁷.

Crisógono, compartiendo esa idea, describe la contemplación adquirida como aquella “que procede de la potencia intelectual informada por los hábitos sobrenaturales de la fe y de los dones, y tiene su complemento en los afectos de la voluntad informada por la caridad”⁴⁸; este tipo de contemplación es de tipo sobrenatural, pues sus principios así lo son y por lo tanto es un acto sobrenatural. Sin embargo, su sobrenaturalidad se limita a la substancia del acto y no incluye su modo⁴⁹. La contemplación adquirida puede existir “en todos los períodos de la vida espiritual”, pero la posesión de su hábito caracteriza el periodo unitivo⁵⁰.

La contemplación adquirida tiene dos formas, la de pura fe, y la de simple y amoroso recogimiento. La primera consiste en “la intuición de la noticia general, confusa y universal de Dios, que queda” tras un proceso negativo de vaciarse de “imágenes, noticias y formas particulares”⁵¹. Para Crisógono, ésta es la contemplación de que trata San Juan de la Cruz en los capítulos XIII y siguientes del segundo libro de la *Subida del Monte Carmelo*⁵².

La segunda forma de la contemplación adquirida, se identifica con la tratada por Santa Teresa “bajo la denominación de oración de recogimiento y quietud en el *Camino de perfección* y en su *Vida*”. Ésta no excluye la obra de la imaginación e ideas particulares; y consiste en “una atención callada y amorosa a Dios o a Jesucristo que el alma contempla dentro de sí misma lleno de gracias y de ternuras para ellas”⁵³.

⁴⁵ Joannes a Cruce Peters, O.C.D. *La teología protestante moderna y la doctrina sobre la fe en San Juan de la Cruz*. p. 434.

⁴⁶ Brice, C.P. *Spirit in darkness: a companion to book two of the “Ascent of Mount Carmel”*. p. 91.

⁴⁷ Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. p.445.

⁴⁸ Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. *Compendio de ascética y mística*. p. 144.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 146.

⁵¹ *Ibid.*, p. 146-147.

⁵² *Ibid.*, p. 147.

⁵³ *Ibid.*

En lo que respecta a las señales que Molinos da, se concentran éstas en el Proemio de su *Guía*, exactamente en la «Advertencia III» y rezan de la siguiente manera:

La primera y principal es no poder meditar; y si medita, es con notable inquietud y fatiga; mientras no provenga de la indisposición del cuerpo, ni desazón del natural, ni de humor melancólico, ni sequedad nacida de la falta de preparación.

La segunda señal es que, aunque le falta la devoción sensible, busca la soledad y huye la conversación.

La tercera, que la lección de los espirituales libros le suele dar tedio, porque no le hablan de la interior suavidad, que está dentro de su interior, sin que lo conozca.

La cuarta, que, si bien está privada del discurso, con todo eso se halla con propósito firme de perseverar en la oración.

La quinta, reconocerá un conocimiento grande y confusión de sí misma, aborreciendo la culpa y haciendo de Dios más alta estima⁵⁴.

Estas señales son las que el aragonés menciona para que el alma deje la meditación y entre a la contemplación adquirida. Contemplación que Molinos considera como infusa, sólo que de manera incipiente. Muy parecido a lo que el teólogo carmelita Gabriel de Santa María, revisado anteriormente, pensaba.

En este punto se vuelve necesario el contrastar las señales de la *Guía* con las que San Juan de la Cruz menciona tanto en la *Subida* como en la *Noche*. Esto no debe considerarse una arbitrariedad, por el contrario, es obligado el contraste por el hecho de que en un documento redactado por Molinos, *Scioglimento ad alcune obiettoni fatte contra il libro della «Guida spirituale»*⁵⁵, que le sirve para defenderse de los taques que los jesuitas lanzaban contra la *Guía*, se pueden leer cuatro objeciones que eran el punto central del debate:

- 1) Da como señales para conocer cuando un alma es llamada a la contemplación adquirida, las que San Juan de la Cruz propone para la contemplación infusa.
- 2) Habiendo dicho que el objeto de la *Guía* es la contemplación adquirida, luego en muchas partes discurre acerca de la infusa.
- 3) Enseña que la contemplación adquirida, como la infusa, excluye todas las operaciones discursivas con todas las formas, imágenes y figuras.

⁵⁴ G.E. p. 115-116.

⁵⁵ Tellechea publica este documento en *Molinosiana*, con el título *Una apología inédita de Molinos*. p. 193-225.

- 4) Dice que el alma que ha llegado a la contemplación no tiene necesidad de rebajarse a meditar, cuando el Beato Juan de la Cruz, en el que dice apoyar su doctrina, enseña lo contrario⁵⁶

No podemos negar que Molinos era un asiduo lector de la literatura mística de su tiempo, pero sobre todo, de San Juan de la Cruz, del cual podemos decir que lo lee muy selectivamente. Ahora bien, de ambas lecturas sobre las señales de una etapa a otra, concluimos que la contemplación de la que habla Molinos no es la misma de la que habla San Juan de la Cruz. Mientras en la infusa, se suspenden por completo los «actos universales», que es de la que habla San Juan, en la adquirida, aquellos que son suspendidos son únicamente los «actos distintos y particulares». Es indudable, por tanto, que en este punto esencial de la mística molinosista, el aragonés se muestre muy conectado doctrinalmente con San Juan de la Cruz.

Respecto a las cuatro objeciones señaladas arriba y que fueron hechas por los jesuitas, la primera es la de verdadero peso, pues es la que tiene que ver directamente con la supuesta inversión que Molinos realiza, entre las dos contemplaciones. Tocaremos brevemente las tres últimas objeciones, para detenernos un poco más en la primera, que como mencionamos, es la que realmente interesa.

A la segunda objeción, Molinos responde que una cosa es discurrir sobre la contemplación infusa, y otra muy diferente el enseñar o proponer el ponerse en ella. Sin embargo, Molinos piensa que la “contemplación adquirida e infusa están hermanadas, se dan la mano, y a veces, se unen”, ya que en ocasiones, “Dios *suele* otorgar la infusa, aún no buscada ni deseada, a almas más dispuestas, y entre éstas cabe colocar a las que activamente «trascienden lo sensible e inteligible, engolfándose en la mística oscuridad de la fe»⁵⁷. Y da un paso más allá, al afirmar que en el estado de contemplación adquirida «ordinariamente» se produce alguna contemplación infusa. Por lo cual no es nada extraño que, habiéndose propuesto sólo hablar de la contemplación adquirida, se extienda en algunos lugares a tratar de la infusa

En lo que respecta a la tercera objeción, Molinos refuta a sus atacantes, que «el mayor equívoco» es suponer que sólo la contemplación infusa excluya las operaciones discursivas. Tellechea nos dice que en este punto, el aragonés cita para su apoyo a más de veinte místicos, siendo el principal San Juan de la Cruz.

De acuerdo a la interpretación que da Molinos, San Juan de la Cruz trata en todo el libro II de la *Subida*, cómo despojar activamente el alma de las operaciones discursivas y hacerla permanecer en la pura fe de la noticia y advertencia amorosa de Dios. Citando textos de San Juan, Molinos subraya que la omisión de discursos era recomendada por el Beato, no sólo en la contemplación infusa, sino también

⁵⁶ Ibid., p. 196.

⁵⁷ Ibid., p. 198.

cuando el alma, ayudada por la gracia, *se pone en ella*. Es decir, en activa contemplación.

Sólo que esta objeción trata también de la eliminación de «formas y figuras», que para Molinos son radicalmente impotentes, limitados o incapaces de comprender y avocar lo inabarcable. Tanto conceptos como imágenes, son representados como velos que se interponen entre Dios y el alma; son vías engañosas que impiden la búsqueda, encuentro y unión con Dios. Elevarse por sobre el discurso o imágenes, es decir, abandonar el modo natural de entender, equivale a sustituirlo por la vía de la “noticia universal, confusa y amorosa de Dios, ya adquirida con la meditación de las sobredichas formas, imágenes y figuras sensibles”⁵⁸.

No obstante, esta eliminación que propone Molinos, no debe entenderse de manera profana o hereje. Esto no significa que deban rechazarse imágenes concretas: Santos, vírgenes o crucifijos; sino más bien se refiere al ámbito de las imaginaciones que fragua la fantasía en el tiempo de la oración. Son éstas y no las otras imágenes, las que impiden el divino diálogo.

El último punto de estas objeciones debe ser considerado de acuerdo con Molinos, como un problema hermenéutico. Según él, las doctrinas de San Juan de la Cruz, no deben entenderse de manera estricta. Se contradirían las doctrinas sanjuanistas, si se aceptara rígidamente el consejo de que todas las almas pueden y deben descender de cuando en cuando a la meditación, con el otro consejo de que cuando el alma ha llegado a poseer el hábito de la «noticia confusa y amorosa» de Dios, no puede ni debe meditar.

La aparente discordia en el pensamiento de San Juan de la Cruz, la explica Molinos argumentando que cuando aconseja el retorno a la meditación, habla sólo de los principiantes que gozan ocasionalmente de la contemplación infusa, y que no han llegado a poseer el hábito y facilidad de ponerse en ella siempre que quieran sin que existan de por medio actos o meditaciones.

Pasemos entonces, al análisis de la primera objeción. Según Molinos, la «Advertencia III» de su *Guía*, esta vinculada a los capítulos 13 y 14 del libro II de la *Subida*. Molinos piensa que aunque San Juan de la Cruz nunca menciona el término «contemplación adquirida» en sus escritos, ésta se encuentra presente implícitamente en ellos.

Como apoyo de dicha interpretación, cita lo siguiente: “en poniéndose delante de Dios, se pone en acto de noticia infusa”, que de acuerdo con Molinos, excluye una situación de contemplación infusa. Una contemplación en la que el alma puede ponerse al principio de la oración y que puede utilizarla siempre que quiere, no puede ser la infusa, esencialmente gratuita y otorgada por Dios. Y jamás el alma se puede poner activamente en ella.

⁵⁸ Ibid., p. 202.

Las señales que da San Juan de la Cruz en el libro II de la *Subida*, para saber cuando el alma debe dejar la meditación y pasar a la contemplación, son las siguientes:

La primera, es ver en sí que ya no puede meditar ni discurrir con la imaginación, ni gustar de ello como de antes solía; antes halla ya sequedad en lo que antes solía fijar el sentido y sacar jugo. Pero en tanto que sacare jugo y pudiere discurrir en la meditación, no la ha de dejar, si no fuere cuando su alma se pusiere en la paz y quietud que se dice en la tercera señal.

La segunda es cuando ve no le da ninguna gana de poner la imaginación ni el sentido en otras cosas particulares, exteriores ni interiores. No digo que no vaya y venga (que ésta aun en mucho recogimiento suele andar suelta), sino que no guste el alma de ponerla de propósito en otras cosas.

La tercera y más cierta es si el alma gusta de estarse a solas con atención amorosa a Dios sin particular consideración, en paz interior y quietud y descanso, y sin actos y ejercicios de las potencias, memoria, entendimiento y voluntad –a lo menos discursivos, que es ir de uno en otro-; sino sólo con la atención y noticia general amorosa que decimos, sin particular inteligencia y sin entender sobre qué⁵⁹

Pero también menciona otras más en la *Noche*:

La primera, es sí, así como no halla gusto ni consuelo en las cosas de Dios, tampoco le halla en alguna de las cosas criadas; porque, como pone Dios al alma es esta oscura noche a fin de enjugarle y purgarle el apetito sensitivo, en ninguna cosa le deja engolosinarse ni hallar sabor [...]

La segunda señal para que se crea ser la dicha purgación es que ordinariamente trae la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso, pensando que no sirve a Dios, sino que vuelve atrás, como se con aquel sinsabor en las cosas de Dios [...]

La tercer señal que hay para que se conozca esta purgación del sentido es el no poder ya meditar ni discurrir en el sentido de la imaginación [como solía], aunque más haga en su parte; porque, como aquí comienza Dios a comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que componía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro, en que no cae discurso sucesivamente, comunicándosele en acto de sencilla contemplación –la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior exteriores ni interiores-, de aquí es que la imaginativa y fantasía no pueden hacer

⁵⁹ S. II, 13.

arrimo en alguna consideración ni hallar en ella pie ya de ahí en adelante⁶⁰.

Esperando hacer una exégesis correcta de la obra de San Juan de la Cruz, tenemos que para este santo, la contemplación, definida como una forma de oración, abarca un largo período: el que va desde el final de la meditación, propia de los principiantes, hasta la terminación del proceso espiritual. Una larga jornada, un proceso con sus consecuencias bien definidas, aún cuando hay un hilo conductor, el cual también es definido desde el principio.

Debemos entender que en San Juan de la Cruz, lo mismo que en Molinos, la contemplación abarca un espacio largo de tiempo y por ello se debe considerar, necesariamente, como una realidad cambiante. Es decir, que no es, ni significa en todo el trayecto espiritual lo mismo.

La aproximación a la contemplación infusa, debe, entonces, ser gradual, progresiva, señalando qué es y cual es la experiencia determinada para esta etapa. El ahora contemplativo no puede situarse de lleno en la contemplación infusa, pues tanta iluminación divina lo cegaría. Le corresponde al alma, en este estado incipiente, disponerse a tanta luz vía la contemplación adquirida. Molinos nos dice que aquí, el “entendimiento ha de permanecer tranquilo, callado y elevado en conocimiento de fe, por encima de todos los actos de la luz y discurso natural y por encima de todas las formas, imágenes y figura sensibles”⁶¹.

Para probar que la contemplación adquirida es el comienzo inmediato de la infusa, Molinos hace la diferencia entre las suspensiones que se practican en ambas meditaciones. Aquella que “se practica en el ejercicio de la contemplación activa o adquirida”, no es “suspensión de las potencias del alma”; aunque ésta sí disponga para “suspender de su parte las imágenes, especies, discursos y actos distintos y particulares”, con la intención de hacer “un acto de fe oscuro y universal de más perfección de la presencia de Dios, con la cual está continuamente ocupada”⁶². La suspensión total sólo se producirá en la contemplación infusa.

Otro teólogo antes revisado, Crisógono, en su libro *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*, nos da razones del por qué su afirmación de que San Juan habla de la contemplación adquirida en la *Subida del Monte Carmelo*. A este teólogo le parece claro que en la *Subida* San Juan habla de una contemplación que es término natural de la meditación. En esta obra, el santo español hace la distinción de la meditación y la contemplación por decir que “es la que hay entre ir obrando y gozar de la obra hecha, o la que hay entre ir recibiendo y aprovechándose ya de lo recibido, o entre el trabajo de ir caminando y el

⁶⁰ N. I, 9.

⁶¹ *Scioglimento ad alcune obiettoni fatte contra il libro della «Guida spirituale»*. documento publicado por Tellechea en *Molinosiana*. p. 201.

⁶² *Defensa de la contemplación*. p. 177-178.

descanso y quietud que hay en el término”⁶³. Prosigue con otra cita tomada de la *Subida*:

El fin de la meditación y discurso es sacar alguna noticia y amor de Dios; y cada vez que por la meditación el alma la saca, es un acto; y así como muchos actos en cualquiera cosa vienen a engendrar hábito en el alma, así muchos actos de estas noticias amorosas, que el alma ha ido sacando en veces, vienen por el uso a continuarse tanto, que se hace hábito en ella [...]; y así lo que el alma antes iba sacando en veces por su trabajo de meditar en noticias particulares, ya, como decimos, por el uso se ha hecho en ella hábito y substancia de una noticia amorosa general⁶⁴.

De acuerdo a la interpretación hecha por Crisógono, esta contemplación se debe a la operación de las potencias espirituales del hombre de la misma manera que la meditación se debe a sus potencias sensitivas⁶⁵. Como el término de la operación de las potencias sensitivas en la meditación es “la operación o aprensión de las potencias espirituales”, Crisógono concluye que “así es fuerza que todo acto de meditación [...], termine en esa noticia sencilla amorosa general, que es el acto de las potencias espirituales”⁶⁶. En tanto que actos naturales no pueden engendrar una contemplación infusa, la contemplación de la *Subida* ha de ser de la misma naturaleza que la meditación que la engendra y es, por tanto, una contemplación adquirida⁶⁷.

Crisógono admite que hay semejanzas entre la contemplación descrita en la *Subida*, la cual él considera adquirida, y la infusa descrita en la *Noche*. Empero, sostiene que estas semejanzas esclarecen las diferencias. Es decir, que la contemplación de la *Subida* se da “gradualmente y mansamente, como hábito que el alma va a fuerza de actos adquiriendo, mientras que la contemplación de la *Noche* es repentinamente dada por Dios”⁶⁸.

Otra esencial diferencia que subraya este teólogo, es que la contemplación de la *Noche*, por ser dada repentinamente por Dios, “causa tormento al alma”⁶⁹, mientras que la de la *Subida* le causa “gozo, paz, amor, y refacción espiritual”⁷⁰.

En relación a las semejanzas y diferencias de las señales que se dan en el paso de la meditación a la contemplación, Crisógono admite que la primera y la tercera de la *Noche*, que se refieren a la de no hallar gusto en las cosas de arriba

⁶³ Crisógono de Jesús Sacramentado, O.C.D. *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. p. 178-179. Crisógono dice que es de S. II, XII. En realidad es de S. II, XIV, 7.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 180. Nuevamente, Crisógono se equivoca en la parte citada, pues el asegura que la extrae de S. II, XII, cuando esa cita aparece en S. II, XIV, 2.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1179-180.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 209. Su nota se refiere a S. II, XIII.

⁶⁹ *Ibid.* Se refiere a N. I, VIII.

⁷⁰ *Ibid.* Se refiere a S. II, XIII, XII.

o de abajo y de no poder meditar, parecen idénticas a la primera y a la segunda de la *Subida*. Sin embargo, afirma que hay una señal en cada obra que no encuentra correspondencia en la obra opuesta. Estas señales son la tercera de la *Subida*, que consiste en “el gustar el alma de estar a solas con atención amorosa a Dios en paz interior y quietud”, y la segunda de la *Noche*, la cual consiste en “traer la memoria en Dios con solicitud y cuidado penoso”⁷¹. Estas dos señales son irreductibles de suerte que “es yerro, pues, creer que se identifican”⁷².

En conclusión, tenemos que para Molinos la contemplación adquirida se da dentro de la contemplación infusa, aunque jamás debe identificarse con ella, pues mientras esta última es la total unión con Dios, la otra es sólo una cooperación de la voluntad en donde el alma, mediante la adquisición de hábitos para quedarse en silencio, se dispone a reposar en total quietud y *presencia amorosa* en Dios. De más esta decir que esta presencia amorosa –como la denomina San Juan de la Cruz- es la contemplación infusa y no la adquirida.

A la luz de la *Guía espiritual* y posteriormente de la *Defensa de la contemplación* este hecho no tendría que suscitar problema alguno. Pues ambos textos hablan de la contemplación adquirida, cuestión ya advertida por Molinos desde un principio.

Si se hace una lectura atenta de la *Guía*, el lector notará que Molinos no escribió para iniciar en la vida espiritual. Dio por supuesta la propedéutica a la misma, centrando su atención en problemas y situaciones de quienes, ya iniciados y seriamente comprometidos, hallan serias dificultades en seguir adelante hasta alcanzar la suprema paz y quietud. Es verdad que todo gira en su obra en torno a la contemplación adquirida, por ello no compuso páginas sobre la meditación. Lo cual no impide que pueda expresar sus opiniones sobre este modo espiritual. Y si toda su mirada estaba puesta en la contemplación adquirida, era inevitable que tenía que relacionarla con la meditación, que es un escalón por debajo de lo que él realmente quería.

Teniendo en cuenta estos datos, no extraña que no desarrolle la problemática de la meditación. Molinos estaba totalmente persuadido, al igual que San Juan de la Cruz y demás místicos importantes, que la meditación era argumento propio de principiantes y de que sobre el tema existía cantidad de literatura.

Para Molinos, como ya revisamos, la meditación mantiene su valor mientras no sea obstáculo para el ulterior progreso, lo que quiere decir que no es ni fin a sí misma ni término del crecimiento espiritual. Es más, para Molinos ese estadio espiritual no sólo es útil y provechoso, sino que resulta necesario e imprescindible en el aprovechamiento espiritual, además de sentar las bases de etapas superiores.

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid.

Lo que si debe quedar en claro en las doctrinas molinosistas, es que para llegar a la contemplación infusa, vía contemplación adquirida, es necesario superar las formas imaginarias naturales, pero sobre todo el discurso, instalándose en otro modo de comunicarse con Dios:

Siempre que se alcanza el fin, cesan los medios; y llegando al puerto la navegación. Así el alma, si después de haberse fatigado por medio de la meditación, llega a la quietud, sosiego y reposo de la contemplación, debe entonces cercenar los discursos y reposar quieta con una atención amorosa y sencilla vista de Dios, mirándole y amándole, desechando con suavidad todas las imaginaciones que se le ofrecen, quietando el entendimiento en aquella divina presencia, recogiendo la memoria, fijándola toda en Dios, contentándose con el conocimiento general y confuso que de él tiene por la fe, aplicando toda la voluntad en amarle, donde estriba todo el fruto⁷³

Esta permanente asociación de la meditación con los principiantes, bien pudiera sugerir –y en realidad así sucedió, principalmente con los jesuitas-, cierto desprecio o desvalorización de la misma por parte de Molinos. Más sin embargo, esa impresión no corresponde a la realidad. Ya vimos, al principio de este capítulo, que el aragonés no destruye ni aborrece la meditación; muy al contrario, le atribuye un peso muy fuerte en el camino espiritual, sin duda, muy superior a lo que de ella se piensa hoy en día.

La *Guía* no es un manual ascético, por ello no trata de meditación, pero tampoco puede versar sobre la contemplación infusa, pues “nadie envía ni aconseja al alma la oración de sobrenatural quietud o pasiva contemplación, ni la aconseja tampoco a que la espere”⁷⁴. Lo que según Molinos si debe aconsejarse - para ello deben existir guías experimentados que *desembaracen* el alma, tal como lo expone en todo el Libro II de la *Guía*-, es:

la oración de contemplación activa y adquirida, la cual consiste en fe y resignación, en creer y conformarse con la divina voluntad, en cuya oración puede estar el siervo de Dios una hora, un día, una semana, un mes, un año y toda la vida, y de esta manera se cumple aquel evangélico consejo, *oportet semper orare*, el cual no se puede cumplir con la meditación ni con la infusa y pasiva contemplación, porque ni ésta está en nuestra mano ni tampoco aquélla es para continuar un día, cuanto menos lo será para un año y toda la vida, como se puede hacer con la activa y adquirida contemplación⁷⁵.

Cuando el individuo progresa en su interior camino espiritual, es arrancado, literalmente, de su anterior modo de relacionarse con Dios. Entra entonces en una

⁷³ G.E. p. 112.

⁷⁴ *Defensa de la contemplación*. p. 204.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 203-204.

densa, “horrenda y espantosa” noche purificadora. Lo es porque el alma no está acostumbrada al nuevo modo de dialogar, al silencio. San Juan nos dice que

la sequedad y sinsabor, es por la novedad del trueque, porque, habiendo tenido el paladar hecho a estotros gustos sensibles (y todavía tiene los ojos puestos en ellos) y porque también el paladar espiritual no está acomodado ni purgado para tan sutil gusto, hasta que sucesivamente se vaya disponiendo por medio desta seca u oscura noche no puede sentir el gusto y bien espiritual, sino la sequedad y sinsabor, a falta del gusto que antes con tanta facilidad gustaba⁷⁶.

La razón de la doctrina de la contemplación adquirida subyacente en el pensamiento de Molinos, es la disposición a amar a Dios, no al discurrir. El pensaba que dada la limitación de nuestro potencial psicológico, mientras más usemos nuestras fuerzas para jalar de un lado, menos la empleamos para el otro. La descarga y concentración por vía discursiva, disminuye la fuerza de la contemplación. Por ello el alma debe irse adecuando a guardar silencio. Por ello aconseja a las almas llamadas a este estado, que procuren sosegarse sin especular ni discurrir, contentándose con una simple vista de Dios.

Por último, la existencia de señales que indiquen el tiempo de introducirse a la contemplación adquirida, es tan real para Molinos, que

“¿A quién daremos fe: al autor de los libros, o a aquellos que no tienen otro fundamento y motivo para decirlo que su propio querer?”

⁷⁶ N. I, 9.

CONCLUSIONES

Hacer una investigación sobre Miguel de Molinos, no deja de sugerir algo inquietante: ¿qué importancia tiene hoy en día el pensamiento de este místico aragonés?

Para responder a dicha interrogante, habría que matizar algunas cuestiones. Primero, advertir que el misticismo de Molinos se encuentra plenamente inscrito en la tradición espiritual de Occidente. Por lo tanto, la doctrina que desarrolla en la *Guía* debe pensarse dentro de la más plena ortodoxia.

Segundo, destacar que para Molinos, las palabras, a lo largo del proceso místico, pierden su significado y el único lenguaje válido para dialogar con Dios es el silencio. En este sentido, se puede decir que bloquea el tránsito del ser al significado: para él, no hay más que decir. El silencio comporta, entonces, una actitud de radical defensa de la nada, pilar de la mística molinosiana.

Por último, aclarar que la *Guía espiritual* aporta un profundo conocimiento, tanto experiencial como teórico –incluso también *amoroso*–, que bien podría, en una época como la nuestra, reconstituir al escindido hombre moderno. Lo cual suena no necesario, sino urgente.

Sólo que hay que ser muy prudentes al momento de relacionar a Molinos con el pensamiento de la era moderna. Si algo queda claro al leer sus textos, es que sus doctrinas se oponen a una mentalidad lineal, que culmina en una cultura del discurso: el hombre moderno es un esquiador entrenado a correr entre conceptos, esquivando muy conscientemente los espacios vacíos entre estos; es más, podemos pensar que le horroriza caer, en esa frenética carrera discursiva, en un recoveco apartado y silencioso. No se detiene ni siquiera para tomar un descanso.

Esto se puede explicar. En un mundo tan apasionante como paradójico, donde continuamente se escucha hablar de crisis de valores, incluso de la pérdida de éstos, como una característica actual de las sociedades, la deshumanización se muestra como un padecimiento infeccioso del hombre moderno, que lo orienta hacia un excesivo consumo material y un utilitarismo desmedido.

Varios son los filósofos que se han atrevido a plantear lo anterior, entre ellos, Heidegger, para quien el dominio, en la época actual, de una racionalización científico-técnica:

Se justifica sorprendentemente cada día por los efectos, todavía imprevisibles. Pero esa efectividad no dice nada de lo único que permite la posibilidad de lo racional e irracional. La efectividad prueba la exactitud de la racionalización científico-técnica. Pero ¿se agota en

lo demostrable la apertura de lo que no es? La insistencia en lo demostrable, ¿no cierra el camino hacia lo que es?¹

Para este filósofo, el *nihil est sine ratione* de Leibniz, deviene, en una época como la nuestra, en dominio y poder técnico. Lo que provoca que el Ser y la razón se divorcien irremediable y definitivamente. Según Heidegger, la muerte del pensamiento (de este pensamiento), de la razón, de la filosofía a manos de la razón instrumental-técnica, impulsada a su más alto desarrollo en la cibernética, constituyen el último eslabón de sucesivas tergiversaciones del poderoso «nada sin razón». Y concluye:

El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él²

Sin embargo, continuando con este filósofo y profundizando sólo lo necesario según nuestro propósito, tenemos que la filosofía tiene un «carácter preparatorio» para algo superior, no a partir de sí mismo, sino de la actitud de “disponibilidad del hombre para una determinación que, se la escuche o no, habla constantemente en el destino aún incierto del hombre”³.

Es claro, por tanto, que Occidente sufre una crisis de la razón ¿o de la metafísica? Ya el presentimiento de Nietzsche, «el desierto está creciendo», advertía sobre la decadencia de Occidente. Ése fatal anuncio sustenta un deceso espectacular de la filosofía, pero sobre todo, una ruptura del hombre consigo mismo, con los otros y con la naturaleza.

La estrategia de pensar el mundo meramente racional, de acuerdo a categorías lógicas estrictas, aparece ahora insuficiente y hasta decadente, exigiéndose otro nivel de conocimiento acorde también con un nuevo lenguaje – más cercano a lo ontológico que a lo epistemológico-, más propio a las vivencias y mucho más preciso para entender la compleja realidad humana.

Este pensamiento moderno esconde algo que ya no puede ser «cosa de la filosofía el pensarlo». De ahí que se vuelva urgente un nuevo modo de pensar que devele ese algo oculto. Eso ha de tener lugar en la *claridad –Die Lichtung-*, o *disponibilidad* que hace posible la aparición y mostración⁴.

El tranquilo corazón de la lichtung es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre el ser y el pensar, es decir, la presencia y su recepción⁵

¹ Heidegger, Martín. *El final de la filosofía*, en *¿Qué es filosofía?* p. 118-119.

² *Ibid.*, p. 102.

³ *Ibid.*, p. 103-104.

⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁵ *Ibid.*, p. 114.

Al parecer, “silencio”, “claridad”, “presencia”, “recepción”, son directrices hacia un acontecer ontológico que se esconde de este pensar occidental moderno. Curioso es entonces, que el silencio sea para filósofos como Heidegger, la antesala hacia un nuevo conocimiento, hacia el ser mismo.

De ahí que una interrogante como la que formulara Heidegger: «¿qué es la razón?», se vuelva fundamental ante esta crisis de la racionalidad. Sin embargo, aunque es inminentemente negativa, esta crisis se presenta con un alto valor positivo. Mientras un modo de pensar occidental se muere, otro va naciendo. La aparición de nuevos signos se vislumbra desde diferentes ámbitos, permitiendo la trascendencia hacia nuevos niveles evolutivos en los que la racionalidad resulta insuficiente.

En Occidente, la idea de racionalidad va poderosamente unida a la idea del yo. Un yo racionalista, científicista y dogmático, cuyos planteamientos ahogaron al hombre en los más profundos ámbitos de su existencia. Octavio Paz afirmaba que: “a más de dos mil años de distancia, la poesía occidental descubre algo que constituye la enseñanza central del budismo: el yo es una ilusión, una congregación de sensaciones, pensamientos y deseos”⁶. Este concepto del yo, asestó durante bastante tiempo, un serio golpe no sólo a una visión del mundo, sino a una forma de conocimiento que no puede ser explicada por la sola racionalidad.

Más sin embargo, he aquí que el hombre no se aguanta y huye del silencio más desesperadamente que del diablo. Por ello inventó el ruido y el movimiento:

De ahí viene que sean tan buscados el juego, la conversación de las mujeres, la guerra y los grandes empleos. No es que haya, en efecto, felicidad en tener dinero que se gane en el juego o en correr una liebre. No se busca eso, ni los peligros de la guerra, ni la responsabilidad de los empleos, más que porque aquello impide pensar y nos divierte. Por eso aman tanto los hombres el ruido y el movimiento... He aquí todo lo que los hombres han podido inventar para hacerse felices⁷.

Los místicos, incluyendo a Miguel de Molinos, nos invitan al silencio interior: conscientes que no hay Dios en nuestras manos ni en nuestra boca, saben que sólo puede consolarnos el silencio de la trascendencia. Única solución para ayudarnos a vivir y a convivir humanamente.

Molinos, con su invitación a vivir una real trascendencia, nos muestra y confirma la opción correcta que debemos tomar: aceptarnos como pregunta donde nos vemos reducidos al silencio ante el Silencio.

⁶ Paz, Octavio. *La búsqueda del comienzo*. p. 35.

⁷ Pascal, B. *Pensamientos*. n. 139

Espero que no sea el caso que esté pecando de presunción y simpleza – aunque creo que de ambas cosas-. Sin embargo, pienso que la lectura de Molinos encontraría el marco adecuado en un mundo como el de ahora, en donde los hombres han hecho del ruido una música sin melodía y del movimiento, una marcha hacia ninguna parte. Todo lo contrario a lo que Molinos sugiere.

Si nos atrevemos a dejar el discurso racional, en el que nos alejamos de la verdad hablando sobre la misma verdad, si dejamos toda clase de meditaciones, llegaremos, caminando quedamente, al silencio oscuro y amoroso. Tal vez algunos interpretarán ese caminar como la pregunta del hombre y nada más, la pregunta que el hombre es y no la que simplemente se hace. Más, digan lo que digan, después de todo, eso será comentario, hermenéutica, es decir, nuevamente discurso, que, en el mejor de los casos, se niega a sí mismo para volver a interpretarse. Otros quizá, acepten la presencia del silencio en sus existencias, de ese silencio inefable que la acoge y del que ya no cabe decir nada, sino escucharlo.

BIBLIOGRAFÍA

Las ediciones de la *Guía espiritual* consultadas en esta investigación, son las siguientes:

- Valente, José A. *Miguel de Molinos: Guía espiritual. Defensa de la contemplación (fragmentos)*. El Libro de bolsillo. Alianza editorial. Madrid, 1989.
- Valente, J. A. *Ensayo sobre Miguel de Molinos. Prólogo a la Guía Espiritual*. Barral editores. Barcelona, 1974.
- Toscano Liria, María. *Miguel de Molinos. Guía espiritual*. Ediciones Obelisco. Barcelona, 1998.
- Tellechea Idígoras, J. I. *La edición crítica de la Guía espiritual de Miguel de Molinos*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1976.
- Lendínez, Claudio. *Guía espiritual, precedida de treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. Biblioteca Jucar. Madrid, 1974.
- Entrambasaguas, Joaquín. *Guía espiritual. Miguel de Molinos. Siglo XVII*. Biblioteca de la Cultura Española. Madrid, 1935.

La edición de la *Defensa de la contemplación* empleada es la siguiente:

- Trinidad Solano, Francisco. *Miguel de Molinos. Defensa de la contemplación*. Editora Nacional. Madrid, 1983.

Bibliografía General

- Allison Peers, E. *El misticismo español*. Editorial Espasa-Calpe. Colección Austral. Argentina, 1947.
- Andrés Martín, Melquíades. *Los recogidos*. (Nueva visión de la mística española, 1500-1700) Fundación Universitaria Española. Madrid, 1975.
- _____. *Historia de la mística en la edad de oro en España y América*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1994.
- _____. *Historia de la teología española*. Tomo II. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1987.
- Anónimo Inglés del siglo XVI. *La nube del no saber*. Introducción, traducción y notas de Maite Solana y Albert Freixa. Editorial Heder. España, 1999.
- Arintero, Juan G., O.P. *Cuestiones místicas*. La Editorial Católica. Madrid, 1956.

- _____ . *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia*. La Editorial Católica. Madrid, 1959.
- Bada, José. «Miguel de Molinos, una invitación al silencio». En *Mística, pensamiento y cultura*. Editorial Ibercaja. Zaragoza, 1996.
- Brice, C.P. *Spirit in darkness: a companion to book two of the "Ascent of Mount Carmel"*. Frederick Pustet Co., Inc. New York, 1946.
- Cioran, Michel Émile. *Adiós a la Filosofía*. Traducción de Fernando Savater. Editorial Altaya. España, 1999.
- Carmelita Descalzo desconocido. *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios*.
- Crisógono de Jesús Sacramentado. *Compendio de ascética y mística*. Ediciones de la Revista de Espiritualidad. Editorial Casa Martín. Madrid, 1946.
- _____ . *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria*. II Tomos. Editorial Mensajero de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Madrid, 1955.
- Cross, Elsa. «El quietismo de Miguel de Molinos». *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*. n.º 187, julio 1986. pp. 23-26.
- Denzinger, Enrique. *El magisterios de la Iglesia*. Editorial Herder. Barcelona, 1959.
- Díez de Velasco, Francisco. *Lenguajes de la Religión. Mitos, símbolos e imágenes de la Grecia antigua*. Ediciones Trotta. Colección Paradigmas. Madrid, 1998.
- Dionisio Areopagita. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1995.
- Dudon, Paul. *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*. Paris, Beauchesne, 1921.
- Eckhart, Meister. *El libro del consuelo divino*. Trad. De A. Castaño Piñan. Editorial Buenos Aires, 1963.
- _____ . *Tratados y sermones*. Trad. De Ilse M. de Brugger. Editorial Edhasa. Barcelona, 1983.
- Eliade. M. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. FCE., México 1982.
- Ermanno, Ancilli. *Diccionario de espiritualidad*. II Tomo. Editorial Herder. Barcelona, 1987.
- Eulogio de la Virgen del Carmen. «El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación». *Ephemerides Carmeliticae*, 13 (1962), pp. 323-426.
- Ferraro, José. *Teología de la liberación: ¿Revolucionaria o reformista?* Ediciones Quinto Sol. UAM Iztapalapa. México, 1992.
- _____ . *Misticismo y liberación del pobre ¿Senderos opuestos?* Editorial EDAMEX. UAM Iztapalapa. México, 1995.
- Gabriel de Santa María Magdalena. *Acquired contemplation*. orkhe Mercier Press, 1947.

- Garrigou-Lagrange, R., O.P. *Las tres edades de la vida interior: preludio de la del cielo*. Ediciones Desclée de Brouwer. Argentina, 1957.
- Garrigou-Lagrange, R., O.P. *Christian perfection and contemplation: according to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*. Herder Book Co. St. Louis , Missouri y London, 1954.
- Graef, Hilda. *Historia de la mística*. Editorial Herder. Barcelona 1970.
- Huerga, Álvaro. *El antimolinismo del beato Posadas*. En *Revista española de teología*, 37. (1977), pp. 85-110.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Editorial Península. Barcelona, 1986.
- Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística* Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1963.
- Joannes a Cruce Peters, O.C.D. «La teología protestante moderna y la doctrina sobre la fe en San Juan de la Cruz». *Revista de Espiritualidad*. Madrid, Año XVI, No. 65, Oct.-Dic., 1943.
- Lolande, André. *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Tomo II.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1978.
- Merton, Thomas. *La oración contemplativa*. Editorial Kairós. Barcelona,
- Moreno Rodríguez, Pilar. *El pensamiento de Miguel de Molinos*. Editores: Fundación Universitaria Española y Universidad Pontificia de Salamanca. Madrid, 1992.
- _____. «Miguel de Molinos: Mística y antropología para una nueva era». En *Mística, pensamiento y cultura*. Editorial Ibercaja. Zaragoza, 1996.
- Ortega, Fernando Juan. «De la soledad interior a la felicidad compartida. Presencia de Miguel de Molinos en María Zambrano». En *Mística, pensamiento y cultura*. Editorial Ibercaja. Zaragoza, 1996.
- Pablo María Garrido. O. Carm. *San Juan de la Cruz, los Carmelitas y el quietismo*. En *ANGELICUM. Periodicum trimestre pontificae studiorum universitatis a sancto Thoma Aquinate in urbe*. Vol. 69. Fasc. 1. Roma, 1992. pp. 69-104.
- Pacho, Eulogio. «El misticismo de Miguel de Molinos. Raíces y proyección». En *El sol a media noche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Editorial Trotta. Madrid, 1996.
- Plotino. *Eneadas*. Editorial Aguilar. Argentina, 1955.
- Poupard, Paul. *Diccionario de las religiones*. Editorial Herder. Barcelona, 1997.
- Rey Tejerina, Arsenio. *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. Separata de ARBOR, revista general de investigación y cultura. Madrid, mayo de 1975.

- Sainz Rodríguez, Pedro. *Espiritualidad española*. Editorial Rialp. Madrid, 1961.
- _____. *Introducción a la Historia de la literatura mística en España*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid, 1984.
- San Juan de la Cruz. *Obras completas*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1978.
- Sánchez-Castañer, Francisco. *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (nuevos datos biográficos)*. Artes Gráficas Soler. Valencia, 1965.
- Santiago, Horacio. «La mística hispana en los siglos XVI y XVII». En *Mística, pensamiento y cultura*. Editorial Ibercaja. Zaragoza, 1996.
- Sendón de León, Victoria. *La España herética*. Editorial Icaria. Barcelona, 1986.
- Tellechea, José Ignacio. *Molinosiana*. Editorial Fundación Universitaria Española. Madrid, 1987.
- _____. *Léxico de la Guía espiritual de Miguel de Molinos*. Editorial Fundación Universitaria Española. Madrid, 1991.
- _____. «Molinos y el quietismo español». En *Historia de la Iglesia en España*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1979.
- Velasco, Juan Martín. *El fenómeno místico*. Editorial Trotta. Madrid, 1999.
- Wasson, R. Gordon. *El camino a Eleusis*.
- William Johnston. *Teología mística*. Editorial Herder. Barcelona, 1997.
- Zambrano, María. *El hombre y lo divino*. Breviarios del Fondo de cultura Económica. México, 1973.
- _____. «Apéndice: Miguel de Molinos reaparecido». En *Mística, pensamiento y cultura*. Editorial Ibercaja. Zaragoza, 1996.
- Zubiri, X. *El problema filosófico de la historia de las religiones*.