

EL QUIETISMO FRENTE AL MAGISTERIO SANJUANISTA SOBRE LA CONTEMPLACION

SUMMARIUM. — Doctoris Mystici magisterium vel influxum — quem vocant — relate ad doctrinam de contemplatione inter quietismi assecclas inquirentes, quae proponenda duximus sic contrahi posunt: 1) introductionis instar quid, iuxta recentiorum investigationes, de « quietismo historico » pensitare oporteat praemittimus; 2) quomodo dein doctrina contemplativa scholae tesianae — S. Ioannis a Cruce potissimum — inter magistros, qui quietismum aut parant aut inducunt, propagatur memoramus; 3) tandem M. Molinos — quietistarum dux, ut fertur — doctrinam de contemplatione, non prout ex damnatis sententiis eruitur quin potius iuxta ipsius operum litteram, perscrutamur. Talis perinde concordia atque affinitas inter doctrinam molinosianam et sanjuanisticam ostenditur ut sine directa dependentia explicari nequeat; quae quidem dependentia ex parte Molinos aliunde (ex scriptis nondum editis) satis superque demonstratur.

I - PRENOTANDOS HISTÓRICOS SOBRE EL QUIETISMO

Damos por tales, sin dilatarnos en probarlos aquí, los siguientes:

1. - Una corriente quietista de matices variados atraviesa a lo largo toda la historia del cristianismo; es una constante histórica de la espiritualidad secular. Sus bases doctrinales son tan insignificantes que carecen de verdadera consistencia teológica. Denominadores comunes de las distintas manifestaciones adoptadas durante los siglos pasados son estos pocos principios: existencia en el hombre de dos tendencias espiritualmente antagónicas; material y sensual la una, espiritual y santificadora la otra; la perfección o santidad implica la aniquilación (en sentido moral) de la primera en beneficio y supremacía de la segunda; el medio o camino más expedito para lograrla no hay que buscarlo en la cruenta lucha ascética, sino en la total pasividad del mecanismo sensitivo e intelectual; únicamente esta quieta pasividad lleva al contacto directo con Dios; perdurando esa situación espiritual, la porción sensual y sus movimientos no caen en la zona de la responsabilidad moral, son actos mecánicos —actus hominis, en la jerga escolástica—. ¹

¹ Documentar históricamente todas estas afirmaciones preliminares ocuparía más espacio del consentido a estas líneas. Para una orientación general remitimos a los estudios generales sobre el quietismo. Descontados los artículos de las enciclopedias y diccionarios más solventes, bastará recordar los estudios capitales de J. HILGERS, *Bibliographie du Quietisme*, en « Zentralblatt für Bibliothekswesen » 1908, pp. 583-593. — H. HEPPE, *Geschichte der quietistischen Mystik in der katolische Kirche* (Berlin 1875). — J. PAQUIER, *Qu'est-ce le quietisme?* (Paris 1910). — P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne ...*

2. - El « quietismo » de significación epocal, es decir, el específico del último tercio del siglo XVII y primero del siguiente, para nosotros no es más que uno de tantos retoños del quietismo secular, llamado también con frecuencia « iluminismo espiritual ».

Más que un sistema doctrinal nuevo es un movimiento espiritual de consecuencias y aplicaciones de los viejos principios en un tiempo y en un ambiente determinados. Acaso donde menos original se muestra es en las degradantes conclusiones morales, pese a la opinión corriente, que sitúa en ese lado siniestro lo más típico y genuino de la secta dirigida por Petrucci y Molinos.

Buscar en las proposiciones condenadas por la bula *Caelestis pastor* la esencia o el credo doctrinal de todo el mundo quietista de la época, nos parece tan ingenuo como inexacto. Las sentencias proscritas son en su mayoría de pestilente descomposición moral, pero afirman bien poco que no hubiéramos oído antes a otros encandilados con la irresponsable pasividad mística.

3. - Nadie puede poner en tela de juicio que son quietistas las obras donde se enseñan doctrinas tan deletéreas y atentatorias contra las bases tradicionales de la espiritualidad cristiana. Existe, en cambio, un gravísimo riesgo al querer identificar puntos tan trascendentales como estos: ¿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 »?

Personalmente no conocemos ningún libro donde se enseñen explícitamente los principios supremos del quietismo tradicional ni todos los errores sancionados en los grandes procesos de Petrucci y Molinos. Las proposiciones elencadas en la sentencia condenatoria de ambos gonfaloneros refieren la doctrina más siniestra de la secta quietista, pero son afirmaciones incalificables, que, escritas o predicadas abiertamente, a la luz del día, hubieran delatado no a herejes, sino a personas dementes o cínicas; desde luego, no hubieran recibido la libre y espontánea aprobación de los sesudos censores eclesiásticos que las avalaron con su firma y las elogiaron con su saber teológico²

tom. IV. cap. 5-10 y su artículo en *DTC* 13, col. 1537-1581. — P. DUDON, SJ, *Le quiétiste espagnol Michel de Molinos (1628-1696)* (Paris 1912) y su artículo en *DAFC* 4, col. 527-542. — M. PETROCCHI, *Il Quietismo italiano del seicento* (Roma 1948). — J. ELLACURÍA BEASCOECHEA, *Reacción española contra las ideas de Molinos* (Bilbao 1956).

Las proposiciones de Molinos condenadas, primero por el Santo Oficio y luego por la bula *Caelestis pastor*, suelen servir de base a los historiadores para organizar sistemáticamente la doctrina del quietismo; pueden leerse en Denzinger, nn. 1221-1288, en la obra citada de DUDON, p. 292-299 y en DE GUIBERT, SJ, *Documenta ecclesiastica* ... p. 270-288.

² Vale por todos el caso de la *Guía espiritual* de Molinos. Cuida su impresión, colmándola de elogios, el franciscano Juan de Santa María; figuran

Nos apartamos decididamente del « quietismo » de diccionarios y manuales, primer responsable de esa especie, según la cual las proposiciones condenadas en la citada bula no sólo transmiten el pronuntuario de la secta, sino que están además contenidas literalmente en su libro de oro, la *Guía espiritual* de Molinos. Ambas afirmaciones son inexactas. En las sentencias « entresacadas y ordenadas » por el Santo Oficio de los escritos molinosistas hay que ver, ante todo, una serie de aplicaciones concretas, más o menos legítimamente deducidas de principios seductores, no en su misma formulación teórica, sino en las consecuencias inmorales « aconsejadas » y practicadas en conciliábulos espirituales semisecretos. Lo atestigua bien claramente el solemne documento condenatorio, que no explicita para nada títulos y lugares de donde se han tomado. Hoy ya no resulta seriamente histórico afirmar que las proposiciones condenadas están sacadas directamente de la *Guía* y de las otras obras quietistas llegadas hasta nosotros. Por ello, la estampa del molinosismo 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 falsificada.

4. - Evidentemente, no es necesario que un libro enseñe uno por uno —implícita o explícitamente— todos los errores puestos bajo esa etiqueta, para ser quietista. La Iglesia, por motivos prudenciales, puede condenarlo aunque no contenga ni una sola proposición explícitamente censurable; bastaría en cualquier caso su tónica general. La historia del quietismo moderno suele narrarse como si aquella estruendosa hecatombe de libros, caídos en el *Indice* de los prohibidos por los días de Molinos, tuviesen a flor de página las mismas nefastas enseñanzas « iluministas »; es más, como si en todos ellos pudiésemos tropezar con las escandalosas máximas transcritas en la bula *Caelestis pastor*. Podrá sostener tamaño error quien nunca se haya internado por esa enmarañada selva de la literatura espiritual.

Es muy raro encontrarse en los escritos condenados como quietistas proposiciones inmorales propuestas en forma clara y directa, menos aún todas las reseñadas en el proceso de Molinos. En el ámbito más íntimamente ligado con la moral práctica, el error de mayor resonancia es el que se refiere a la inutilidad o perniciosidad de los ejercicios externos de devoción, por ser —a juicio de muchos maestros « iluminados »— impedimento al interior recogimiento. Claro

como censores, unánimes en el aplauso, los PP. Francisco María de Bolonia, general de los franciscanos, Domingo de la SS. Trinidad, ex general de los carmelitas descalzos, Francisco de Jerez, definidor de los capuchinos, Martín de Esparza, jesuita profesor del Colegio Romano, y Diego de Jesús, trinitario descalzo. El *imprimatur* del Maestro del Sacro Palacio, Raimundo Capizucchi, dominico, refrenda la opinión de los censores. ¡ Era un coro formado por voces escogidas entre las órdenes religiosas más representativas del momento !

está, que con esto no negamos la existencia del cenagoso fondo inmoral que infestó casi todos los círculos quietistas.

Sostenemos que, en última instancia, fueron los fétidos miasmas exhalados de tales ambientes los que descubrieron entonces los peligrosos focos del movimiento. Siguiendo sus pistas reveladoras se llegó también a la identificación de los jefes más destacados. Hoy, mucho más que entonces, quedamos sorprendidos por la enorme distancia interpuesta —intencionadamente?— entre la brutal fraseología de la propaganda íntima y la cuidada medida de los libros dados a luz por los principales cabecillas.

5. - Tan desconcertante constatación parece haber aclarado un hecho, pero ha planteado nuevos problemas. El hecho aclarado sería éste. En los recintos más secretos del quietismo inmoral corría de mano en mano una literatura menuda, que, como «prensa de propaganda», difundía prácticas y enseñanzas esotéricas de pésima calidad. Se trataba, por lo general, de cartas de dirección espiritual, billetes de adoctrinamiento, instrucciones secretas y otros papeles de parecida tinta.

Parece ser que los registros inquisitoriales y del Santo Oficio sorprendieron, nutridas carpetas en los escritorios de los jerifaltes y en las mansiones de asiduos discípulos, llamados a declarar en los procesos. Ninguna de las enormidades descubiertas aparecen en las obras impresas, destinadas al gran público. Es cierto que estirando conclusiones se puede llegar a las peores aberraciones, pero a idéntico peligro están expuestos hasta los autores más imaculados, sin excluir —como veremos— al propio San Juan de la Cruz.

¿Cómo explicar ese recato, ese equilibrio malabárico, que presentan obras como la *Guía espiritual*? Sin prevenir respuestas, nos atreveríamos a pensar que, salvo contadísimas excepciones, en la exégesis de los libros quietistas (sobre todo si son de autores condenados personalmente) se ha infiltrado un falso principio o, si se prefiere, una metodología equivocada. Se da como cierto que los hermanos Leoni, Petrucci, Malaval, Molinos, La Combe, Guyon, y los demás escritores de primera fila difundían doble formulario quietista: uno, esotérico y abiertamente peligroso, para los candidatos ya conquistados al movimiento, otro, común y general, para todos, pero camuflado bajo la apariencia de términos y formas equívocas; mientras éste sería el de la literatura impresa, aquél se propagaría gracias a la confidencial y manuscrita.

Consciente o inconscientemente la idea adversa de los autores se cuela casi siempre en la interpretación de sus libros; se ha creído imposible compaginar prácticas quietistas depravadas con escritos espirituales irrepreensibles, por eso se ha querido ver en cualquier libro de los cabecillas todo el código de la secta.

Tal criteriología es demasiado simplista para eludir las dificultades exegeticas que plantea la lectura reposada de la más escogida lite-

ratura quietista. La *Guía* de Molinos, *La contemplación adquirida* de Petrucci, la *Práctica fácil* de Malaval —por nombrar las obras más conocidas— encierran capítulos de excelente doctrina espiritual, en nada diferente de la enseñanza tradicional. Si comparamos sus proposiciones más comprometidas con las de otros santos y autores de alta reputación en la historia de la Iglesia, apenas si es dado a los muy versados en materia hallar sensibles diferencias. ¿Cómo localizar entonces el virus quietista? ¿Qué relación guarda la llamada «doctrina esotérica» de esos corruptores con la estampada en sus libros?

A tenor de las normas interpretativas señaladas, suele darse esta respuesta: el quietismo maléfico hay que verlo disfrazado en frases de doble sentido, en cierta orientación tendenciosa y unilateral, difundida arteralmente por todas las páginas, pese a santas y excelentes sentencias. Fórmulas que han tenido incontaminada vigencia a lo largo de la tradición espiritual, se deturpan entonces por un contexto y un ambiente peligrosos.

Sino que a la evasiva le sale al paso otra dificultad. ¿Cómo explicar los frutos sazonados de buena vida espiritual producidos por muchos de esos libros antes de su condenación? ¿Cómo justificar las censuras y alabanzas de agudos teólogos, tan miopes en el caso, que no atisbaron error ni peligro alguno? ¿Por qué un maestro de espiritualidad como Bona alaba, frecuente y recomienda libros luego sancionados? Y podríamos alargar considerablemente la serie de preguntas, pero es inútil, porque al fin desembocaríamos en el punctum dolens de la dificultad. A la postre hay que tomar posición frente al dogmatismo de quienes, siguiendo a Dudon, aseguran que, pese a las externas apariencias de bondad, todos los libros de Molinos y de sus correligionarios llevan el veneno en la entraña, porque están escritos con la pérfida voluntad de enseñar el mal bajo capa de bien. Supongamos que todas las páginas de Molinos estén redactadas con fines inconfesables y ladina intención; ¿puede afirmarse otro tanto de los demás quietistas? ¿Nadie procedía de buena fe? Ni canonizamos autores, ni redimimos libros; rechazamos con las mejores monografías modernas un veredicto tan universalizador. Es más, nos atreveríamos a defender que la gran mayoría de los libros condenados al tiempo del quietismo están escritos con recta intención y en la creencia de propagar entre el pueblo cristiano las más sanas esencias de la oración. Los primeros absueltos pertenecen al tropel del «pre-quietismo», inventado por Pourrat para explicar las raíces históricas del movimiento. Canfeld, Baker y Falconi, por ejemplo, son tres psicologías demasiado contrastantes para pactar tácitamente una ficción en asechanza contra el genuino espiritualismo cristiano, aun en caso de que alguien siga manteniendo prejuicios contra la ortodoxia de sus doctrinas.

A fin de cuentas, para nuestro intento importa poco que el credo quietista se difundiera con pésimos designios o con santas intenciones, lo que interesa es reconstruir sin prejuicios apriorísticos el tema-

rio y el ámbito del error. La limitación impuesta a nuestro estudio no favorece la empresa, de por sí sobrada ardua.

6. - Si aceptásemos esa burda creencia que identifica el quietismo con una serie de prácticas espiritualmente malsanas e inmorales, no habría lugar para una confrontación con la doctrina sanjuanista, por lo robusta y austera, colocada en sus antípodas. Todo lo que hay de bajo e inmundo en ese pseudomisticismo, no es más que consecuencia práctica de malos principios o de fórmulas sanas torcidamente interpretadas.

Lo mismo que el movimiento « alumbrado » español del siglo XVI, el quietismo específico de la centuria siguiente se estructura doctrinalmente en torno al problema de la oración contemplativa. En último término resulta una desviación del mejor magisterio. El tema de la oración es el punto de convergencia de toda la problemática quietista; ahí es donde se verifica su encuentro necesario con San Juan de la Cruz.

7. - Quien haya deambulado largas vigiliadas por los ingentes centones de alegatos y acusaciones quietistas, y de las réplicas antiquietistas, habrá constatado, quizás con extrañeza, que San Juan de la Cruz, y « sus discípulos de escuela », aparecen con sospechosa frecuencia cual maestros e inspiradores de métodos peligrosos de oración. Las voces que denunciaban como falsa y aventurada la contemplación enseñada por el Solitario de la Peñuela, no callaron hasta el día mismo en que se publicó la *Guía* de Molinos. La encomiástica bula de beatificación (25 de enero de 1675) impuso silencio a los acusadores, pero no consiguió hacer comprender a todos la jugosa sustancia de aquella doctrina sustentada toda ella en la contemplación de « noticia confusa y amorosa ».

Los más intemperantes y celosos volvieron las tornas: el Doctor Místico enseñaba en sus obras provechosa doctrina sobre la oración y contemplación, pero sus hijos y discípulos no habían sabido entenderle y le habían falsificado. Por ello el capuchino Félix de Alamín les corregía la plana en su *Espejo de verdadera y falsa contemplación* (1695). No vamos a estudiar este capítulo de cortedades intelectuales y de manejos pasionales que concluyó con el célebre epitafio, puesto por un agudo descalzo sobre el libro de Alamín, caído en el *Índice*: « nuestro capuchino incidit in foveam quam fecit ».³

³ Han narrado los episodios más salientes de la enconada lucha declarada durante los siglos XVII y XVIII a la escuela espiritual de la Reforma Teresiana CLAUDIO DE JESÚS CRUCIFICADO, OCD, en su trabajo *Influencia y desarrollo de la autoridad de San Juan de la Cruz hasta las controversias quietistas*, publicado en el *Homenaje de devoción y amor ...* (Segovia 1928) pp. 240-280. También en la serie de artículos aparecidos en la revista *El Monte Carmelo*, en 1925. Información más detallada aporta el P. SILVERIO DE S. TERESA, OCD,

8. - Más reveladoras para nuestro tema son las posturas adoptadas por los quietistas y por sus refutadores respecto a la doctrina carmelitano-sanjuanista. Entre los primeros fray Juan de la Cruz pasa por una de las autoridades más acreditadas en materias de mística, y concretamente de oración pasiva. Sin embargo, su nombre explícito aparece en los grandes libros quietistas con menor frecuencia que el de otros renombrados maestros de contemplación, Taulero, Herp, Santa Teresa, Alvarez de Paz, Baltasar Alvarez, por ejemplo. Ello no obsta a que en el fondo los grandes doctores del quietismo se sientan más allegados al Santo de las Nadas que a ningún otro autor espiritual. Acaso ningún otro les prestó tantas expresiones ni tantos puntos de apoyo.

Canonizadas sus enseñanzas por el decreto de beatificación, toda veleidad de encontrarle parentelas con doctrinas erróneas se volvió fallida. Si durante lo más enconado de la contienda molinosista delatores y apologistas del de Muniesa se parapetaban ostinadamente tras el nombre del Beato fray Juan de la Cruz, una vez dirimida la discusión, por oficial decisión de la Iglesia, el « Senequita » de Santa Teresa se convirtió de la noche a la mañana en el martillo triturador de falsas contemplaciones quietistas. A vuelta de medio siglo, la cotización del sistema sanjuanista creció a medida inversa de la sañuda persecución sufrida desde los mismos días en que comenzaron a propagarse en traslados manuscritos los incomparables escritos del gran místico hispano. Venganza sarcástica de la historia, San Juan de la Cruz, acusado repetidamente de « alumbrado », delatado con insistencia a la Inquisición, tildado de peligroso magisterio quietista en materia de oración, enrolado por los conmlitones de Molinos en sus filas, antes de expirar el siglo XVII, había sentado plaza, como juez de última instancia, para sentenciar entre el sinuoso equívoco quietista y la sana tradición en las más arduas materias místicas ligadas a la contemplación.

Es continua su presencia en la pluma de todos los impugnadores del nefasto sistema, pero en mano de los mejores representantes teóricos se convierte en mentor y guía. Tal es el caso de Terzago, Ezquerria y Arbiol.⁴

9. - Debatiéndose con las mismas armas y en el mismo campo, quietistas y antiquietistas hubieron de dirimir la contienda en el punto

en la *Biblioteca Mística Carmelitana*, tom. 10, p. 218-245 y en la *Historia del Carmen Descalzo en España ...*, tom. 9, p. 76-131 y tom. 11, p. 766-785. Sobre este incidente véase en este mismo volumen el trabajo del P. VALENTINO DI S. MARIA, *Una apologia della contemplazione e di S. Giovanni della Croce al principio del sec. XVIII*, pp. 427 s.

⁴ Es bien sabido que Ezquerria y Arbiol se cuentan entre los comentaristas y discípulos más directos de San Juan de la Cruz. Aunque no destaca el punto aquí aludido, se consultará con utilidad para apreciar la importancia del magisterio sanjuanista la obra citada (not. 1) de J. Ellacuría Beascoechea.

clave de todo el tinglado doctrinal. No era otro que el de la contemplación ¿Con quién estaba San Juan de la Cruz en ese punto neu-rálgico?

No se trata de demostrar una vez más que la «contemplación sanjuanista» no tiene nada de quietista;⁵ lo que instintivamente acucia la curiosidad de cualquier estudioso moderno, puesto en contacto con los empalagosos tratados de aquellos días luctuosos para la espiritualidad, es conocer las razones y motivos que impulsaron a perseguir las teorías sanjuanistas como quietistas o «alumbradas». A cualquiera le viene en mientes preguntar por qué una doctrina, que goza hoy de magisterio tan universal y canonizado, pudo en aquel tiempo suscitar recelos de los más apegados a la ortodoxia tradicional, y a la vez ser apropiada sin estridencias —por lo menos aparentes— por quienes, consciente o inconscientemente, andaban adulterando el sano concepto de contemplación y su influjo en todo el desarrollo de la vida espiritual.

Hoy ya no es sensato responder que unos y otros —acusadores del Santo y quietistas por sistema o convicción— procedían con aviesas intenciones. Los casos de resentimientos y pasionalidades no autorizan generalizaciones; además son los que no ofrecen dificultad seria.

Podría apelarse a una incomprensión muy generalizada fuera de la escuela carmelitana, pero ni resolvería todos los inconvenientes, ni puntualizaría los factores concretos de esa singular incidencia sanjuanista en la accidentada trayectoria de la batalla en torno a la contemplación. Intentaremos determinaciones más precisas. Esto no quiere decir que, en un estudio de tan reducidas dimensiones como el presente, pretendamos establecer comparación entre la doctrina sanjuanista y la de todos los autores quietistas. Sería intento vano, y además imposible en el estado actual de la investigación histórica. Tendríamos que solucionar con anticipación ese problema que dejamos abierto en páginas anteriores: individuar con exactitud los inconfundibles autores quietistas.

10. - Sin caer en las manidas repeticiones que identifican todo el quietismo con Miguel de Molinos, podemos, sin más, considerar al célebre clérigo aragonés seguro prototipo del movimiento. Enfrentarlo a San Juan de la Cruz no ha de servir para universalizar conclusiones, acaso no válidas para otros correligionarios suyos, pero sí puede servir como punto de referencia para estudios particulares.

Ni Molinos, ni ningún otro quietista, se presentó en público como un revolucionario en la técnica de la contemplación y en los caminos de perfección. Sea grande o pequeña la originalidad de su sistema, tiene indudables paralelismos y afinidades con el de San Juan de la

⁵ Dejando a un lado los antiguos apologistas, puede leerse a este propósito el artículo del P. ROMÁN DE LA INMACULADA, OCD, *¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?*, en *Revista de espiritualidad* 8 (1949) 127-155.

Cruz. Ni nosotros lo entenderíamos hoy, ni él hubiera llegado a estructurarlo desvinculado del proceso histórico seguido por la doctrina de la contemplación en la época en que le tocó vivir. Antes de acercarnos a su persona, es necesario trazar a grandes rasgos la línea evolutiva de ese punto cardinal de la espiritualidad.

II - LA CONTEMPLACIÓN DESDE S. JUAN DE LA CRUZ HASTA MOLINOS

El rótulo completo de la *Guía espiritual* reza así: *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.* Todas y cada una de las expresiones tienen inconfundible raigambre en la más pura tradición espiritual. Esta presenta la obra de la propia santificación bajo dos símiles arquetípicos y fundamentales: la vida espiritual es un *camino* que conduce a la perfección, o una *ascensión* hacia Dios. Sin remontarnos muy arriba de la historia encontraríamos en la misma lengua de Molinos abundantes títulos. Semejantes el *Camino del cielo* de Luis de Alarcón, OSA, el *Camino de perfección* de Santa Teresa, la *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo, la *Subida del Monte Carmelo* de San Juan de la Cruz. Un maestro altamente estimado por el propio Molinos, Juan Falconi de Bustamante, OM, epigrafió su mejor obra espiritual *Camino derecho del cielo*.⁶

Con ser idéntica la meta a que intentan llevar todos estos itinerarios, cada uno de ellos ofrece su peculiar trazado, según los medios, las etapas, las formas y combinaciones de elementos propuestos, y también según los inmediatos destinatarios de los escritos. En el «camino de perfección» hay posibilidad de acumular y considerar multitud de factores, como existe la opción por reducirlos a los más primarios y esenciales. En la selección y ordenación de los elementos es donde radica fundamentalmente la diferencia de trazados. Casi todos los grandes maestros de espíritu, al proponer «su senda» espiritual la presentan como más rápida y segura. En realidad, sólo las figuras de primera categoría han logrado abrir caminos verdaderamente nuevos y originales; los restantes autores espirituales son pedagogos más o menos afortunados en el uso de un depósito y de un magisterio tradicionales; se distinguen por su penetración doctrinal, por la fuerza de su personal vivencia y por el acierto de su transmisión.

Las diversas épocas tienen también su impronta peculiar. Cada una de ellas ha desarrollado uno o varios aspectos de la antropología espiritual, contribuyendo así a la concretización de las llamadas formas de vida espiritual.

⁶ Acaba de presentarlo en edición moderna el P. Elías Gómez, O. de la M. en la colección *Espirituales Españoles*, n. 3 (Barcelona 1960). Además de la introducción del editor, recomendamos la reseña publicada en *El Monte Carmelo* 69 (1961) 338-349. Volveremos sobre Falconi apuntando otras orientaciones bibliográficas. Acaso lo tomara del P. Gracián (cf. *ed. cit.*, p. 89, not. 1).

A la espiritualidad orgánica y monástica del medio evo sucedió la espiritualidad más personalista e individual del Renacimiento humanista. Desde sus albores hasta los días de Santa Teresa y San Juan de la Cruz esa corriente renovadora entronizó como punto centralizador de toda la vida y de todo el magisterio espiritual el tema de la oración mental. Se universaliza su uso a base de normas técnicas. El afán por crear formularios más propios y adecuados es la tónica de ese momento histórico conocido como «metodización de la oración mental». Embrión o esqueleto de casi todos los esquemas inventados era el trinomio lección, consideración y coloquio.

Con el advenimiento, y consiguiente irrupción arrolladora, de la escuela carmelitano-teresiana comienzan a alargarse notablemente los formularios más clásicos. El de fray Luis de Granada, sin duda alguna el más influyente, proponía explícitamente cinco partes: preparación, lección, meditación, hacimiento de gracias y petición. Explicando la tercera, advierte el gran maestro dominico que en ella lo más importante es el amoroso coloquio del alma con Dios. En él se emplea el entendimiento y se enciende la voluntad hasta juntarse con Dios. Y concluye: «Este llaman los santos ejercicio de aspirar al amor divino, y a este fin se ordenan la meditación y la oración y todos los otros buenos ejercicios; por donde se da por regla general a todos los que oran que procuren levantar su espíritu cuanto les sea posible a este divino coloquio».⁷

Para él, como para todos los maestros del tiempo, la meditación que no termine en ese embelesamiento del entendimiento y ese calor de la voluntad, se reduce a pura especulación intelectual. Repetir día tras día con fruto y fidelidad la meditación bien hecha, crea necesariamente un hábito, que simplifica sensiblemente el mecanismo usual para entrar un amoroso coloquio con Dios. En fuerza de las leyes psicológicas del acto humano llega por lo regular a sentirse ante Dios sin necesidad de prolongados razonamientos, por simple y espontánea atención. Es el «*simplex intuitus*», distintivo específico de la contemplación. A fray Luis de Granada, que establecía en ese punto la meta de toda buena meditación, y que recomendaba prolongar todo lo posible el coloquio afectuoso, no le faltó más que un paso para colocar explícitamente la contemplación en el esquema funcional de la oración mental. Ese paso lo dieron los inmediatos discípulos de Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Gracias a ellos y a conocidos maestros de la escuela ignaciana, el XVII es el siglo de la especulación y de la metodización de los estados contemplativos, como el anterior lo fue de la meditación.

⁷ Véase el *Libro de la oración y meditación* ed. de Salamanca, 1575, p. 229.

Sobre las relaciones del P. Granada con los primeros tratadistas de oración de la Reforma Teresiana cf. el trabajo del P. ANTONIO M^a DEL SS. SACRAMENTO, OCD, *Tres tratadistas de oración: Granada-Gracián-Aravallés*, en *El Monte Carmelo* 68 (1960) 266-296.

1. *Proyección histórica de la escuela teresiana*

Es timbre de gloria para la escuela teresiana el haber orientado a toda la espiritualidad posterior en los difíciles caminos de la contemplación. Acaso se trate de su aportación más valiosa y representativa al patrimonio secular. Ninguna otra escuela cuenta con maestros tan consumados en la descripción de los fenómenos contemplativos; tampoco ha sido superada en el número y en la calidad de teóricos ocupados en este tema. Raras han sido las tendencias, y muy contados los autores, que no han experimentado de alguna manera el influjo arrollador del teresianismo y del sanjuanismo en el punto clave de la contemplación.

Nada de extraño que a esa fuente rebosante fueran a inspirarse también los maestros del quietismo. Así se explica la extraordinaria afinidad en la doctrina, en las fórmulas y en las expresiones con la espiritualidad carmelitana. De seguro que no alcanza tan alto grado de semejanza en ninguna otra escuela espiritual de la época. Por ello resulta comprensible la dura guerra declarada por otras espiritualidades a San Juan de la Cruz y a sus discípulos.

Arrancando de las enseñanzas de sus fundadores, la escuela teresiano-sanjuanista hizo avanzar la doctrina sobre la contemplación en dos direcciones o, si se prefiere la expresión, en dos planos interdependientes: estableció una graduatoria de los estados contemplativos mucho más concreta, vital y exacta que las divulgadas hasta entonces; fijó con mayor precisión, y con terminología en parte nueva, las relaciones entre las varias formas de oración mental y de contemplación.

A) Sirvió de base al primer plano la doctrina de Santa Teresa, según los esquemas de la *Vida*, el *Camino de perfección* y las *Moradas*. Habían privado hasta sus días ciertas clasificaciones académicas y rutinarias, que, amén de resultar rudimentales en la esfera de las gracias más encumbradas, atendían más al contenido gnoseológico de la noticia contemplativa que a su proceso psicológico y a su virtualidad santificadora. Es el caso de las escuelas tomista, cartujana y victorina. Los inmediatos predecesores de la escuela franciscana, aunque hicieron resaltar el elemento afectivo, e iniciaron a la Santa en la compleja terminología, se quedaron casi al dintel mismo de la escala de lo infuso. A la gran mística española le cabe la gloria de haber estructurado una clasificación de las etapas contemplativas basada en la intersección del sobrenatural y del dinamismo psico-

lógico total del hombre. Propagada con la fama de su santidad, y divulgada por sus hijos e hijas espirituales, terminó por universalizarse y canonizarse a vuelta de pocos lustros. No ha dejado de tener vigencia hasta nuestros días.

No es de este lugar una exposición detallada de la doctrina teresiana. Recordamos sólo algunos puntos de interés básico para nuestro propósito. Tales son los siguientes: a) La doctrina teresiana establece dos zonas netamente diferenciadas en el ejercicio de la oración. La primera se extiende a todas aquellas manifestaciones que caen bajo la posibilidad del esfuerzo humano ayudado de los auxilios ordinarios de la gracia; se cierra en el ámbito de la oración mental. A la segunda están reservados todos los grados de la oración contemplativa; le pertenecen todas las manifestaciones sobrenaturales, es decir, los estadios que no pueden alcanzarse por esfuerzo natural con el concurso ordinario de la gracia. En líneas generales, contemplación, vía contemplativa, estados contemplativos, equivalen, en el lenguaje teresiano, a oraciones sobrenaturales.⁸

b) Partiendo de un deslinde tan preciso, hay que colocar en la primera zona los grados de oración que preceden al de *quietud*, y en la segunda los que le siguen. El *recogimiento pasivo*, en cuanto distinto del *activo*, entra también de lleno en el ámbito de lo sobrenatural e infuso, pero no constituye un estadio específico en la graduatoria de la oración contemplativa. En cuanto dice relación a la situación psicológica del alma, no importa diferencias capitales con respecto a la « pasividad » o *quietud*.

c) Tres son los elementos aludidos de intento en la escala teresiana de la oración: en primer lugar, el empeño y esfuerzo que implica cada grado conseguido; luego, y como consecuencia, aclara su relación con la influencia divina requerida y concedida;

⁸ Es bien conocido el significado atribuido por Santa Teresa al término « sobrenatural ». Así « llamo yo —escribe en una *Relación espiritual* al P. Rodrigo Alvarez—lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir, aunque mucho se procure, aunque disponerse para ello sí » (Cf. *Biblioteca Mística Carmelitana*, tom. 2, p. 31). Otros lugares complementarios de este texto clarísimo son, por ejemplo: *Vida*, 23, 5, *Camino de perfección* 19, 6; 25, 3; 31, 2; *Moradas* IV, 2, 1; VI, 6, 13, etc.

Sería erróneo pensar que tal acepción es exclusiva de la Santa Reformadora. Es la más corriente entre los autores espirituales, incluso los que conocen bien teología, comenzando por el mismo San Juan de la Cruz. Resulta, por tanto, demasiado antonomástico hablar de « el sobrenatural teresiano ».

se orienta, en última instancia, a determinar la mayor o menor aproximación a « la fuente de agua viva », a la unión santificadora y transformante.

d) Según la Santa Doctora existe natural y necesaria interdependencia entre los tres elementos capitales. Cuanto más elevada es la contemplación, más eficaz es la influencia divina y menor el esfuerzo personal. Cuanto menor es éste, más rápida, segura y perfecta se vuelve la vía contemplativa.

e) Aunque no está en manos del hombre llegar por sus fuerzas a la paz interior de la quietud, todas las almas pueden y deben disponerse para recibir el don divino de la contemplación sobrenatural. A quienes les es concedido, caminan por la vía contemplativa; a quienes se les niega, van por la vía activa. Unos y otros pueden alcanzar la perfección. Comparadas ambas sendas, la Madre Fundadora no duda en dar la supremacía a la primera; nunca se cansa de exhortar a sus hijas espirituales a que se dispongan para entrar por ella.

Quien repasa la literatura quietista, comprueba, al primer contacto, que está impregnada totalmente de un ideario y de una fraseología inconfundiblemente teresianos. No serían necesarias las continuas referencias ni las abundantes citas textuales de que están salpicadas las páginas peligrosas, para advertir la presencia y el influjo de Santa Teresa.

De ella, mucho más que de sus maestros, provienen las expresiones relativas al camino interior, a la pasividad, a la « quietud » y, en general, a la terminología propia de los altos grados de la contemplación. A pesar de todo, es mucho más palpable la distancia entre la doctrina teresiana y la quietista que la existente entre ésta y otros autores místicos, San Juan de la Cruz en concreto.

La Santa no se ocupó nunca en precisar la relación que media entre las dos zonas de la oración mental, la activa, ordinaria, discursiva o natural y la infusa, pasiva o sobrenatural. Tampoco dió normas para determinar el momento en que debe darse el paso de la una a la otra. Y es ahí, precisamente, donde buena parte de los autores quietistas dieron un salto mortal. Salto que salvaron acertadamente San Juan de la Cruz y sus discípulos al levantar un puente de comunicación entre ambas zonas, entre la simple meditación y la contemplación sobrenatural e infusa.

B) Mientras en el sector de las oraciones místicas, la escuela carmelitana hizo avanzar la espiritualidad tomando por

mentor y guía a la Santa Madre Teresa, en este enclave intermedio de relaciones entre meditación y contemplación no hizo otra cosa que explicar y canonizar la doctrina sanjuanista.

Nadie debe pensar que insinuamos en estas afirmaciones incompatibilidades o incongruencias entre ambos reformadores. No se contradicen, sino que se complementan. Ni siquiera podemos hablar de lagunas por una u otra parte; es sólo cuestión de mayor o menor precisión y amplitud.

La misma doctrina sanjuanista del tránsito de la meditación a la contemplación está bien clara en los escritos teresianos. La manifiesta evolución, observada en ellos en torno a la oración de recogimiento, es un punto de referencia magnífico. El coloquio afectuoso y el *recogimiento activo* de la Santa están en la misma línea y en idéntico plano que la contemplación incipiente y la noticia confusa y amorosa, en pura fe, de San Juan de la Cruz.⁹

Sea lo que fuere de su originalidad, la magistral exposición sanjuanista de la « noticia confusa, amorosa, pacífica y sosegada, en que está el alma bebiendo sabiduría y amor y sabor » (*Subida* 2, 14, 2), produjo impacto decisivo en la espiritualidad posterior. De su enseñanza data históricamente la implantación, poco menos que universal, de una contemplación intermedia entre la simple meditación y la contemplación infusa.

Según el Santo Doctor las almas generosas conocen un momento en que la meditación se vuelve ineficaz y hasta contraproducente. Debe cesar, como « cesan y se paran los pies acabando la jornada », y como cesan los medios conseguido el fin. Cuando el alma siente « desgana y repugnancia » en la meditación, « bien así como el que llegó con trabajo donde descansa », es inútil que se torture buscando fruto en su sequedad y trabajo. A tales almas —continúa el Místico Doctor— « les podemos decir, que mientras aprietan, menos les aprovecha, porque, cuanto más porfían de aquella manera, se hallan peor, porque más sacan al alma de la paz espiritual » (ib. 2, 12, 7). « A estos tales se les ha de decir, que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en aquella quietud ».

Nada de saltos en el vacío. Para San Juan de la Cruz « dejar el estado de meditación y del sentido, y entrar en el de contemplación y del espíritu » (ib. cap. 13, 4), es un paso natural en

⁹ Por de sobra conocida la diferencia entre recogimiento activo y pasivo en la mente de Santa Teresa, y la evolución de su pensamiento a este respecto, no nos detenemos a documentarla en este lugar.

el desarrollo normal de la perfección. Por carecer de solución de continuidad resulta comprometido establecer con precisión matemática el momento en que se verifica el tránsito de uno a otro estado. Puede, sin embargo, conocerse « en qué tiempo le conviene al alma dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación ». Para eso redactó San Juan de la Cruz aquella maravillosa página con la clave de las tres señales.

Repite con insistencia el autor de la *Noche oscura*, que a los principios del nuevo estado de contemplación « espiritual » no se siente la moción divina, « no se echa de ver esta noticia amorosa » (cf. *Subida*, 2, 13, 7; *Noche*, 1, 4, 2; ib. 2, 5, 4; 2, 13, 5; 2, 11, 2, etc.). Apunta, además, las razones (*Subida*, 2, 13, 7). Llegada el alma a la quieta paz de la contemplación, siente ir aflojando su actividad natural a medida que « Dios va obrando en ella » más intensamente. Mientras predomina su iniciativa, se halla « entre el sueño de la ignorancia natural y la vigilia del conocimiento sobrenatural » (*Cántico B* 14-15, 18).

Es el período en que, superada la meditación, no se ve invadida por la obra divina de tal forma que sienta, experimente y guste su presencia. No se puede hablar, según el Doctor Místico, de contemplación infusa o pasiva; solamente de un principio de contemplación infusa. Esa contemplación inicial, « espiritual », predominantemente activa, no postula todavía una gracia extraordinaria. Por eso los discípulos del Santo la consideraron como intermedia entre la meditación y la contemplación « sobrenatural » e infusa.¹⁰

Ya en su tiempo, y en ambientes no influenciados por él, se equiparó, más o menos justamente, con la llamada oración de simplicidad, de simple mirada. También se identificó frecuentemente con la « oración afectiva », y hasta con la de silencio y recogimiento interior. No siempre las aproximaciones eran válidas, como no lo fueron tampoco posteriormente; pero también es verdad que, bajo diversas denominaciones, corrió durante los siglos XVI y XVII una doctrina sobre la contemplación sustancialmente uniforme y basada en gran parte en las enseñanzas y en las expresiones de los dos reformadores del Carmelo.

Estructurando el esquema de la oración mental a la luz del magisterio oral y escrito de sus Santos Padres, los primeros

¹⁰ Hemos recordado los elementos capitales que hacen a nuestro propósito. Otros aspectos más o menos relacionados con nuestro punto de vista se hallarán en los trabajos consagrados a Santa Teresa en esta misma miscelánea.

pedagogos de la Reforma Teresiana emplazaron la contemplación entre sus partes esenciales. Se trataba de una contemplación practicable y asequible, como las demás partes del esquema. Correspondía al « afectuoso coloquio » de Granada y demás maestros. Implantada en la formación oficial de la Reforma, se propagó con idéntico carácter por otros institutos religiosos.¹¹ Los grandes teóricos de la mística teresiana —José de Jesús María y Tomás de Jesús, en primer término— trabajaron infatigablemente por analizar teológicamente su razón de ser, su contenido y su naturaleza.

Ni San Juan de la Cruz, ni sus discípulos descubrieron por primera vez este tipo de contemplación activa y « ordinaria », pero, merced a las maravillosas descripciones fenomenológicas del Santo y a las elucubraciones de sus intérpretes, se introdujo definitivamente en la teología espiritual esa categoría que, gracias, sobre todo, a Tomás de Jesús ha llegado hasta nosotros con el nombre de « contemplación adquirida ».

Su aceptación durante el siglo XVII puede calificarse de universal. Únicamente cuando se quiso ver en ella un puntal del quietismo, comenzó a atacársela confundiendo frecuentemente palabras con conceptos y realidades.

Mientras los grandes teólogos de la época —Suárez, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses— aquilataban escolásticamente problemas delicados relacionados con la contemplación, los maestros espirituales se aplicaban, con un celo que hoy nos parece exagerado, a divulgar las prácticas contemplativas entre el pueblo fiel.

Si los escolásticos mejor calificados dejaron bien asentado el sentido de la pasividad en el estado de infusa contemplación, y la relación entre la efectividad y el intelectualismo de la misma, no todos los directores y escritores espirituales supieron asimilar el concepto sanjuanista de pasividad, ni la teoría de la « no-

¹¹ De los tratados sobre la oración mental y de las instrucciones para los novicios, vigentes en los primeros tiempos de la Reforma Teresiana pasó a fuentes de formación similares de otras órdenes, según puede verse en las *Instrucciones de novicios* de las reformas Trinitaria y Mercedaria. Sirva de ejemplo el caso de la *Instrucción de Novicios de los Descalzos de N. Señora Redención de cautivos*, ed. de 1651, donde se enumeran estas partes de la oración: « Preparación, lección, meditación, contemplación, acción de gracias y petición; algunos añaden otra, que es el epílogo » (p. 120).

Contribuyeron a propagarla entre los tratadistas de oración autores de tanta popularidad como Alvarado, OSB, Melchor de Villanueva, SJ, Antonio de Molina, Cartujo, entre otros mil.

ticia amorosa », es decir, de la contemplación « sabiduría y amor » al mismo tiempo.

Hay sus más y sus menos. Entre los más seguros doctrinalmente y los que se deslizan inconscientemente hacia el quietismo, existe una graduatoria bastante clara. Lo que nos parece seguro, es que casi todos los maestros espirituales de relieve centran su magisterio en torno a una contemplación que radicalmente coincide con la « contemplación activa o adquirida » de la escuela carmelitana. Según preferencias personales o filiaciones escolares, los autores desarrollan e insisten en unos aspectos a preferencia de otros, y, por lo mismo, divulgan denominaciones variadas, sin que por ello se altere el núcleo sustancial. Basta comprobar con cuánta frecuencia un mismo escritor yuxtapone o combina los vocablos más en uso entre las diversas escuelas. Es lo que harán todos los quietistas, con Molinos a la cabeza. Escribe el de Muiñesa, con su habitual concisión, al proponer la distinción entre la meditación y la contemplación: « Cuando ya el alma conoce la verdad, sea por el hábito que ha adquirido con los discursos o porque el Señor le ha dado particular luz y tiene fijos los ojos en el entendimiento de la sobredicha verdad, mirándola sencillamente, con quietud, sosiego y silencio, sin tener necesidad de consideraciones ni discursos, ni otras pruebas para convencerse, y la voluntad está amando, admirándose y gozándose de ella, ésta se llama propiamente *oración de fe, de quietud, recogimiento interior o contemplación* ». ¹²

2. Intermediarios entre el sanjuanismo y el « molinosismo »

Se comprende cómo la insistencia en la práctica y propaganda de la contemplación favoreciese —y en parte preparase— el ambiente quietista. Dos fueron los escollos que no siempre se evitaron prudentemente: la confusión de términos técnicos y la unilateralidad en insistir en fórmulas y aspectos con menoscabo de la visión armónica. Ahí está ese texto de Molinos (y podríamos citar otros muchos de diversos autores) en donde,

¹² Se lee el texto en la advertencia II antes de comenzar el libro 1; en la edición moderna preparada por Joaquín de Entrambasaguas, para la « Biblioteca de la cultura española » (Madrid s. d.) en p. 85-86. Seguimos esta edición por ser de más fácil hallazgo y consultación, pero rogamos al lector prescinda en absoluto de las glosas y aclaraciones del editor, totalmente fuera de lugar, a causa de los prejuicios exegéticos que las presiden.

sin ulterior explicación, aparecen identificadas la contemplación en general y la « quietud ».

Las formas de oración contemplativa que sirvieron de cauce a las tendencias quietistas a lo largo del siglo XVII podríamos reducirlas a pocas categorías fundamentales.

a) Desde mediados del siglo XVI hasta la víspera del quietismo la *oración afectiva*, de viejo abolengo en la tradición espiritual, sufre modificaciones expositivas de notable importancia. Siguiendo una orientación radicada de antiguo en la escuela agustiniano-franciscana, y compaginando con ella tendencias nuevas, a lo Cordeses y Alvarez de Paz, e integraciones tan interesantes como las aportadas por la escuela teresiano sanjuanista, la oración afectiva dejó de significar una forma o modo peculiar de la simple oración, haciéndose equivalente de contemplación asequible a todas las almas.

Se propuso frecuentemente como la oración por excelencia; como el medio más apto y expedito para « el cielo »; como la mejor contemplación; incluso, como la « contemplación » por antonomasia. Si su propaganda creó alguna vez confusión y peligro, se debió a que no todos los autores la entendían de la misma manera. Para la mayoría es algo practicable naturalmente, con los auxilios ordinarios de la gracia. No se distingue esencialmente de la contemplación adquirida o activa; es más bien un aspecto o matiz de la misma. Para no pocos se predica indistintamente de la activa y de la infusa. En uno y en otro caso se resolvió con acierto en el terreno de la práctica la vieja discusión suscitada por la *Teología mística* de Hugo de Balma sobre la posibilidad de una contemplación « puramente afectiva », sin acto alguno del entendimiento. Aunque la insistencia en el afecto por parte de algunos directores espirituales hiciera pensar otra cosa, nos resulta suficientemente garantizada la común concordancia con la solución teórica sentada por Suárez (Cf. *De oratione* II, cap. 13, 12).

Advirtamos, por último, que los autores más próximos doctrinal y cronológicamente al quietismo suelen proponer este tipo de « oración-contemplación » como vía segura y provechosa para las almas incapaces de meditar. Para las que pueden discurrir intelectualmente es una meta a conquistar con fatiga y constancia, pero a la que no se debe renunciar.

Es frecuente su identificación con las oraciones de *simplificidad*, de *recogimiento espiritual*, de *silencio interior*, y hasta de *pura fe*.

b) El libro de Antonio de Rojas *La vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios* (Madrid 1620) fue uno de los que más contribuyeron a propagar la contemplación activa y afectiva bajo la denominación de oración de *silencio interior*. Sin grandes méritos ni grandes pretensiones, Rojas apenas supo deslindar con claridad los límites de lo natural y de lo infuso, de la pasividad y de la ociosidad. La machacona insistencia en un método demasiado unilateral de oración, junto a la imprecisión apuntada, fueron, sin duda, factores de primera instancia en la condenación de su obra al tiempo ya de la marea quietista.

c) Con Rojas está directamente emparentado un autor inglés, rehabilitado en nuestros días tras siglos de preterición. Nos referimos a Dom Agustín Baker, OSB. Su célebre obra *Santa Sofía* es una apología de la contemplación, como contrapuesta a la metodización de la oración mental. Es uno de los pocos autores afanados en divulgar la « vía interior », que no hubo de sufrir condena por quietista. Toda su doctrina espiritual gira en torno a la *oración interior afectiva*. Interior, porque no exige palabras, imágenes ni conceptos; afectiva, porque arranca más de la voluntad que del entendimiento. Distingue con mayor relieve que otros contemporáneos dos grados: el primero es imperfecto, y postula esfuerzos de la voluntad, pero puede adquirirse naturalmente; el segundo brota de las potencias bajo la moción directa del Espíritu Santo; es más infuso que adquirido. El primero sirve de medio al segundo, que sólo se concede, por breve tiempo, a ciertas almas muy avanzadas en la perfección.

Baker es un enamorado de la contemplación afectiva interior, y su insistencia en fórmulas unilaterales le procuró no pocos disgustos, pese a respaldarse tras autoridades tan reputadas en materia como Baltasar Álvarez, de quien reproduce buena parte de la *Apología*. La parte más vulnerable de su obra dicen ser la que se refiere a la *oración de silencio*, en la que confiesa seguir las enseñanzas de Antonio de Rojas, contrarias a las de los « frenéticos iluminados ». Sería una modalidad de la contemplación afectiva interior, que no implica en manera alguna inactividad personal o cesación de todo acto humano. Pese a su recurso a Santa Teresa (no siempre bien interpretada, es verdad) tras la condena de Rojas, las ediciones de la *Santa Sofía* han presentado indefectiblemente como peligrosos esos capítulos de Baker. No hay razón para ello.

d) Al igual que el místico inglés, los grandes autores considerados como *prequietistas* inculcaron prácticas de oración que,

bajo fórmulas corrientes, divulgaban sentidos equívocos. Teóricos como Canfeld, y prácticos como Barbansón, Malaval y Falconi pusieron su ciencia y su arte al servicio de una idea y de una convicción: la excelencia de la contemplación de pura fe, de quietud, de silencio interior, para escalar con seguridad y brevedad el camino de la perfección. ¿Era en la mente de esos autores y de otros contemporáneos una contemplación activa, natural, adquirida? ¿Qué relación guardaba con la quietud infusa de Santa Teresa? Estos y otros puntos capitales no siempre quedaban bien definidos. Por esos resquicios ideológicos mal tapados fueron infiltrándose, muy a pesar de buenas intenciones, la mentalidad y los abusos quietistas.

Aquí es donde hay que poner históricamente el entronque entre la sana tradición doctrinal y el error. Pensamos que la tragedia quietista se desencadenó más por exageraciones y fanatismos filo-contemplativos, que por auténticos errores doctrinales. Promediado el siglo XVII se desató por doquier un afán de enseñar el « camino secreto », « la vía íntima », « el medio rápido y seguro » de llegar a « la paz interior », al « íntimo recogimiento de la unión divina ». Como siempre, la perfección era la meta a conquistar tras un largo camino, después de superar rutas ascensionales. A semejanza de todos los manuales de vida espiritual, las obras quietistas llevan todas en el epígrafe los vocablos tradicionales de guía, práctica, senda, camino, etc. Un curioso fenómeno de psicología colectiva contribuyó a que todos los autores de la época coincidiesen en presentar la *contemplación* como « el medio », « el interior camino » de la perfección. Pese a los excelentes frutos recogidos, las aberraciones morales perpetradas, a título de efectos contemplativos, descubrieron el peligro latente en una corriente espiritual tan mermada en elementos doctrinales de secular aceptación. El prurito contemplativo hizo olvidar las obras y ejercicios externos de perfeccionamiento espiritual. Por lo menos en apariencia, se dejaban también a un lado los tesoros contenidos en el depósito de la Iglesia. Cuando se llegó a negar explícitamente su valor, las aguas estaban ya claramente contaminadas.

e) Nadie mejor que Juan Falconi de Bustamente, O de M, puede ilustrar el panorama de la contemplación, y la resonancia del magisterio sanjuanista, en vísperas de la explosión quietista. Tiene, al respecto, ventajas sobre cualquier otro maestro, incluso sobre Malaval.

Recio teólogo y celoso director en una sola pieza, ejerció la enseñanza espiritual antes de que el ambiente madrileño se impregnara de peligrosos vapores. Sus obras se propagaron con excelente acogida, tanto entre los mejores maestros, como entre los quietistas. Por culpa de estos últimos alguna de sus versiones italianas cayó en el *Indice de libros prohibidos*. Con los más avanzados resultados de la crítica histórica sostenemos que la doctrina del mercedario no está viciada por el quietismo, aunque así se haya opinado hasta tiempos recientes. Sin embargo, Molinos y los suyos le tienen en grande estima, le consideran « el maestro », y ven en sus libros la doctrina que ellos predicán y defienden.

A grandes líneas las teorías falconianas sobre la oración-contemplación pueden resumirse así.¹³ Meta y fin de todo cristiano es la imitación de Jesucristo. « Vestirse » de Jesucristo, es transformarse y conseguir la perfección. « El camino del cielo » no es otra cosa que un seguir los pasos del Divino Redentor, practicando lo que El nos vino a enseñar. Todo se condensa en una máxima, que fue su alimento en la peregrinación terrestre: « cumplir la voluntad del Padre ». Para nosotros se traduce en la perfecta resignación a la divina voluntad.

No hay otro medio más eficaz para conseguir la total resignación que la verdadera y perfecta oración. Esa oración —que podemos llamar de resignación— no es otra cosa que la contemplación. De ahí que, en último análisis, « el camino derecho del cielo » equivalga a la contemplación.

Cristo « es el libro en que está escrita nuestra vida eterna ». Todos estamos obligados a leer en él. La meditación de los misterios de Cristo es un ir deletreando ese libro. Para quienes comienzan escribe Falconi su primera *Cartilla*. Mientras se pueda, y se saque fruto, se debe continuar en la práctica de « deletrear y considerar en Cristo », en lo que « consiste el tener oración de meditación ».

Quienes sienten imposibilidad de meditar, y quienes han progresado lo suficiente para « leer sueltamente en Cristo », sin necesidad de ir deletreando con la consideración, no han de torturarse con inútiles razonamientos; deben tomar el camino enseñado en

¹³ Nos fundamos casi exclusivamente en el texto de las dos *Cartillas para la oración* (edición moderna del P. Elías Gómez, O de M, Madrid, 1961, en la colección « Nebli ») y del *Camino derecho para el cielo* (ed. del mismo padre para la serie « Espirituales españoles », Barcelona, 1961), ya que en ambas obras se contiene definitivamente estructurado el ideario falconiano sobre la contemplación.

la *Cartilla segunda*, que no es otro que « el camino derecho del cielo », o de la contemplación. Bien advertido, que el no meditar no se ha de confundir con el « no hacer nada de los alumbrados ».

El gran maestro fiñanés está convencido de que enseña « un camino » apto y factible para toda alma generosa; algo que se puede desear y alcanzar sin necesidad de apelar a gracias infusas especiales. Repite con decisión que se trata de una contemplación activa, diversa de la pasiva e infusa (cf. *Camino*, lib. 1, cap. 9 y lib. 2, cap. 4).

Tan convencido está de su posibilidad y utilidad, que propone dos modos de « practicarla » o de « ejercitarse en ella ». El primero consiste en prolongar la meditación hasta que se adquiera el hábito de la noticia amorosa. Entonces debe cesar la consideración, mientras no sea necesario recurrir a ella para mantenerse en verdadera oración. Podríamos decir que se trata de la oración llamada de atención confusa y amorosa en Dios. En el segundo modo no existe idéntico proceso genético. No « hay dejar uno y tomar otro »; no es necesario discurrir, « ni cosa que embarace o canse la cabeza » (lib. 2, cap. 1-3). Se practica « mirando a Dios simplemente con los ojos de la fe, sin hacer otra especulación o discurso más que estarle mirando, creyendo y amando ». Nos hallamos ante la contemplación de fe o simple mirada.

Puede comprobarse la veracidad de cuanto afirmábamos páginas antes sobre la facilidad con que se yuxtaponían diversas formas o modos de la contemplación activa. La diferencia accidental entre los modos falconianos está en el proceso psicológico, no en la naturaleza misma del acto contemplativo.

Supuestas estas bases, la temática del *Camino derecho* se encuadra en el siguiente esquema. Tras breves páginas consagradas a definir la oración mental en relación a la vocal y a la contemplación (lib. 1, cap. 1-2), Falconi establece este principio: « No se ha de meditar siempre, sino que se ha de pasar a la contemplación » (cap. 4). ¿ Cuándo ? ¿ En qué condiciones y circunstancias ? Son cuestiones que el mercedario resuelve siguiendo con extraordinaria fidelidad el pensamiento de San Juan de la Cruz. Llegado a los puntos más capitales, copia incluso páginas enteras de sus escritos. Así, al apuntar las señales para el tránsito de la meditación a la contemplación, o al describir la noticia general, confusa y amorosa.

Siguiendo las huellas del Cisne de Fontiveros establece « cuánto tiempo se ha de gastar en meditaciones y cuándo se ha de pasar a la contemplación ». No hay una regla fija y aplicable indistin-

tamente a todos; con el Santo de las Nadas sienta normas de orientación general: cada uno ha de meditar el tiempo que pudiere; los imperfectos pueden usar este ejercicio, aunque no estén purgados; con él se purga mejor el alma que con las meditaciones y con cualquier otro ejercicio espiritual.

Todo el primer libro está consagrado a explicar estos principios fundamentales a la luz y a la « letra » del Doctor Místico. Recurren otras numerosas autoridades a lo largo de sus páginas, pero el sustrato doctrinal y el tenor de las expresiones son sanjuanistas cien por cien. No haría falta, para descubrirlo, tropezar frecuentemente con citas precedidas de encomiásticas alabanzas, como aquella traída a colación para demostrar cómo la desgana de meditar no se debe entender cual renuncia total y perpetua a la meditación (lib. 1, cap. 15). « Esta doctrina — escribe Falconi — es muy de advertir y la enseña maravillosamente el V. Padre Fray Juan de la Cruz ». Copia a continuación un largo párrafo de la *Subida del Monte Carmelo* (lib. 2, cap. 15).

El libro segundo está destinado a exponer la excelencia, frutos, naturaleza y práctica del segundo modo de contemplación, que el maestro de Fiñana identifica con la de fe y la afectiva. Presente San Juan de la Cruz y su escuela, es, sin embargo, Baltasar Alvarez quien le sirve aquí de guía, según explícita confesión. En consonancia con los principios establecidos y las fórmulas empleadas, para Falconi, como para San Juan de la Cruz y para los mejores maestros del tiempo, coinciden sustancialmente la contemplación de simple mirada, de pura fe, la afectiva y la noticia general confusa y amorosa. Son modalidades o formas de la contemplación activa y adquirida, no especies distintas de la misma.

Que en la mente de Falconi esa contemplación, que ha de suplantar en un momento dado de la vida espiritual a la meditación, sea activa o adquirida, resulta bien patente. Basta leer con atención cuanto escribe respecto a su proceso psicológico (por ejemplo, lib. 1, cap. 3; ib. cap. 4 y 9 — lib. 2 cap. 2, 10, 12, 13 etc.), a su encuadramiento en las etapas del itinerario espiritual, a los grados y a los elementos de la misma contemplación en general.¹⁴

« De manera que por tener ya el alma entrañada en sí, en sustancia y en hábito la meditación por los actos continuos y repetidos que

¹⁴ Pueden consultarse, entre otros, los siguientes lugares: *Camino* lib. 1, cap. 3, p. 68; lib. 2, cap. 2, p. 122; lib. 1, cap. 13, p. 110; y los caps. 8 al 13 del libro primero. En todo caso, debe tenerse en cuenta la escala de grados, etapas y modos de contemplación activa propuesta a lo largo de toda la obra.

ha hecho de ella, por eso no tiene necesidad de nuevas meditaciones; a lo menos tan repetidas y continuas: y de ahí le viene el no poder ni gustar de meditar... y es señal de que Dios la levanta a la contemplación » (lib. 1, cap. 5, p. 81).

Escribe estas líneas después de haber copiado un largo párrafo de la *Subida*, donde San Juan de la Cruz razona sus señales famosas. Ambos maestros, el carmelita y el mercedario, aseguran que esa contemplación es obra de Dios, ya que él es quien llama a quien quiere y como quiere a ella, y « cada uno ha de meditar ... hasta que Dios le saque del estado de meditar y le ponga en el de contemplación » (*Camino*, lib. 1, cap. 4, p. 72). ¿Quiere esto decir que, pese a las repetidas ocasiones en que la llama activa, Falconi describe en realidad la contemplación infusa? Hay más. Llega a exigir un don especial para practicarla; lo llama « don de contemplación », « especialísimo don de Dios ». Sería largo disertar sobre el argumento, y nos llevaría fuera del tema. Resumimos en pocas líneas la solución, que ofrece todas las garantías, gracias a explícitas afirmaciones del autor.

Según Falconi la contemplación activa es una gracia particular, un don especialísimo de Dios, ya que « nadie se ha de poner en la contemplación hasta que Dios le llame a ella y le ponga en ella » (lib. 2, cap. 14, p. 131).¹⁵ No es, sin embargo, un don esencialmente distinto de la gracia actual requerida para la meditación y para los demás actos provechosos. Especialísimo no dice relación a gracia de orden diferente, sino a grado superior. Nada tan claro como el testimonio explícito del mismo autor: « Así como el meditar no lo pudiera usar el alma, si no fuera ayudada de la *gracia especial*, así también no pudiera ejercitar con perseverancia esta contemplación, estándose en fe sola, sin discurrir, si no fuera *dándole Dios otra mayor gracia, que es este don de contemplación* » (lib. 1, cap. 6, p. 85). Se trata, por tanto, de intensidad o grados, no de especies distintas, porque « es mucho mayor la ayuda de Dios, que ha menester el alma, para perseverar en la contemplación, que en la meditación (ib.).

¹⁵ Según Falconi el poner Dios en contemplación al alma no es otra cosa que darla aplicación para ello y quitarla las ganas de meditar. Explicando la diferencia que hay de ponerse el alma por sí misma y ponerla Dios en contemplación, escribe: « El ponerse el alma ella por sí en la contemplación, sin que Dios la ponga, es el dejar ella las meditaciones pudiendo y sacando jugo de ellas, por querer estarse así, sin meditar; pero el ponerla Dios es el quitársele ya la gana y aplicación al meditar, no pudiendo hacerlo; y sentir sólo aplicación a estarse en la presencia de Dios en una noticia general de todo Dios en común » (lib. 1, cap. 10, p. 131).

Aunque hoy nos parezca desconcertante este lenguaje en un maestro formado en las mejores aulas teológicas del tiempo, no tiene nada de raro y excepcional. Falconi habla en sus libros espirituales el lenguaje de los « espirituales ». Estos, aunque sean de la talla de San Juan de la Cruz, se preocupan más de la eficacia práctica que de los quilates técnicos. « Un don, una gracia », en la pluma de autores que no se ponen a especificar, responde, por lo común, a todo lo que es dádiva divina.

Falconi establece esta graduatoria entre los estadios de la oración y la « mayor o menor » ayuda de Dios. Para los actos de la vida ordinaria basta « la gracia ordinaria » (lib. 1, cap. 4, p. 73); para la vida espiritual intensificada por el ejercicio de la meditación, es precisa la ayuda « de la gracia especial » (ib. cap. 6, p. 85); para el ejercicio de la contemplación activa, es necesaria « una gracia mayor » (ib.), « un don especialísimo de Dios » (p. 73). Dentro de la misma, según los grados y las formas, aumentará y se modificará esa gracia,¹⁶ diversa de la que es dádiva infusa.

Al igual que San Juan de la Cruz antes, y Molinos después, Falconi reserva la designación de « infuso » para lo que obra Dios directa y sobrenaturalmente en el alma, manteniéndose ésta pasiva de su parte, aunque sienta y experimente vitalmente la acción divina. Animando a las almas que no pueden meditar a que no abandonen la oración, Falconi les recomienda evitar dos extremos igualmente viciosos: desanimarse, renunciando a tan fructuoso ejercicio, y pretender, sin más, la contemplación pasiva. « Cuando no puedan meditar —escribe— ni se aplican a ello, que no por eso dejen de estar en oración, ora sea contemplando, ora de otro modo » (lib. 1, cap. 10, p. 94). Tampoco debe de estar allí el alma « haciéndose hijo regalado, ni queriendo con soberbia sentarse a la mesa de la contemplación (que aunque ella quisiera no pudiera, pues con fuerzas ordinarias no es posible alcanzar lo que es dádiva infusa del Espíritu Santo) sino que esté de rodillas, mirando a su Dios con la fe » (ib.). Nos parece leer en estas

¹⁶ No pudiendo prolongarnos en la exposición del pensamiento falconiano, aconsejamos la lectura del trabajo *Fr. Juan Falconi de Bustamante, teólogo y asceta: 1596-1638*, obra del P. ELÍAS GÓMEZ O de M (Madrid 1956). También se repasarán con provecho las introducciones que van al principio de las ediciones citadas arriba (not. 13) y debidas al mismo autor. Sobre el punto concreto de la contemplación activa da una buena síntesis el P. JULIO FELIX DEL NIÑO JESÚS, OCD, en la recensión citada de *El Monte Carmelo* 69 (1961) 338-349.

páginas un estribillo de la *Subida del Monte Carmelo*. Estribillo que vamos a oír repetir a Molinos y a muchos « quietistas »

Mientras los intérpretes y discípulos de San Juan de la Cruz lograban definir bien los contornos y los límites de la contemplación activa y de la quietud pasiva, buen número de maestros espirituales, a la manera de Falconi, presentaban el progreso de la oración como un gradual desarrollo de la gracia divina, que aumentaba en proporción inversa a la actividad e iniciativa personal del alma. Avanzando en esta dirección se fueron borrando paulatinamente las fronteras entre lo conquistable por las fuerzas de la naturaleza, asistida de la gracia ordinaria, y lo debido exclusivamente a la graciosa donación de Dios.

Acaso sea ahí donde debemos localizar el terreno escurridizo de los quietistas, por lo menos de los bienintencionados. Recomendando con apasionamiento el interior camino, pretendieron poner al alma en total y absoluta pasividad. Al fin, esa pasividad era logro personal más que don divino

III - MOLINOS, « CAUDILLO » DEL QUIETISMO, Y SAN JUAN DE LA CRUZ

De dar fe a la *Vida* anónima e inédita de Molinos,¹⁷ éste, desde las primeras fechas de su estancia romana, y siendo director de la *Escuela de Cristo*, no quitaba de la boca los nombres de Gregorio López, el famoso « solitario de Indias », y de Juan Falconi. Es más, según la misma fuente, la *Carta a un religioso*, escrita por el mercedario en defensa de sus doctrinas, y dirigida —a lo que parece— a un carmelita descalzo, era algo así como el breviario espiritual de Molinos. Recomendaba su lectura y hasta se la imponía a sus discípulos, distribuyéndola en copias manuscritas. La enseñanza falconiana en torno a la contemplación es en esa obra idéntica a la propuesta en todas las suyas. Publicada únicamente en italiano, fue a parar al *Indice*, juntamente con los otros escritos vertidos al mismo idioma.¹⁸

¹⁷ Nos referimos a la *Vida del doctor D. Miguel de Molinos, aragonés, condenado en Roma por el sacrosanto y tremendo tribunal de la Inquisición*, conservada manuscrita en el fondo del Archivo de la Embajada de España ante la Santa Sede (Ms. E II 103, cf. f. 4-8).

¹⁸ Los tres escritos falconianos, *Cartilla para saber leer en Cristo*, *Carta a una hija espiritual* y *Carta a un religioso* fueron condenados por el Santo Oficio en su traducción italiana el 1 de abril de 1688. Detalles sobre su

Si es que el de Muniesa sentía predilección por la doctrina falconiana, no podía serle desconocida ni desagradable la sanjuanista. Además de coincidir con la de Falconi, éste se apelaba con frecuencia a ella. ¿Conocía los escritos del Doctor Místico sólo a través de Falconi de Bustamante?

Quien lee atentamente la *Guía espiritual* queda sorprendido por el inconfundible sabor sanjuanista de su léxico y de su doctrina. La impresión de un parentesco directo es inevitable. Sin embargo, el nombre de San Juan de la Cruz no aparece para nada en la galería de autoridades que Molinos trae para demostrar y justificar sus enseñanzas. Ello no impide que se parezcan, tanto y más que a las de Falconi, a las del Solitario de la Peñuela. ¿Cómo explicar esa afinidad innegable, por lo menos, a primera vista?

Se trata de algo tan manifiesto, que fue constatado tan pronto comenzó a correr en letras de molde la trágicamente célebre obra molinosiana. Viene a la mente, entre otros muchos, el caso ilustrativo del célebre arzobispo sevillano, Jaime Palafox y Cardona. Apenas llegó a manos del antiguo prelado de Palermo la *Guía espiritual*, la encontró excelente y merecedora de amplia difusión para bien de las almas. A la edición por él patrocinada antepuso aquella *Carta Pastoral* que tan amargos tragos iba a depararle. En ella «exhortaba a todos sus súbditos, particularmente a las monjas, que en todo y por todo se guíen y practiquen la doctrina de este libro de Miguel de Molinos», que lo escribió con asistencia de Dios. Libro y Carta Pastoral fueron a dar al Supremo de la Inquisición española, y antes de dictaminar nada, el mismo tribunal mandaba retirar al de Sevilla (16 de octubre 1685) todos los ejemplares.

Enterado del asunto, el celoso arzobispo escribió una instancia al Inquisidor General, recordándole que el libro del Doctor Molinos, «ejemplarísimo sacerdote español», había hecho grandes frutos espirituales, había alcanzado universal aceptación y había sido encomiado por los más expertos en materias místicas.

composición y su accidentada historia pueden hallarse en la citada monografía del P. Elías Gómez (cf not. 16).

Molinos cita solamente una vez en la *Guía* a Falconi (lib. 1, cap. 13, n. 87), pero la concordancia doctrinal en materia de contemplación es total. También aparece una sola vez el nombre del «venerable Gregorio López cuya vida —al decir de Molinos— «ra toda una continua oración y un continuo acto de contemplación y amor de Dios, tan puro y celestial que no daba parte jamás a los afectos y sensibles sentimientos» (lib. 1, cap. 17, n. 135).

Termina su alegato recordando al Supremo de la Inquisición « que las proposiciones, que parece tienen alguna dificultad, las explica el autor muy claramente en lo antecedente o subsecuente o en otros lugares del mismo libro, y todas (*sin excepción alguna*) las habrán visto en las obras divinas del Beato Fray Juan de la Cruz y de los demás doctores místicos ». ¹⁹

Palafox escribe libre de prejuicios y convencido de la identidad doctrinal entre la *Guía* y la *Subida del Monte Carmelo*. Una a una se equivalen las proposiciones de ambos autores, Molinos y San Juan de la Cruz. Pasan dos años, y el influente arzobispo cambia radicalmente de opinión. Molinos es un « pérfido, que, con malicia infernal, ha sabido ocultar sus errores y abominables torpezas », aparentando seguir las huellas de Santa Teresa y del Beato Padre Juan de la Cruz, « esos astros de primera magnitud, que en la noche oscura de la fe y en el día brillante de las luces infusas, expanden su claridad sobre los dos hemisferios de la teología mística ». Termina el mea culpa de su *Carta Pastoral*, de 20 de noviembre de 1687, declarando que en el ejercicio de la oración mental, deben seguirse las doctrinas tradicionales, considerando las verdades y misterios del Evangelio; para entrar en la vía o camino de la contemplación han de seguirse « las reglas dadas » por San Juan de la Cruz; éste es el maestro soberano.

No cabe dudar de que también ahora habla con sincero convencimiento ¿ Por qué primero tanta admiración hacia Molinos y ahora tanta aversión ? ¿ Por qué a distancia de dos años se ha roto la concordia e identidad doctrinal entre el Doctor de Muniesa y el de Fontiveros ? Muy sencillo; Roma, que pocos años antes había enaltecido los escritos del segundo y acababa de beatificarle, terminaba de condenar los del primero. ¿ Qué había de cierto sobre el paralelismo doctrinal ? Objectivamente la sentencia romana no podía alterarlo. Si existía antes de la bula *Caelestis pastor*, tenía que existir también después. ¿ Fue todo cuestión de errónea interpretación por parte de Palafox ? Desde luego, éste no llegó a ver la diferencia doctrinal por propia indagación exegética; la descubrió en fuerza de la condenación eclesiástica. ¿ A cuántos contemporáneos suyos les sucedió —o, por lo menos, les pudo suceder— otro tanto ? ¿ Movieron siempre

¹⁹ Véase el texto copiado en J. ELLACURIA, *Reacción española ...* p. 66. Allí y en DUDON, *ob. cit.*, p. 233-237, otros detalles sobre el clamoroso proceso de Palafox.

torcidas intenciones e inconfesables propósitos a quienes acusaban de molinosista la doctrina de San Juan de la Cruz, o existía algún fundamento, siquiera fuese de simple analogía? Dejemos contestar serenamente a los mismos textos.

Suponiendo al lector dueño de las tesis capitales del sanjuanismo, presentamos una apretada síntesis de la *Guía espiritual*, tenida por código fundamental del quietismo. Sin la fatiga de leer largas series de textos paralelos podrá luego responder cada uno por su cuenta a las interrogaciones que dejamos abiertas.²⁰

Ni el *Breve tratado de la comunión cotidiana*, publicado el mismo año que la *Guía*, ni las *Cartas a un caballero español* (Roma, 1676), ni tampoco el menguado epistolario llegado hasta nosotros²¹ ofrecen elementos de interés primordial con relación al tema aquí estudiado. Son textos ilustrativos y complementarios. Muy diverso es el caso de la cuidada *Defensa de la contemplación*, aún no esudiada ni publicada. Es inseparable de la *Guía espiritual*. Pese a los últimos hallazgos de la investigación, no parece que el texto de esta obra capital quede desvarolizado como base de estudios científicamente ponderados.²² Así nos lo

²⁰ Preferimos este método por no alargar desmedidamente el análisis comparativo, y porque el lector hallará en este mismo volumen el punto preciso de referencia con la doctrina sanjuanista sobre la contemplación. Síntesis fugaces de la *Guía*, en las obras citadas de Dudon y de Ellacuría; por seguir un orden prevalentemente externo resultan insuficientes para una confrontación doctrinal.

²¹ Quedan todavía bastantes misterios no esclarecidos sobre el opúsculo *Cartas a un caballero español desengañado para animarle a tener oración mental, dándole modo para ejercitarla* (Roma, 1676); pero no es éste lugar propicio para eruditas investigaciones sobre el particular. En torno a la correspondencia epistolar de Molinos se han barajado cifras astronómicas: de 12.000 a 20.000 cartas. Lo cierto es que el moderno editor del epistolario, MARTIN ROBLES, apenas si ha logrado reunir un centenar. Claro, que los historiadores fáciles dan como seguro que los guardianes de la fe se las arreglaron para secuestra, ¡una a una tantas cartas!...

²² El único trabajo textual de interés es el publicado por J. IGNACIO TELLECHEA IDIGORAS, *Dos originales manuscritos de la «Guía Espiritual», de Molinos; notas para una edición crítica*, en *Anthologia Anua* 8 (1960) 395-512. Presenta el autor un manuscrito desconocido de la *Guía espiritual*, que, según sus cálculos, resulta ser «el ejemplar original que sirvió al impresor romano» (p. 497). Comparado con el ms. Vaticano Latino 8593, dado a conocer anteriormente por Dudon y tenido en parte como autógrafo del mismo Molinos, se comprueba la existencia de una doble redacción del famoso libro. Cree Tellechea que Dudon, aunque tuvo en sus manos el último de los manuscritos mencionados, «no advirtió probablemente la importancia del mismo, quizá por la perfecta correspondencia de las primeras páginas con la edición

persuade el examen personal de los documentos originales últimamente aparecidos.

Leído y releído con meticulosa atención el libro, nos vemos obligados a rechazar dos juicios autorizados respecto a su estructuración: el de Dudon y el de Entrambasaguas. Al escritor francés le parece caótico, sin la típica lógica latina, desconcertante tanto en la distribución de los capítulos como en el desarrollo interno de los mismos. Para él, lo que Molinos no consigue con la secuencia de un plan riguroso, lo obtiene por la insistencia y la efusión oratoria. Todo se reduce a « tendencias fuertes » y a pocas ideas maestras continuamente repetidas. Además, Molinos no duda, no vacila nunca; sus afirmaciones son categóricas cuando procede como disertador. Las exclamaciones de su lirismo arrastran por el mismo camino que los fríos aforismos de la razón. Ese camino es el de la *oración* y del *abandono quietista*. Estas tres palabras son toda su espiritualidad; a eso reduce la perfección cristiana.

En la valoración literaria y doctrinal de la *Guía* es donde el profesor español de la Central se aparta de su « dictador » francés. Piensa que « la ideología de Miguel de Molinos, como la de todos los que sólo derivan hacia un fin único y por un solo cauce, muestra cohesión y unidad completas. En puridad —sigue escribiendo el ilustre crítico de Lope de Vega— su ideario no es sino una doctrina a la que él mismo se somete. Ni hay en sus pensamientos contradicciones, ni fructifica con la reflexión. Un solo pensamiento, mejor dicho, es el ideario de Molinos: la salvación del alma. El resto son los distintos aspectos, las etapas mentales por las que llega a esta conclusión. Y al margen, es

impresa » (p. 497). A decir verdad, el historiador francés advirtió perfectamente las diferencias delatadas en este trabajo, y sentó además la realidad de dos redacciones, representadas una por la edición del 1675 y otra por el mentado manuscrito. Aunque falto de los nuevos elementos de juicio aportados por el reciente descubrimiento, dió incluso como primitiva la redacción del ms. 8593 (cf. p. 42-43 de su libro). Dejaba a otros más sagaces el mérito de aclarar definitivamente el asunto. Esto es lo que en realidad ha hecho —casi sin darse cuenta— la presentación del nuevo manuscrito Vaticano. Si de algo valiera nuestro aliento en pro de la edición crítica auspçada por el ilustre investigador español, lo tiene sincero y sin reservas, pese a nuestro convencimiento de que el « beneficio aportado » por tal edición, y a base de la documentación hoy conocida, no esclarecería ni histórica ni doctrinalmente el episodio quietista, como se ha dicho. No es en las retocadas manipulaciones de la *Guía* donde hay que ir a buscar inmediatamente ascendentes quietistas ni profundas raíces de antagonismos doctrinales respecto a la espiritualidad carmelitana. Las verdaderas fuentes son otras.

raro hallar opiniones o juicios sobre temas que no conduzcan o deriven de la idea medular de su obra». ²³

Ambos historiadores ejercitan mejor la literatura que la comprensión valorativa de la trágica obra molinosiana. La idea dominante en ella es, sin duda, subyugante y centralizadora, pero no se llama « salvación », sino « camino interior para la perfección ». Si la disposición externa de las partes y elementos es susceptible de mejor orden lógico y didáctico, también es cierto que el desarrollo interno del pensamiento discurre con magnífica y progresiva secuencia. Cuando sufre interferencias o irregularidades vuelve pronto a engarzar el hilo sutil que lo sustenta y lo preside todo. Si aparece como conjunto parcial de la temática espiritual, no hace otra cosa que mantenerse en los límites intencionalmente prefijados. Estaba fuera de su intención una suma de espiritualidad. Basta leer sin prejuicios las explícitas declaraciones proemiales. El mantenerse fiel al diseño preconcebido, lejos de ser un defecto, resulta una virtud encomiable.

Tenemos pruebas más que suficientes para documentar el reposado, lento, metuculoso laborio redaccional; todo menos improvisación o falta de reflexión. El tono expositivo es de extraordinaria sobriedad; ejemplo más bien único que raro por aquellas calendas de pleamar barroca. Sin ceder al prurito de esquematismos complicados, comienza proponiendo la noción exacta y las divisiones fundamentales de cada nuevo argumento. Lo restante de los capítulos está reservado para la prueba de autoridad o las encendidas exclamaciones parenéticas. Todo ello en frases sentenciosas, en períodos cortos, sin digresiones inoportunas. Un vademecum donde no se tropieza ni con una sola frase oscura: esto es la *Guía espiritual*.

La ordenación material de sus elementos es como sigue: se abre con una declaración *al que leyere*; en ella explica el autor, en términos precisos; a) lo difícil que es tratar de cosas místicas, por no ser fruto de ciencia sino de experiencia; b) a quién se dirige la doctrina expuesta; c) el tema fundamental de la obra, y d) los principales criterios seguidos en su redacción.

A continuación añade un *proemio*, relativamente largo, (p. 82-91) dispuesto en dos *advertencias* con sendos epígrafes, a saber: I) « De dos modos se puede ir a Dios: el primero, por meditación y discurso; el segundo, por pura fe y contemplación »; II) « En qué se diferencia la meditación de la contemplación ». Estas

²³ DUDON, *ob. cit.* p. 40 J. DE ENTRAMBASAGUAS, *ed. cit.*, p. 39.

páginas proemiales reúnen en la mente de Molinos principios y nociones necesarias para la inteligencia de su obra, y, a la vez, sintetizan lo más sustancial de la misma.

El cuerpo de la *Guía* comprende tres partes o libros, escalonados en este orden y según estos significativos epígrafes: 1. - « De las tinieblas, sequedades y tentaciones con que Dios purga a las almas, y del recogimiento interior o contemplación adquirida » (son 17 capítulos); 2. - « Del padre espiritual y su obediencia, del celo indiscreto y de las penitencias interiores y exteriores » (18 capítulos); 3. - « De las espirituales materias con que Dios purga a las almas, de la contemplación infusa y pasiva, de la resignación perfecta, humildad interna, divina sabiduría, verdadera aniquilación e interior paz » (22 capítulos). Por lo regular estos rótulos responden fielmente al contenido, al menos en líneas generales. Con este esquema a la vista, el lector podrá seguir más cómodamente el desarrollo doctrinal que le ofrecemos a continuación. Iremos apuntando al mismo tiempo las afinidades y contrastes más destacados respecto al sanjuanismo.

1. Aclaraciones preliminares

a) La ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia; no entra en el alma « por los oídos, ni por la continua lección de los libros, sino por liberal infusión del Divino Espíritu »; no es ciencia teórica, sino práctica. Quien no tenga la debida experiencia condenará este libro; señal entonces que no ha visto a San Dionisio, San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura y otros muchos santos y doctores aprobados por la Iglesia » (*Al que leyere*, p. 78-79).

b) « La doctrina de este libro *no instruye a todo género de personas sino solamente a aquellas que tienen bien mortificados los sentidos y pasiones* ». ²⁴ El verdadero intento de Moli-

²⁴ Y continúa diciendo Molinos: « Y que están ya aprovechados y encaminados en la oración, y llamados de Dios al interior camino, a los cuales alienta y guía, quitándoles los impedimentos, que embarazan el paso a la perfecta contemplación » (*Al que leyere*, p. 80 de la edición citada). En adelante las alegaciones, tanto en el texto cuanto en las notas, señalarán el libro, el capítulo correspondiente y el número marginal; cuando la precisión lo exija añadiremos también la página. Los subrayados son nuestros.

Debe tenerse muy en cuenta esta advertencia preliminar para no atribuir al autor propósitos ajenos a su voluntad. Compárese con la declaración que cierra el prólogo de la *Subida del Monte Carmelo* (cf. n. 9).

nos es enseñar el « interior camino » que lleva a la contemplación, y que no es para todas las almas. Sus declaraciones no pueden ser más explícitas y terminantes. Dos son las cosas que excluye positivamente, y otras dos las que intenta. Queda fuera de su plan « *tratar de la contemplación y de su defensa* » (p. 80), y *asegurar el interior camino* (p. 81). Pretende, como « primer blanco », *desembarazar* el camino interior a las almas que a él han sido llamadas, quitando de medio « inclinaciones, afectos y apegos, que totalmente las impiden el paso y el camino de la perfecta contemplación » (p. 81). Segundo objetivo es « instruir a los directores para que no estorben el curso a las almas llamadas por estas secretas sendas a la interior paz y suma felicidad » (ibid.). En línea de principio, Molinos se ha mantenido bastante fiel a los propósitos enunciados. Solamente los capítulos finales de la obra parecen pugnar contra la intención de no ocuparse directamente de la contemplación. A grandes rasgos el libro primero responde al objetivo primordial, mientras el segundo se consagra por entero al tema de la dirección espiritual, correspondiente al argumento secundario.

Sin estirar demasiado analogías, ni sacar conclusiones forzadas, podemos destacar manifiestas resonancias de los prólogos sanjuanistas. La existencia, condición y necesidad del « camino de la noche oscura de la purgación espiritual » y la conducta de los directores espirituales con las almas llamadas por él, son los dos motivos dominantes del largo prólogo de la *Subida*. La *senda del Monte* es ya de almas adelantadas en la oración, de las que « están bien desnudas de las cosas temporales de este siglo »; son las que entenderán mejor la « doctrina de la desnudez espiritual » (n. 9); ni más ni menos que las « llamadas al interior camino » de que habla Molinos en las primeras páginas de su escrito. Estamos bien lejos de sospechar influencia directa de San Juan de la Cruz en estos primeros renglones, sólo queremos llamar la atención sobre la indudable afinidad de la temática doctrinal entre las primeras páginas de la *Subida* y de la *Guía*.

Con ser mayor todavía en lo que se refiere a la naturaleza de la « teología mística », ²⁵ lo común y tradicional de las afirmaciones veda arbitrarias aproximaciones entre ambos maestros.

²⁵ Pueden verse, entre otros lugares, los siguientes textos sanjuanistas: *Subida* 2, 8, 6; *Noche* 2, 5, 1; *ib.* 2, 17, 2 y 6; *Cántico* B 27, 5 y 39, 12, además del prólogo.

c) Por lo que se refiere a sus criterios literarios y expositivos, Molinos siente necesidad de aclarar un par de puntos: ha buscado, en primer lugar, un estilo « devoto, casto y provechoso, sin exornación de pulidas frases, sin ostentación de elocuencia ni sutilezas teológicas. Sólo he atendido a enseñar la verdad desnuda con humildad, sencillez y claridad » (p. 80). Como segunda aclaración testifica que la « experiencia de largos años » en conducir a « muchas almas » por el camino interior le ha enseñado la necesidad de allanárselo a las llamadas a él. Junto a su experiencia citará —« aunque poco— alguna autoridad de autor práctico y experimentado para que se entienda que no es singular y rara la doctrina que aquí se enseña ». ²⁶

2. Nociones previas a la inteligencia del libro

Se compendian en las dos advertencias del proemio. En primer lugar, ha de saberse que « dos modos hay para ir a Dios: uno 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*. Es el primero de principiantes; el segundo, de aprovechados; el primero es sensible y material; el segundo es más desnudo, puro e interior » (*proem.*, p. 82).

El segundo prenotando esclarece la diferencia existente entre la meditación y la contemplación, determinando las formas más importantes de ésta. Oración —según San Juan Damasceno, explícitamente citado— es un amigable trato del alma con Dios, y « se divide en meditación y contemplación ». Si el entendimiento se entretiene en considerar los misterios de la fe, discurriendo

²⁶ No puede decirse que Molinos peque por erudición indigesta, como tantos de sus contemporáneos. Es bastante parco en la alegación de autoridades, fuera de la *Defensa de la contemplación* donde por necesidad se ve obligado a multiplicarlas. Si nos atenemos a las explícitas declaraciones de ambos, existe notable distancia entre los criterios basilares de San Juan de la Cruz y de Molinos. El primero confiesa que no se fía ni de la propia ni de la ajena experiencia; únicamente se aprovecha de ellas; su primer recurso es la Sagrada Escritura y la ciencia teológica. (cf. prólogos de *Subida, Cántico y Llama*).

Para el segundo la experiencia de director es el primer recurso, según acabamos de leer. Claro está que no debe supervalorarse el alcance de estas declaraciones, un tanto protocolarias, incluso en el Doctor Místico; más que a los propósitos hay que atenernos a los hechos concretos.

sobre ellos para mover los afectos de la voluntad, se ejercita la meditación, que consiste en « este discurso y piadoso afecto ». « Cuando ya el alma conoce la verdad, sea por el hábito que ha adquirido con los discursos o porque el Señor le ha dado particular luz », y se está mirando con quietud y silencio la verdad, sin consideraciones ni discursos, « esto se llama propiamente oración de fe, de quietud, recogimiento interior o contemplación » (p. 85-86).

Dos son también las « maneras de contemplación: una imperfecta, activa y adquirida; otra infusa y pasiva » (p. 88). Mientras no especifica explícitamente, Molinos dice referirse siempre a la primera. Se puede alcanzar « con nuestra diligencia, ayudados de la divina gracia, recogiendo las potencias y sentidos, preparándonos para todo lo que Dios quisiere » (ibid.) En cambio —asegura interpretando a Santo Tomás— « no está en mano del hombre aplicarse a la contemplación infusa ».

Con los textos y datos hasta aquí reunidos, habrá comprobado el lector, cómo Molinos está en la línea que, arrancando de los grandes maestros de la escuela carmelitana, reduce a una sola especie de contemplación activa las modalidades de la afectiva, de recogimiento, de pura fe, de atención general amorosa, de silencio y de recogimiento activo. Exactamente como hiciera también Falconi.

El contenido doctrinal de estos principios basilares es tan ortodoxo cuanto tradicional. Las expresiones tienen marcado sabor sanjuanista, pero el mismo acento de universalidad, que habían conseguido en los días de Molinos, impide distinguirlas con etiqueta exclusiva del Doctor Místico. Cuando lo sanjuanista va adquiriendo inconfundibles contornos, es cuando se detiene uno a repasar las páginas en que Molinos trata de explicar y justificar los asertos fundamentales que acabamos de resumir. En realidad, todo el libro no es otra cosa que ampliación de la síntesis aquí propuesta. Merece la pena detenernos unos instantes.

Al releer, en la primera advertencia, el proceso espiritual y psicológico que de la meditación lleva al camino de la pura fe, nos parece tener ante los ojos las páginas centrales de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*. Fórmulas y conceptos superan los límites de la semejanza para convertirse en idénticos. En la obra de Molinos se suceden en este orden conceptual:

— Fuera de casos extraordinarios, en que Dios introduce inmediatamente al alma « por el camino de la fe », suele darse en la vida espiritual un período, identificado con el de principian-

tes, en que se ejercita el entendimiento en ir de « criatura en criatura y de noticia en noticia » para llegar a Dios.

— Cuando el alma ya ha adquirido « la noticia que le pueden dar las meditaciones e imágenes corporales de las criaturas », Dios la saca de ese estado, « privándola del discurso, dejándola en la divina tiniebla para que camine por el camino derecho y fe pura » (p. 83, nn. 2-3). El primer modo de ir a Dios es « sensible y material », éste « interior y espiritual », por « una simple y oscura noticia de fe ».

— Llegada el alma a este estado, debe entregarse en las manos de Dios, « dejándose atrás todo su entender », sin intentar volver « a sus modos de ver y entender » (p. 83). Una vez que « se le ha quitado el discurso, debe no violentarse ni buscar por fuera noticia más clara o particular », sino « con probreza de espíritu y vacío de todo lo que su apetito natural le pide », debe estar « quieta, firme y constante, dejando obrar al Señor », que está « obrando en ella la ciencia verdadera » (p. 84, n. 5).

— Aunque se diga que está ociosa, sin amar la voluntad ni entender el entendimiento, carece de fundamento. No conoce distintamente por discursos e imágenes, pero entiende y conoce por « la fe oscura, general y confusa », que engendra un amor tanto más propio de Dios, cuanto más desnudo está de criatura (ibid. nn. 6-8).

— Son muchas las almas « que han llegado y llegan a esta puerta; pero pocas las que han pasado y pasan *por falta de experimentada guía*; y las que tienen y han tenido, por no ajustarse con verdadero y total rendimiento » (ibid., n. 5).

Nada tan sencillo como ir demostrando punto por punto que nos hallamos ante un traslado fidelísimo del pensamiento y de la fraseología inconfundible del Doctor Místico. Si los límites restringidos del presente estudio lo consintieran, podríamos carrear, en columnas paralelas, multitud de textos para que se viera más patente la sintonía de léxico y pensamiento.²⁷

La impresión de hallarnos no ante casuales coincidencias, sino ante derivaciones directas, se afianza con la lectura de la segunda advertencia preliminar, donde Molinos vuelve a insistir sobre la actitud que debe adoptar el alma llegada al puerto de « navegación », que es el reposo de la contemplación. Para él,

²⁷ Recomendamos en particular la comparación textual de los lugares citados en el texto con *Subida* 2, caps. 12-15 y *Noche* 1, caps. 8-10. Muy sugestiva también la confrontación del prólogo de la *Subida*.

ésta tiene razón de término, exactamente lo mismo que para San Juan de la Cruz. Compárense estos textos, leyendo con atención el contexto que los rodea en sus respectivas obras:

« 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 ofrecen, quitando 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 fruto ».

(*Guía*, proemio, advertencia II, n. 12, p. 86-87).

« Porque cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares, porque se pone ella más en un acto general y puro, y así cesan de obrar las potencias que caminaban para aquello donde el alma llegó; así como cesan y paran los pies acabando su jornada, porque si todo fuese andar, nunca habría llegar; y si todo fuese medios, ¿ dónde o cuándo se gozarían los fines y término?.. »

A estos tales se les debe de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por otra obra de ella; pues aquí, como decimos, descansan las potencias, y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas... »

(*Subida*, 2, 12, nn. 6 y 7).

No se piense en textos arrancados de su trabazón doctrinal y enfrentados arbitrariamente. Se trata de frases rodeadas en ambas obras de pensamientos de idéntica significación. Están sumergidas en un mismo contexto, como podrá constatar el lector interesado en leer los capítulos correspondientes.

A seguido, Molinos quiere dejar asentado que este interior recogimiento es la contemplación adquirida. En prueba de ello se apela a diversas autoridades —Antonio Rojas, Nicolás Arnaya, SJ, San Bernardo— insistiendo particularmente en la de Santo Tomás, a base del texto de la *Suma* 2-2, 182, 2, que, en su sentir, contiene « palabras verdaderamente claras para cerrar la boca a los que condenan la adquirida contemplación ». ²⁸ « No se puede

²⁸ Molinos copia así el citado texto tomista: « Quanto homo animam suam, vel alterius propinquius [la edición dice erróneamente « propinquus »] Deo conjungit, tanto sacrificium est Deo magis acceptum, unde magis ac-

decir —agrega Molinos— 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 » (ibid.).

Creyendo interpretar fielmente el pensamiento tomista, el autor aprovecha la ocasión para volver sobre un punto que lleva clavado como obsesión en la mente. Es verdad que, con la ayuda de Dios, « podemos introducirnos a la contemplación adquirida », pero nadie ha de atreverse a pasar del estado de meditación, sin consejo « del experimentado director ». En su falta, podrá el alma guiarse por « la luz de algún libro que trate de estas materias ». « Pero aunque se asegurara por la luz del libro a dejar la meditación por la quietud de la contemplación, siempre le quedará un ardiente deseo de ser más perfectamente instruída » (ibid. n. 22).

Con el fin de adoctrinarla en este punto —prosigue Molinos— « quiero darle las señales por donde conocerá esta vocación a la contemplación ». Las líneas que siguen son reveladoras de la habilidad con que el de Muniesa maneja sus fuentes, despistando a veces al lector. Quien se fija en la apariencia externa de los textos alegados, puede pensar que aquí Molinos no hace otra cosa que glosar a Santa Teresa. En el fondo, lo que hace es resumir hábilmente a San Juan de la Cruz —sin confesarlo, naturalmente— pero acreditando la que propone como doctrina suya con el testimonio cualificado de la Doctora Mística.

Desglogando la agrupación sanjuanista y acoplando frases explicativas de la *Subida* y de la *Noche*, Molinos establece cinco señales para sancionar la « vocación a la contemplación ». Son las siguientes:

— « La primera y principal es no poder meditar, y si se 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 falta de preparación » (p. 89, n. 23).²⁹

— La segunda, « que aunque le falta la devoción sensible busca la soledad y huye la conversación ».

ceptum est Deo, quod aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi, quam actioni ». Se lee el texto en la respuesta ad 3um. Como se ve, Molinos estira considerablemente el alcance de las expresiones del Angélico. No es ésta la única ocasión.

²⁹ Responde a la primera de *Subida* 2, 15, 2 y a la tercera de *Noche* 1, 9, 8. Tanto aquí, como en las siguientes, Molinos resume en el mismo formulario de la señal las razones y explicaciones que San Juan de la Cruz añade a seguido.

— La tercera, « que la lección de los espirituales libros le suele dar fastidio, porque no le hablan de la interior suavidad ».

— La cuarta, « que, si bien está privada del discurso, con todo eso se halla con propósito firme de perseverar en la oración ».

— La quinta, grande conocimiento y confusión de sí misma, « aborreciendo la culpa y haciendo de Dios más alta estima ».³⁰

Bien se ve que las dos últimas tienen poco valor discriminatorio, y no son más que consecuencia de las primeras. Efectos, diría San Juan de la Cruz, de la progresiva interiorización hacia el centro del alma, donde mora Dios. No cabe duda, también en este punto crucial Molinos se mantiene en perfecta línea sanjuanista. Cuatro hipótesis puedan formularse: coincidencia fortuita, común dependencia de lo tradicional, dependencia indirecta y mediata, dependencia directa.

La primera queda descartada por la misma concordancia verbal; la segunda carece de fundamentos textuales. Puede concederse cierta probabilidad a la tercera por el hecho de que Molinos conocía los escritos de Falconi. Este consagra al tema todo el capítulo IV de su *Camino derecho para el cielo* y varios de la *Segunda Cartilla para leer en Cristo*. Ahora bien, el mercedario no hace otra cosa que seguir la doctrina de los autores espirituales que « más particularmente » han explicado este punto. El primero —según él— en profundidad y extensión es San Juan de la Cruz; por eso copia al pie de la letra, y como suprema autoridad, el capítulo trece de la *Subida* (lib. II). Los otros maestros citados siguen este orden: Taulero, que « enseña las mismas señales », Santa Teresa y el P. Baltasar Alvarez. De todos ellos Molinos no recuerda explícitamente más que a la Santa de Avila. Lo hace copiando exactamente el mismo texto alegado por Falconi (*Moradas* VI, cap. 7, n. 7).

Si Molinos aprendió tal texto y tal doctrina en el venerable fiñanés, no pudo ignorar la autoridad del Doctor Místico. En última instancia poco importa que leyese ese capítulo en la obra original o en la de Falconi. Queda en pie la dependencia, y nada cambia con que ésta sea directa o indirecta. La consonancia en todos los demás puntos capitales de la *Guía* y las citas explíci-

³⁰ La correspondencia a la segunda y tercera del Doctor Místico (*Subida*, 213, 4; *Noche* 1, 6, 6 y 1, 10, 4) se da en la segunda y en la cuarta de Molinos. Es claro que éste ha buscado fórmulas literariamente un tanto diversas para que no apareciera tan claro el plagio.

tas de la *Dfensa de la Contemplación* patentizan, sin duda posible, que Molinos conocía y frecuentaba los escritos de San Juan de la Cruz. Es más, en ellos halló las ideas basilares de toda su doctrina, de esa doctrina ceñida por entero a enseñar prácticamente la técnica del interior recogimiento. A lo largo de la obra no hace otra cosa que volver una y otra vez sobre estas ideas fundamentales, sintetizadas en las páginas introductorias. Antes de recorrerla sumariamente, será oportuno señalar, junto a las coincidencias apuntadas, algunas diferencias respecto al genuino pensamiento sanjuanista. Diferencias que se refieren no a la sustancia misma de la doctrina, sino a su matización, pero que son sintomáticas.

— La teoría de la noticia confusa, general y amorosa en San Juan de la Cruz aparece ampliamente documentada en su fundamentación teológica y en su mecanismo psicológico. En Molinos se presenta esquemáticamente, como si se tratase de un prontuario de magisterio espiritual.

—Mientras el Doctor Místico se esfuerza en demostrar el sentido progresivo y dinámico de la contemplación inicial, destacando a la vez el entrecruzarse de la actividad y pasividad a medida que va afianzándose como estado y hábito, Molinos la presenta como un término logrado, sin manifiesta evolución.

— Aunque reconoce San Juan de la Cruz « que a los principios » se trata de un estado o de un modo tan « delgado y sutil » de contemplación que « casi no se echa de ver esta noticia amorosa », no llega a identificarla explícitamente ni con la contemplación adquirida ni con la infusa. Molinos interpreta el pensamiento del Santo en el mismo sentido que sus discípulos, y considera esos principios del interior recogimiento como típicos fenómenos de contemplación adquirida.

—Ampliando en cierto sentido la problemática sanjuanista, Molinos tienta una solución de equilibrio respecto al espinoso asunto de la incidencia de la Humanidad de Cristo en la contemplación. Lo toca de refilón en estas páginas preliminares (p. 86, n. 11), y lo aborda de intento al final del libro primero, todo él dedicado a explicar, con machacona repetición de ideas, el único tema basilar del recogimiento interior. Bastará ordenar el sumario de sus enunciados principales para que el lector se adueñe de su contenido y compruebe su proximidad doctrinal a la *Subida del Monte Carmelo*.

3. *El recogimiento interior de la contemplación* (= libro I)

A semejanza de San Juan de la Cruz, Miguel Molinos sigue un método indirecto para enseñar la senda del « interior recogimiento ». En líneas generales coinciden el plan de la *Subida* y el de la *Guía*. Antes de aclarar la naturaleza de la quietud espiritual, y antes de practicarla, el alma debe conocer y vencer los obstáculos que la esperan en el camino. Esos impedimentos, para ambos autores, no son otra cosa que pruebas o purificaciones. El Solitario de la Peñuela las especifica y analiza una a una con extraordinaria penetración; el Doctor de Muniesa las reduce a pocas categorías, sin detenerse a explicar sus causas y razones. Ante la llamativa coincidencia de léxico, resulta desconcertante una omisión, que en la pluma de Molinos, tiene todas las apariencias de ser intencionada: evita sistemáticamente la expresión de « noche oscura », compendio y cifra de la senda purificadora sanjuanista. ¿ Por qué razón Molinos acepta el contenido y rechaza la expresión ? Si, como damos por cierto, conocía la *Subida*, el hábil truco de transmutar su fraseología típica, sería uno de los indicios más seguros del empeño en ocultar el sello sanjuanista de sus enseñanzas.^{30bis}

A) *Exigencias y obstáculos*. Primer requisito exigido imperiosamente para que Dios (que está como en su reino y morada, en el centro del alma) descanse y se haga sentir, es el de « pacificar siempre el corazón en cualquier inquietud, tentación y tribulación » (cap. I, p. 92-93).³¹ No hay medio más apto y eficaz para conseguir la paz íntima que « la oración y recogimiento amoroso en la divina presencia » (n. 4).

Según el común sentir de « todos los santos » y « de todos los maestros místicos » —razona Molinos— « no puede el alma llegar a la perfección y unión con Dios por medio de la meditación y del discurso » (cap. 3, n. 17, p. 97). Es necesaria la obra

^{30bis} Sólo una vez usa incidentalmente la expresión « noche oscura ». Se halla en el lib. II, cap. 11, n. 81, p. 161; cuando nadie la podía esperar.

³¹ Es uno de los pensamientos más insistentes en la *Guía* ese de que Dios mora en el íntimo centro y fondo del alma, por tanto no hay necesidad de ir a buscarle fuera. En ocasiones parece que el lector tiene delante las bellas páginas del *Cántico espiritual*, donde San Juan de la Cruz recalca esta verdad fundamental (cf. estrofa 1, nn. 3-9 y passim.). También recurre con frecuencia en Molinos la idea de que Dios es incomprensible e inaccesible por medio de las criaturas, idea que San Juan de la Cruz recuerda aquí y en otros lugares, tomándola, sin duda, de la misma fuente que el de Muniesa, del Pseudo Areopagita.

de la contemplación. Con la primera sólo se llega a « comenzar el camino espiritual »; con la segunda se consuma. Es uno de los puntos que intenta probar con mayor número de autoridades: Pseudo-Buenaventura, S. Agustín, Santo Tomás, San Buenaventura, S. Teresa.

Por regla general a todas las almas, « a quienes el Señor llama al camino interior », las llena de confusión y dudas al faltarles el « discurso en la oración » (cap. 2, n. 6, p. 94). Sienten entonces desamparo; que no son aptas para la oración; que pierden el tiempo; que Dios no las ayuda. Es la prueba de Dios que quiere llevar al alma « por tinieblas y sequedades ». Si en semejante trance no dan con un « padre espiritual experimentado en el camino místico » (advírtase la expresión reiterada de Molinos) les crecerá la pena y la confusión. Y con un acento dolorido, que remeda bien de cerca textos conocidísimos del Doctor Místico, el famoso director romano se lamenta de « ¡ las infinitas almas, que desde que comienzan hasta que acaban la vida, se emplean en mera meditación, haciéndose violencia para discurrir, aunque Dios las prive del discurso, para pasarlas a otro estado de oración más perfecta ! ». ³²

La táctica a seguir se compendia en las siguientes afirmaciones normativas:

- Aunque el alma se vea privada del discurso, debe perseverar en la oración sin afligirse (nn. 6, 16).
- No debe volver atrás, porque allí está su mayor felicidad (n. 8).
- No sólo es esta oración la más fácil, sino también la más segura,

³² Compárese el capítulo 3 (p. 97 ss) con el prólogo de la *Subida* y con el capítulo 12 de su libro segundo, entre otros muchos paralelismos fáciles de apuntar. Es cierto que Molinos nunca llega a establecer con tanta precisión como San Juan de la Cruz la separación entre purgación-noche activa y purgación-noche pasiva, pero se mueve continuamente dentro de la ideología y del vocabulario sanjuanistas. Recomendamos encarecidamente la lectura reposada de los capítulos 7-8 del libro primero y 4-6 del tercero.

Al de Muniesa se le escapan indicios delatores de su fuente tan inconfundibles como estos: San Juan de la Cruz diría que la terrible noche purgativa es un favor divino con que Dios cura y limpia al alma « con esta fuerte lejía y amarga purga » (*Noche 2*, 13, 11). Molinos asegura que a las almas a quienes quiere colmar de gracias y llevar por el camino místico, Dios « las mete en la lejía fuerte de tribulaciones y amarguras » (3, cap. 4, n. 29, p. 188). El Doctor místico compara tales angustias a las pasadas por « Jonás en el vientre de aquella marina bestia » (*Noche 2*, 6, 1) y Molinos acomoda la misma comparación (1, cap. 8, n. 50, p. 109).

por estar libre de engaños, discursos y operaciones particulares (n. 9).

— Aunque le parezca al alma que no hace nada y que está ociosa, estando muda y resignada, el fruto es infinito (n. 14).

— Tal estado de cosas es a la vez gran martirio y « no pequeño don de Dios », ya que al carecer de gustos sensibles, tiene que caminar « con sólo la santa fe por las caliginosas y desiertas sendas de la perfección » (n. 24).

A estas ideas se reduce cuanto Molinos propone de mil formas y maneras en los tres primeros capítulos de la *Guía*. El genuino sanjuanismo de tales enseñanzas es bien patente. Sin mucha fatiga podrían alinearse interminables series de textos paralelos. No sería exagerado hablar de correspondencia párrafo por párrafo; tan clara y patente es la afinidad de pensamiento y de léxico.

En los capítulos centrales del libro (del IV al X) estudia el comportamiento del alma iniciada en la contemplación ante las diversas formas de pruebas y tentaciones opuestas al interior camino. Punto de partida para todo el razonamiento molinosiano son estas premisas:

— Hay dos maneras de oración: « una tierna, regalada, amorosa llena de sentimientos; otra oscura, seca, desolada, tentada y tenebrosa. La primera es de principiantes, la segunda de aprovechados y que caminan a ser perfectos ». En la primera se les trata como a niños, en la segunda comienza Dios a tratarles como a fuertes (cap. 4, n. 25, p. 100).

— El camino de la primera oración, puede llamarse « animal » y de devoción sensible. El de la segunda « espiritual », y de hombres que en lugar de la dulzura sensible, pelean y batallan « contra las propias pasiones para conquistar y alcanzar la perfección, que es empleo propio de hombres » (ibid. n. 26).

— Dos son también las formas de devoción: una esencial y verdadera, otra accidental y sensible. En su definición sigue a Santo Tomás (2-2, 82, 1) y a Suárez (*De religione* II, 5. n. 16).

— Es un engaño pensar que cuando se gustan sensiblemente los favores de Dios, entonces hay verdadera y sustancial devoción. Suele ser un consuelo de la naturaleza que más impide la perfección que la ayuda. Si es don divino, se concede al alma no cuando está ya fuerte y experimentada, sino cuando es frágil y poco adelantada (cap. 5, nn. 33-35).

— « Para que el alma llegue a la suprema paz interior, es necesario que Dios la purgue a su modo, porque no bastan los ejercicios y mortificaciones que ella puede tomar por su mano » (cap. 7, epígrafe).

Habría que copiar integralmente los dos capítulos consagrados (7-8) a justificar la necesidad de esa « purgación », enunciada en el último punto, para hacerse idea exacta del alcance y de las dimensiones del sanjuanismo molinosiano. Posiblemente en este lugar debemos colocar el centro neurálgico de un contacto secreto y celosamente camuflado. El lector que sienta la curiosidad de una inesperada sorpresa puede comparar estas páginas con los primeros capítulos de la *Subida del Monte Carmelo* y de la *Noche oscura*. Podrá dudarse de la fortuna con que Molinos ha adaptado a su intento la teoría de la « noche » purgativa de la *Subida*, pero resulta clara su ascendencia sanjuanista. Le traicionan hasta las frases, como más adelante, al acoplar la « noche pasiva » en el libro tercero (cap. 4-7).

Asentados principios tan claros y tradicionales, Molinos insiste con implacable constancia en conclusiones fácilmente reducibles a una verdad de capital importancia en su sistema: perseverancia y resignación ante cualquier prueba o dificultad. Por tanto:

— « No se ha de afligir el alma, no ha de dejar la oración por verse rodeada de sequedades » (cap. 4). La razón es clara. « Se ha de quitar primero toda sensibilidad para caminar por el interior camino, y el medio de que Dios se vale son las sequedades » (ib. n. 29; cf. n. 27-28, 30).

— « No se ha de inquietar el alma por verse circuída de tinieblas, porque éstas son el instrumento de su mayor felicidad » (cap. 6). Se entiende, declara a renglón seguido, de las tinieblas felices, es decir, las « que permite el Señor » para fundar y establecer el alma en la virtud. Las infelices, que nacen del pecado, conducen al « eterno precipicio » (n. 30).

— « No se ha de inquietar el alma ni ha de volver atrás en el espiritual camino por verse combatida de tentaciones » (cap. 9-10). Con ellas humilla Dios nuestra soberbia, « dándonos en ellas la más saludable medicina » (n. 51).³³

Ante éstas, y cualesquier otras pruebas purificadoras, la actitud del alma ha de ser siempre idéntica. Molinos no se cansa de

³³ Amén de los citados en el texto, servirán de referencia para un careo con San Juan de la Cruz los números 53, 60, 63. Como muestra del indudable concordismo copiamos el siguiente: « Muchas almas, cuando padecen estos penosos tormentos, se turban, se afligen y se inquietan, pareciéndoles que ya en esta vida comienzan a padecer los eternos castigos; y si por desgracia llegan al confesor que no tiene experiencia, en vez de consolarlas, las deja confusas y embarazadas » (lib. 1, cap. 9, n. 54).

repetirlo. Persuadirse, para no volver atrás, cuando falta el discurso en la oración, que ésta es la mayor felicidad, por ser señal de que Dios la hace caminar por fe y silencio en su presencia. Debe presentarse ante él « con una sencilla vista o amorosa atención », cual « un mendigo delante de su señor », o como un niño se « arroja en el suave y seguro seno de su amada madre » (cap. 2, n. 8, p. 94).

Sería imposible semejante postura si pensase el alma que, cuando está seca y tenebrosa en la presencia de Dios, no hace nada, que pierde el tiempo y que está ociosa, siendo en realidad lo contrario, pues este ocio « es el negocio de los negocios » (cap. 5, n. 36, p. 194). Dada su importancia y la errónea unilateralidad con que se ha interpretado la « pasiva ociosidad » en pluma de Molinos, nos permitimos copiar un texto conclusivo sobre ese argumento. Escribe el autor de la *Guía*, desarticulando los prejuicios sobre la inutilidad de la contemplación sin ejercicio activo del discurso:

« Ni se ha de decir que está ociosa el alma, porque aunque no obra activa, obra en ella el Espíritu Santo. A más, que no está sin ninguna actividad, porque obra, aunque espiritual, sencilla e íntimamente. Porque estar atenta a Dios, llegarse a él, seguir sus internas inspiraciones, recibir sus divinas influencias, adorarle en su íntimo centro, venerarle con un pío afecto de la voluntad, arrojar tantas y tan fantásticas imaginaciones que ocurren en el tiempo de la oración, y vencer con la suavidad y el desprecio las tentaciones, todos son verdaderos actos, aunque sencillos y totalmente espirituales y casi imperceptibles, por la tranquilidad grande con que el alma los reproduce » (cap. 5, n. 38).³⁴

³⁴ Todavía más terminante es la conclusión del capítulo 12. Con estos textos a la vista podrá juzgarse el parcialismo de las proposiciones procesuales, en las que con tanta presión se inculpa a Molinos de defender una absoluta y total pasividad. La gravedad del asunto nos disculpará de copiar un párrafo tan largo: « Concluiré este capítulo desengañándote del común error de los que dicen que en este interior recogimiento u oración de quietud no obran las potencias, y que está ociosa el alma sin ninguna actividad; es engaño manifiesto de poco experimentados, porque si bien no obra la memoria ni la segunda operación del sentimiento juzga, ni la tercera discurre, obra la primera y más principal operación del entendimiento por la simple aprehensión, ilustrado por la santa fe y ayudado de los distintos dones del Espíritu Santo. 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 apenas el alma conoce ni menos reflecta o los mira » (lib. 1, cap. 12, n. 84, p. 119). Compárese esta doctrina con *Subida* 2, 13, 7 y 2, 14, 7-8.

Desbaratadas las objeciones y desbrozado el camino para llegar al interior recogimiento de la oración, remachando ideas ya repetidas, Molinos dedica la última parte del primer libro a esclarecer tres argumentos principales: qué es el « recogimiento interior » y cómo se ha de portar el alma en él ante las acometidas del demonio; la posibilidad de su perduración virtual por tiempo ilimitado; papel de la Sagrada Humanidad de Cristo en la contemplación. Por tratarse de afirmaciones ya conocidas, las resumiremos lo más posible.

B) *Naturaleza del recogimiento interior y postura del alma*
La definición más breve suena así: « Es fe y silencio en la presencia de Dios ». Estar en su presencia « con una atención amorosa », mirándole en lo más íntimo del alma « sin forma, especie, modo ni figura, en vista y general noticia de fe amorosa y oscura, sin alguna distinción de perfección o atributo » (cap. 11, n. 64, p. 113-114). Si no fuera bastante clara la identificación con la « noticia general y amorosa » de San Juan de la Cruz, acabaría de convencernos del íntimo parentesco que liga a ambos autores la coincidencia en « figurar » los dos ese estado de oración en la « escala de Jacob » (cf. *Guía*, loc. cit., n. 66; *Noche 2*, 18, 4).

Tan pronto el alma se verá puesta en el recogimiento, la atacará el demonio con sus insidias. Nada de « buenos propósitos y grandes sentimientos ». Molinos reclama paz y resignación. « El propio esfuerzo que harás — escribe el autor — para resistir los pensamientos, sabe que es impedimento y dejará a tu alma más inquieta: lo que importa es despreciarlos con suavidad, conocer tu miseria y ofrecer a Dios con paz la molestia » (ibid. n. 68). Son sequedades espirituales muy provechosas si se abrazan y sufren con paciencia, según lo acreditan los maestros, en particular Santa Teresa (ibid. n. 72-76).

Molinos se muestra inflexible. « No quieras en este tiempo usar la oración vocal, porque aunque en sí es buena y santa, usarla entonces es declarar la tentación, con la cual pretende el enemigo no te hable Dios al corazón, con pretexto de que no tienes sentimientos y que pierdes el tiempo » (cap. 12, n. 77, p. 117). Es de lo más avanzado que redactó Molinos, y que ciertamente no hubiera aceptado por las buenas Santa Teresa. No obstante, en las líneas que siguen el de Muniesa sabe matizarlo suficientemente para que no supere las barreras de la ortodoxia. Al fin, se quedará con la fórmula de siempre: « fijar en Dios la voluntad con repulsa de pensamientos y tentaciones, con la mayor quietud que se puede, es alto modo de orar » (ibid. n. 83).

El comportamiento dictado al alma no es más que consecuencia lógica de tales principios. Ir a la oración a entregarse del todo en las divinas manos con perfecta resignación. Ha de hacer un acto de fe, creyendo estar en la presencia divina, y quedarse 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 amor* » (cap. 13, n. 85, p. 120).

El repetir actos y sensibles afectos impide el perfecto acto de la voluntad, No hay necesidad de renovarlos, como no es necesario, una vez entregada la joya a Dios, estar repitiendo continuamente la donación.³⁵ Norma fundamental es el despreciar « todas estas sensibilidades » con el fin de afianzar el hábito interior del recogimiento, suficientemente eficaz para mantener « la oración continua, en la cual debe establecerse el contemplativo » (ibid. n. 89).

C) *Continuidad ilimitada de la contemplación.* Estamos ante uno de los errores fundamentales del quietismo en general, atribuído también explícitamente a Molinos en la sentencia condenatoria (cf. propos. 23 y 62). La doctrina de la *Guía* es bien explícita, pero no autoriza interpretaciones tan unilaterales como las que corren por ahí. Se formula con estas terminantes aseveraciones: « Puesta el alma en la presencia de Dios, con perfecta resignación, *por el acto puro de fe, va siempre en la oración y fuera de ella en virtual y adquirida contemplación* » (cap. 14, p. 125). No se deja de aprovechar ni merecer, ni se deja de tener oración, aunque no se esté pensando actualmente en Dios: « basta haber tenido la atención al principio, mientras no te diviertas de propósito ni revoques la actual intención que tuviste » (ibid., n. 100). Exactamente, como quien reza el Oficio Divino, oye misa, etc.

En demostración de sus asertos, Molinos se apela a la teoría tomista de la atención virtual,³⁶ un tanto arbitrariamente aplicada

³⁵ Toma el simil de Falconi, citándole —único caso en toda la *Guía*— explícitamente. La presencia del mercedario es patente, sin embargo, en muchas páginas, sobre todo cuando pretende reducir la actitud del alma recogida a la « santa resignación », según la doctrina del *Camino derecho para el cielo*.

³⁶ Molinos remite a la *Summa theologiae* 2-2 q. 82, art. 13, ad I. Indudablemente se trata de un lapsus, ya que no trata de semejante argumento esa cuestión. Recalca con particular empeño la continuidad de la oración de simple fe, por ejemplo, nn. 103-106 del cap. 14.

a su caso. Arriesgando hasta el límite de lo aceptable la teoría, sostiene la permanencia virtual de la contemplación no sólo durante el tiempo dedicado a la oración, « sino también para después de ella, de noche, de día y a todas horas y en todos los ejercicios cotidianos de tu vocación, obligación y estado » (cap. 14, n. 107, p. 127). Por muchas que sean las ocupaciones, mientras no se retracte « esa fe e intención resignada », no se deja de « hacer la voluntad de Dios ni de andar en virtual oración, como dice Santo Tomás » (ib. p. 128). En manera alguna se revoca el acto primero por ejercitarse en cosas que Dios quiere; conformarse a ese querer resignadamente es continuada oración.

Ni vale objetar —añade Molinos— que todos los cristianos que tienen fe practican ese ejercicio, aunque no sean interiores; más todavía los « que caminan por el exterior camino de la meditación y discurso » (ib. n. 113). Es verdad que todos tienen fe, pero es una fe muy diferente de los que « caminan por la vía interior ». La de éstos es « fe pura, universal e indistinta y, por consiguiente, más práctica, más viva, eficaz e ilustrada ». También es cierto —agrega Molinos— que en la meditación Dios comunica alguna luz, « pero es tan escasa y diferente de la que comunica al entendimiento recogido en fe pura y universal, como la que hay de dos o tres gotas de agua a la de un mar » (ib. n. 113). Remata su encendida defensa de la contemplación adquirida continua con estas textuales palabras: « Esta importante y verdadera doctrina la enseñan todos los experimentados y místicos maestros, porque todos tuvieron un mismo maestro, que es el Divino Espíritu » (n. 115).

Un atenuante, digno de atención, ha solido pasar desapercibido a los intérpretes de la *Guía*. Si dentro o fuera de la oración sobreviniere alguna distracción voluntaria, dejándose llevar el alma con advertencia de alguna pasión, entonces se ha de volver a Dios, renovando « el puro acto de fe y de resignación ». No se debe confundir, por tanto, la sequedad con la distracción. Con la primera subsiste la oración, y no se deben hacer actos particulares; sí, en cambio, con la segunda (n. 109).

Conclusión práctica: « Procura, pues, desde que sales de la oración hasta que vuelves a ella, no distraerte, sino andar resignada totalmente en al voluntad de Dios, para que haga y desahaga de ti y de todas tus cosas según su beneplácito, fiándote de él como de amoroso padre » (ibid. n. 110).

D) *Lugar y función de la Humanidad de Cristo en la contemplación*. El gran director de la espiritualidad romana anda

aquí con pies de plomo. Conoce bien lo vidrioso del asunto y está al corriente de las tendencias contrapuestas. Se le atribuirá en el proceso haber enseñado « que, en el camino interior, no se deben hacer actos de amor a la Santísima Virgen, a los Santos ni a la Humanidad de Cristo » (proposición 35). Si el de Muniesa enseñó o no esas especies en algún escrito esotérico, no lo sabemos; lo cierto es que en la *Guía* nunca se expresa en esos términos.

Según él, « hay dos maneras de espirituales totalmente opuestos » en este punto. Unos piensan que se ha de meditar continuamente en la pasión de Cristo; otros dicen que la consideración de esos misterios no es oración. Asentados varios principios basilares, Molinos tienta una solución intermedia. Procede así: Cristo, con su doctrina y ejemplo, es luz, espejo, guía y camino para el alma. De ahí se infiere que no se « ha de borrar del todo la memoria de la pasión y muerte del Salvador ». Es más, por muy alta elevación de mente que haya conseguido el alma « [no] ha de separar del todo la santísima humanidad ». ³⁷ Tampoco se ha de dar en el extremo contrario: pensar que una vez llegada el alma al interior recogimiento, cuando ya no puede discurrir, ha de estar « siempre meditando y considerando, como dicen los otros espirituales, en los santísimos misterios del Salvador » (cap. 16, nn. 116-119).

« Para dar, pues, en el medio y en la seguridad, y huir de estos dos extremos tan opuestos », conviene advertir —dice Molinos— que hay « dos maneras de atender a la santa humanidad para entrar por la divina puerta que es Cristo, bien nuestro » (ib., n. 121). La primera consiste en meditar y considerar sus acciones, vida, pasión y muerte; la segunda se ejercita « pensando en El por la aplicación del entendimiento, por la pura fe, o mediante la memoria. 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, estando dispuesta a hacer por su amor cuanto le inspire, obrando según sus preceptos, aunque no los tenga siempre delante de los ojos » (ib., n. 122).

El modo más noble, espiritual y propio de las almas aprovechadas en el recogimiento interior es el segundo. « Entrar por

³⁷ El « no » que introducimos en el texto lo exige el sentido del mismo. Probablemente su omisión es uno de tantos errores que afean la edición moderna de la *Guía*.

la humanidad de Cristo » por esta vía, no es otra cosa que estar « mirando esta humanidad y su pasión por un acto sencillo de fe, sumándola y acordándose que es el tabernáculo de la divinidad, el principio y el fin de nuestra salvación y que por nuestro amor nació y llegó afrentosamente a morir » (ib., n. 124).

Y concluye perentoriamente: « Este es el modo que asegura Santa Teresa en la contemplativa, y el que destierra las opiniones ruidosas de algunos escolásticos. Este es el camino recto, seguro y sin peligro, y el que el Señor ha enseñado a muchas almas para llegar al descanso y santo ocio de la contemplación » (n. 126).

Remata Molinos su tratado sobre el *interior recogimiento de la contemplación adquirida* con un capítulo a primera vista sin lógica trabazón con cuanto lleva expuesto. Más que por la doctrina tiene interés por la terminología. Se rotula así: « Del silencio interno y del místico ». En sus breves líneas advertimos un avance casi imperceptible, pero de indudable transcendencia en el ideario y en el léxico molinosianos. A lo largo del libro primero ha identificado siempre el interior recogimiento con la contemplación adquirida, con la vía contemplativa, con la contemplación de fe y de silencio interior. En solas dos ocasiones (cap. 2, n. 7 y cap. 7, n. 40) parece hacerle también equivalente de « camino místico », aunque la identificación no es segura, dado el tenor de los textos. Habla en el primero del « director experimentado en el camino místico »; en el segundo, de las « sensibilidades que embarazan el camino místico » y de las cuales ha de purificar Dios al alma.

Sea lo que fuere del alcance de ambos textos, lo que importa resaltar es que Molinos a partir de este último capítulo del libro primero no deja caer de la pluma la palabra místico. La mayoría de las veces aparece como calificativo de « camino ». En última instancia el *silencio místico* de que ahora trata no es otra cosa que el íntimo recogimiento. Téngase en cuenta esta equivalencia para enjuiciar nuestra opinión sobre el « punctum dolens » del quietismo.

Toda la sustancia del capítulo se resume en las primeras líneas. Hay tres maneras de silencio: el de palabras, el de deseos y el de pensamientos. Con el primero se consigue la virtud, con el segundo la quietud y con el tercero el interior recogimiento. Este es el « perfecto silencio místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y se enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría » (n. 129).

* * *

Si prescindimos de los rápidos apuntes sobre la Humanidad santísima de Cristo, la doctrina molinosiana en torno al recogimiento interior de la contemplación sigue un trazado descarnado y rectilíneo. Va disparada hacia una meta y jamás se detiene en consideraciones marginales. Pese a las concordancias verbales con San Juan de la Cruz, en la exposición directa la distancia entre ambos maestros es manifiesta. Molinos no quiere saber nada de los demás elementos de la vida espiritual; todo lo supedita y encamina con redoblada insistencia al camino interior. Ante tal insistencia llega uno a dudar de la protesta inicial, donde asegura que escribe sólo para las almas llamadas por Dios al camino de la contemplación.

Quienes vieron peligros antes de la condenación romana de la obra, fundaban su juicio desfavorable más que en frases aisladas en esa unilateralidad, que hace sospechosas, por su intransigencia, hasta las expresiones en sí más seguras. La paz y quietud de la contemplación se vuelve panacea de todos los males espirituales; hay que llegar a costa de cualquier sacrificio a ella. Una vez instalada el alma, no debe abandonarla jamás. El de Muniesa lo afirma en términos explícitos: « No se puede llegar a ella [la perfección] sino por este penoso aunque seguro medio, y así procura estar constante y no volver atrás, aunque te falte el discurso en la oración » (cap. 3, n. 24, p. 99).

Es verdad que, según él, « al alma que con facilidad medita, discurre y considera » se la ha de dejar en este estado, « y no sacarla a otro más alto, mientras en el de la meditación halla cebo y provecho ». Pero no es menos cierto que, una vez « llamada con especial gracia » a la contemplación, debe dejar sistemáticamente la meditación.

En este punto, de notable importancia, Molinos se aparta abiertamente de San Juan de la Cruz, para quien los ya iniciados en la contemplación deben « aprovecharse a veces del discurso natural y obra de las potencias ». Bastará leer a este propósito el capítulo 15 del libro II de la *Subida*. La doctrina sanjuanista era de patrimonio común en vísperas del quietismo. Hasta Falconi la defiende copiando precisamente un párrafo del citado capítulo de la *Subida* (cf. *Camino*, lib I, cap. 15, p. 116).

Como contrapartida tenemos el caso contrario. Mientras ciertos autores disientan de San Juan de la Cruz en lo que concierne a la purificación de las facultades en el ámbito de las noticias

y aprensiones sobrenaturales, cual requisito imprescindible para la unión divina, Molinos —consecuente con su sistema— se afilia al bando sanjuanista. Concluyamos el análisis de su teoría contemplativa con una de las citas textuales más claras a este respecto:

« Si tu perseveras con constancia, no sólo te purgará [Dios] de los afectos y apegos de los bienes naturales y temporales, pero a su tiempo te purificará también de los sobrenaturales y sublimes, como son las comunicaciones internas, los raptos y éxtasis interiores y otras infusas gracias, donde se apoya y entretiene el alma » (cap. 7, n. 43).

4. *Dirección espiritual y contemplación* (libro II)

En la proposición 59 del proceso condenatorio se decía: « Via interna seiuncta est a confessione, a confessariis et a casibus conscientiae, a theologia et a philosophia ». Es lo único que se le imputaba a Molinos en relación más o menos directa con la dirección espiritual, desde el punto de vista teórico. Sin embargo, lo más profundo e intrigante de su actividad está vinculado al magisterio espiritual. También las páginas más prácticas y persuasivas de su obra versan sobre la dirección espiritual.³⁸

A ella consagra por entero todo el libro segundo rotulado « del padre espiritual y su obediencia, del celo indiscreto y de las penitencias interiores y exteriores » (p. 137). Le hemos oído ya insistir sobre la transcendencia de una dirección acertada para las almas llamadas al interior camino. Pericia en el padre espiritual y obediencia ciega en el dirigido son dos pilares del molinosismo. Hay que leer sus páginas para tener idea de la persistente reiteración con que vuelve sobre el tema.

Aunque todo el libro segundo lleva por intento adoctrinar a director y dirigido en orden al problema del recogimiento interior, en realidad Molinos redactó en esas páginas un magistral epítome sobre las cuestiones capitales de la dirección espiritual. Si las imputaciones que se le hicieron en el proceso eran ciertas, esta-

³⁸ No toma Molinos posición definida respecto a la relación entre simple confesor y director espiritual. Unas veces identifica ambos oficios (por lo menos en la persona) v. gr. a lo largo del cap. 6 del libro segundo, y otras los distingue netamente, por ejemplo nn. 36-37 del capítulo 7. Del conjunto resulta bastante claro que no se confunden, pero que, por lo general, una misma persona ejerce ambas funciones.

mos, sin duda, ante el más habilidoso truco que pueda imaginarse: la ficción llevada al colmo. Porque los certeros consejos, las agudas y perspicaces observaciones de la *Guía*, a la vez que demuestran una experiencia afinadísima, quieren labrar un director espiritual lo más alejado posible del sentimentalismo sensiblero y de la incauta familiaridad.

Nos interesa de momento resumir únicamente la enseñanza que tiene relación directa con el punto concreto de la contemplación. La primera constatación de importancia se refiere al cambio casi sistemático de terminología. A lo largo de todo este libro se trata de adiestrar en el *camino místico*. Todas las apariencias hacen creer que con tal expresión no se quiere significar otra cosa que el manido «recogimiento interior de la contemplación». Es una de las pocas nociones que no ha querido definir explícitamente Molinos. Tres puntos compendian su temática sobre la materia aquí aludida.

A) *Necesidad del director espiritual*. Inicia su tratado sobre la dirección espiritual recordando, una vez más, que unas almas son llamadas por «el camino exterior y ordinario» y otras «por el interior y extraordinario». No todas las que van por el segundo «están en un estado siendo tantos y tan varios los del camino místico». Si para todas es útil, y hasta necesario, contar con guía experto, para las del «camino místico» es absolutamente imprescindible, porque «es imposible que pueda nadie dar un paso por sus secretas e interiores sendas sin la experimentada guía, porque en vez de caminar derecho, dará en el precipicio» (cap. 1, n. 5; también n. 1 y 3).³⁹ Tan grande es la necesidad de un

³⁹ Parecido al caso de «confesor-guía espiritual» es el de *camino místico* y *recogimiento interior*. Mientras en el libro primero apenas usa la primera expresión (ya hemos señalado los dos lugares) en el segundo se vuelve la formulación favorita para indicar ese peculiar itinerario que Molinos quiere enseñar a las almas. La equivalencia de ambas fórmulas parece imponerse por la sola confrontación de los epígrafes de los capítulos 7 y 9; al mismo sendero espiritual se le llama en uno *místico* y en otro simplemente *interior*, lo mismo que se hace en un párrafo bien significativo del capítulo 6, n. 31.

A idéntica conclusión nos lleva otro argumento. Vimos cómo Molinos insiste en que escribe para las almas llamadas al «interior camino» de la «perfecta contemplación» (*Al que leyere*, p. 80). Ahora bien, insistiendo en la superioridad del director espiritual sobre los libros «espirituales y místicos», concluye: «Pero no por esto se condena la lección de espirituales libros en general, porque aquí se habla en particular con las almas puramente internas y místicas, para quienes se ha escrito este libro» (lib. 2, cap. 2, n. 9, p. 141). Si la identificación no parece dudosa, contamos con

padre espiritual bien experimentado que no puede suplirse con la lectura de muchos y muy buenos libros espirituales, por muy místicos que sean (cap. 2).

B) *Cualidades y requisitos del buen director espiritual.* Tres principales considera el místico aragonés: luz o ciencia, experiencia y vocación divina. La última es condición indispensable para que tengan valor las otras dos. Sin la vocación divina « todo es vanidad, satisfacción y propia estima ». Aunque el conducir almas a la contemplación sea bueno, pregunta Molinos « ¿ cómo sabes que Dios te quiere en ese empleo ? (cap. 5, n. 23, p. 146). Por grande evidencia que tenga uno de estar dotado de luz interior y experiencia, debe estarse resignado hasta que Dios le llame « para el beneficio de las almas » (ib., n. 25). En conclusión: « Es éste un ministerio de calidad que no nos habemos nosotros jamás de poner en él, hasta que Dios nos ponga por medio de los superiores o los espirituales guías. Sería para nosotros de grave perjuicio, aunque al prójimo fuésemos de algún provecho » (n. 24). Molinos conjura con acentos persuasivos a los que se arrojan por su cuenta — acaso sin suficiencia — tan alto ministerio.

Por tratarse de presupuesto tan evidente no insiste sobre la luz o ciencia necesaria, dilatándose, en cambio, en lo que respecta a la experiencia. En materia de confesores y directores es muy exigente. Reconoce que « hay muchos confesores », pero no todos son buenos. Unos pecan por ignorancia, otros por ambición, otros por vanidad, etc. De todas formas « para confesar aún se hallan algunos buenos, para gobernar espíritus por el camino místico son

una prueba importante de cuanto venimos sosteniendo sobre el punto cardinal donde comienzan a resbalar peligrosamente Molinos y los demás quietistas.

Fijémonos en el proceso: se escribe para almas llamadas particularmente a la contemplación; esa contemplación « perfecta », identificada en el libro primero con « el interior recogimiento », se hace equivalente de la contemplación adquirida, en cuanto ésta se distingue de la pasiva e infusa. Ese mismo recogimiento interior y, por lo tanto, esa misma contemplación, comienzan a llamarse insistentemente a lo largo de todo el libro segundo (sin que medie aclaración alguna, ni ulterior progreso espiritual) « camino místico, contemplación mística ». Nada grave en sí; a lo sumo una acepción poco usual y conveniente de los términos, pero nada más. Sino que pocas páginas más adelante, apenas penetramos en el libro tercero, sin hacer ver tampoco explícitamente ulterior progresión espiritual, lo interno-adquirido-místico comienza a llamarse infuso y pasivo, como vamos a ver en seguida. Estamos ante el salto mortal a que aludíamos en páginas anteriores.

tan pocos, que dijo el Maestro Juan de Avila no había entre mil uno; San Francisco de Sales, que entre diez mil, y el iluminado Taulero, que entre cien mil no se hallaba un experimentado maestro de espíritus » (cap. 7, n. 53, p. 153). La razón está en que « hay pocos que se dispongan a recibir la ciencia mística ».

Ahora bien, quienes gobiernan almas « sin experiencia proceden a ciegas », sin entender sus estados ni operaciones interiores y sobrenaturales. Los peligros e inconvenientes aumentan cuando se trata de almas que van por el camino interno de la contemplación. Nada más erróneo que tener por competentes en « las materias interiores a todos los confesores »; tratarlas y comunicarlas, a los no capacitados comporta graves perjuicios. Aunque Dios haya puesto a ciertas almas en el « camino interior », ellos no lo conocerán « ni se lo avisarán, por faltarles la experiencia, antes bien las impedirán la subida contemplación, mandándolas que mediten por fuerza, aunque no puedan, con lo cual aturden y arruinan en lugar de ayudarlas al vuelo; porque Dios quiere que caminen a la contemplación y ellas tiran a la meditación, por no saber otro camino » (cap. 6, n. 31, p. 148).

Entre los minuciosos avisos que Molinos propina a los directores espirituales que han de habérselas con almas contemplativas, hay uno que nos place copiar literalmente. « El continuo y principal ejercicio de las almas puramente místicas ha de ser en el interior, procurando el guía con disimulo destruir el amor propio y alentarlas a la paciencia de las interiores mortificaciones con que el Señor las purga, aniquila y perfecciona » (cap. 6, n. 44). Al fin de sus advertencias exclama con profunda convicción: « ¡ Oh cuánto importa ser experimentada guía en el espiritual y místico camino ! » (cap. 7, n. 57).

Son demasiado conocidas las recriminaciones sanjuanistas (y también teresianas) a los directores espirituales para recordarlas aquí. El lector ha podido darse cuenta de que las líneas maestras de Molinos concuerdan con las del Doctor Místico. Las aproximaciones doctrinales, e incluso verbales, entre el libro segundo de la *Guía* y el áureo tratadillo inserto en la estrofa tercera de la *Llama de amor viva* son bien fáciles de establecer.

No son menos claras las diferencias. A san Juan de la Cruz no le interesa crear una especie de coto cerrado para pocos privilegiados, como parece exigir Molinos con su « especial vocación divina ». Para el Solitario de la Peñuela confesores y directores responsables de extraviar a las almas « no quedarán sin castigo, porque *teniéndolo por oficio, están obligados a saber y mirar lo*

que hacen » (*Llama*, 3, 62). Tampoco aprobaría el antiguo director de Santa Teresa muchos de los consejos molinosianos diseminados por los capítulos centrales de este segundo libro. En lo sustancial existe, sin embargo, acuerdo perfecto entre ambos maestros. Hasta en un punto, tan discutido en el magisterio sanjuanista, como el del celo apostólico hallamos rasgos singularmente afines (cf. cap. 3, p. 143-44). Santo y bueno es el « celo de las almas » —reconoce Molinos— pero « no pienses que estima Dios más a quien más hace; [sino] aquél [que] es más amado, más humilde, más fiel y resignado y más correspondiente a su inspiración interior y divino beneplácito ». La razón perentoria está a la mano: « Vale más un acto puro de interior resignación que ciento y aun mil ejercicios [de ministerio] por propia voluntad » (cap. 3, n. 16, p. 144). San Juan de la Cruz había escrito antes: « Es más precioso delante de él [Dios] y del alma un poquito de este amor puro y más provecho hace a la Iglesia ... que todas esas otras obras [exteriores] juntas » (*Cántico B*, 29, 2).

C) *Comportamiento del alma*. De reconocido tenor sanjuanista es también un principio de espiritualidad que Molinos sienta como fundamento de la sumisión al director espiritual. « Más vale —dice— una vida ordinaria debajo de la obediencia que la que hace por su propia voluntad grandes penitencias » (cap. 9, n. 68, p. 157). Efectivamente, el místico aragonés reclama ante todo y sobre todo obediencia ciega por parte del dirigido. La obediencia « es un camino compendioso para llegar a la perfección »; un medio « necesario para negar la propia voluntad y hacer la divina ». Todos sus razonamientos se enderezan a probar « cómo la sencilla y pronta obediencia es el único medio para caminar con seguridad por el interior camino y para alcanzar la interior paz » (cap. 9, epígrafe).

Siempre y en todas las cosas ha de seguirse el consejo del padre espiritual, pero tanto más necesaria es la obediencia cuanto más angustiada, tentada y turbada se encuentra el alma. Viene aquí la única formulación explícita de la noche oscura: « ¡Oh, alma bendita, qué dichosa serás —exclama Molinos— si crees a tu guía, si te sujetas y obedeces! Entonces caminas más segura por el secreto e interior camino de la *noche oscura*, aunque a ti te parecerá que vas errada, que eres peor que nunca, que no ves en tu alma sino abominaciones y señales de condenados » (cap. 11, n. 81, p. 161-162).

Consagra lo restante del libro segundo a ponderar el valor y las relaciones de director y alma dirigida con respecto a diversos

ejercicios de virtud —frecuente comunión, penitencias y mortificaciones, actitud ante los propios defectos y caídas—. Son páginas que no nos interesan directamente, pero que debieran leerse con detención para ver lo mal que riman con aquellas proposiciones en que se atribuye a Molinos el rechazar los ejercicios externos y las penitencias corporales. Verdad es que carga siempre las tintas sobre la paz interior y su preeminencia sobre los actos exteriores, mas no deja de reconocer que « las penitencias corporales y todos los demás ejercicios con los cuales se castiga la carne sean buenos, santos y loables » (cap. 15, n. 133, y *passim*).

5. *Purificación pasiva, contemplación infusa y unión transformante* (lib. III)

¿ Qué relación media entre el temario del libro tercero y el de los dos anteriores ? Para nosotros esta interrogación formula el más agudo problema exegético que se cierne sobre la *Guía espiritual*. No surgen dificultades por el mero hecho de que Molinos vuelva a repetir una y cien veces ideas y hasta frases de los dos primeros libros. Puede tener su importancia, pero no es un dato decisivo.

Tras una primera lectura puede surgir muy bien la impresión de estar ante un simple duplicado del primer libro. Se repiten no sólo sus temas fundamentales, sino que se sigue sustancialmente el mismo esquema redaccional. Repasando luego con detención el vocabulario y las expresiones claves, comienza a perfilarse una especie de nueva perspectiva, de un ángulo visual diverso de la misma problemática. No parece tampoco descabellada la sugerencia de un todo perfectamente armónico, que se sostiene sin necesidad de cuanto antecede ; Son tan extraordinariamente raras las referencias de unos lugares a otros en Molinos ! Tampoco se puede excluir apodícticamente una cierta sucesión doctrinal, correspondiente a un desarrollo cronológicamente más elevado de la vida espiritual. Por consiguiente, el tercer libro cabe entenderlo también como una parte o explanación ulterior del esquema general.

El mayor obstáculo interpretativo y, por tanto, la validez de estas hipótesis, radica en el significado verdadero que tienen los nuevos términos técnicos que Molinos comienza a usar habitualmente en esta parte de la obra. De ellos depende el decidir si realmente estudia realidades ya analizadas anteriormente, o más bien aborda nuevos argumentos.

Pensamos que la llave del misterio está casualmente en el

tema central de la contemplación. Asentada la distinción entre la adquirida y la infusa o pasiva, Molinos no se preocupa —quizás intencionalmente— de establecer su mutuo correlato. Apenas si deja en claro que ambas formas contemplativas son propias del *hombre interior* y del camino del íntimo recogimiento, al igual que la meditación lo es del *hombre exterior* y de los principiantes en el camino de la perfección.

Gracias al contorno que rodea la exposición de ambas maneras de contemplación podemos conjeturar que en la mente de Molinos la infusa representa al menos un escalón más elevado en la ascensión espiritual, un paso adelante en el « camino místico ». Como el examen de la contemplación de recogimiento forma el punto central del primer libro, así la contemplación explícitamente llamada infusa está en el epicentro temático del libro tercero. La secuencia lógica de los demás argumentos resulta también idéntica en ambos libros: A) Exigencias purificativas para llegar a la respectiva contemplación; B) naturaleza de ésta; C) efectos consiguientes en la vida del alma. Antes de abordar estos puntos capitales, en concordancia con el primer libro, el autor sienta algunos presupuestos, repetidos con machacona insistencia a través de toda la obra.

Se reducen a recordar que hay dos caminos para ir a Dios: el de la meditación o discurso y el de la pura fe o contemplación. Según que las almas vayan por uno u otro, serán interiores o exteriores, espirituales o materiales. El de Muniesa extrema indebidamente las diferencias y las consecuencias. Por el camino exterior, de principiantes o de meditación, aunque es bueno, « no se llegará a la perfección, ni aun se dará un paso » (lib. 3, cap. 1, n. 3, p. 181). El camino interior es « el que conduce a la perfección y unión con Dios, al cual los llamó el Señor, por su infinita misericordia, de aquel exterior camino en que se ejercitaron primero », a los verdaderos espirituales (ib. n. 4). Caminan « por fe pura, sin imagen, forma ni figura, pero con gran seguridad fundada en la interior tranquilidad y sosiego, en cuyo *infuso recogimiento* tira el espíritu con tanta fuerza, que hace recoger allá dentro del alma el corazón, el cuerpo y todas las corporales fuerzas » (ib., cf. también. 5, 6 y cap. 2, n. 10 y 16).

Desde este momento Molinos no deja de la pluma la identificación de la perfección con la unión, y la expresión contemplación-recogimiento infuso. En el umbral mismo del libro tercero penetramos casi sin darnos cuenta en el mundo de lo pasivo e infuso. Parece existir tácita intención de no declararlo explícita-

mente, haciendo que el lector vaya tomando poco a poco contacto con la nueva perspectiva. Quien ha frecuentado asiduamente los escritos sanjuanistas no tarda en hacer su composición de lugar al oír a Molinos que « estas almas —llegadas al infuso recogimiento— como han pasado ya la interior mortificación y *Dios las ha purgado con el fuego de la tribulación* con infinitos y horribles tormentos, *recetados todos de su mano* y a su modo, son señoras de sí mismas, porque en todo se han vencido y negado, y así viven con gran sosiego y paz interior » (cap. 1, n. 5). ¿Cuáles son estas « purgaciones que Dios receta » a las almas llamadas al interior e infuso recogimiento? Es lo primero que intenta aclarar el tercer libro de la *Guía*.

A) *Purificación pasiva y contemplación*. No hay clara línea divisoria entre lo activo y pasivo de las purificaciones exigidas en el primer libro para el « interior recogimiento de la quieta paz », pero es manifiesto el predominio de lo activo, como lo es aquí de lo pasivo. Demostrado que « el medio para alcanzar la interior paz no es el gusto sensible ni el espiritual consuelo, sino la negación del amor propio » (cap. 3), el autor estudia *dos modos que suele Dios usar « de purgar las almas que quiere perfeccionar y alumbrar para unirlas estrechamente consigo »*. El primero « es con amargas aguas de aflicciones, tentaciones, angustias, apreturas e interiores tormentos »; el segundo « es con fuego ardiente de inflamado amor, impaciente y hambriento » (cap. 4, n. 28-29).

No hace falta mucha perspicacia para descubrir en los capítulos que Molinos dedica a probar y describir estas dos maneras de purificación pasiva una hábil y sutilísima adaptación del segundo libro de la *Noche oscura*. El esqueleto de su montaje doctrinal y el sabor de sus expresiones son tan inconfundiblemente sajuanistas que la ausencia de toda referencia no sirve más que para agudizar la sospecha. En la única velada alusión a la experiencia de las almas místicas parece como si el antiguo director romano se traicionase. Al concluir la exposición del primer modo purificativo escribe:

« Aunque este penoso martirio de la horrible desolación y pasiva purgación, es tan tremendo que, con razón, le dan el nombre de infierno los *místicos* ... con todo eso sabe que es necesario sufrirla para llegar a la dulce, suave y abundante riqueza de la alta contemplación y amorosa unión » (cap. 5, n. 57, p. 195).

A vista de todo el contexto no parece arriesgado afirmar que San Juan de la Cruz representaba en la mente de Molinos a « los

místicos » que no le plugo nombrar.⁴⁰ Sin descender a minuciosas confrontaciones, la simple exposición del pensamiento molinosiano en este punto hará ver al lector competente su inmediata inspiración en el Doctor Místico.

Coincidiendo plenamente con el pensamiento sanjuanista, las dos maneras de purgación pasiva propuestas por Molinos no son independientes. Más bien se complementan mutuamente cual medio de purificar a los aprovechados (*Guía*, lib. 3, cap. 4, n. 30 = *Noche* 2, 3, 1-3) de sus apetitos. El de Muniesa expone así su interferencia:

« Tal vez se vale [Dios] de entrambos [modos] en aquellas almas, que quiere colmar de gracias, de amor, de luz y de paz interior.

— Ya las *mete en la leña* fuerte de tribulaciones y amargas internas y externas, abrasándolas con el fuego de la rigurosa tentación; — ya en el crisol del *amor ansioso y celoso*, apretándolas fortísimamente, porque al paso que quiere el Señor que sea mayor la iluminación y unión de un alma, tanto es más fuerte el tormento y purgación; porque todo el conocimiento y unión con Dios nace del padecer, que es la prueba verdadera del amor » (cap. 4, n. 29).

Para Molinos, como para San Juan de la Cruz, la dolorosa purgación es universal; comprende los apetitos exteriores y los interiores, las aficiones naturales y también las espirituales (Cf. *Noche* 2, cap. 3-5 y *Guía* lib. 3, cap. 4, n. 34-35). Y será el mismo Dios — recalca Molinos — quien « te dispondrá, y preparará pasivamente, sin que tú lo entiendas, con el fuego de la tribulación y tormento interior y exterior cruz » (ib. cap. 4 n. 38). Cuando más tribulada y afligida se ve el alma en la dura prueba, « él se alegra y goza en lo más secreto y escondido de tu alma », porque la permite y la manda para purgar, purificar, limpiar y desnudar al alma de todo lo que impide su feliz unión con él (ib. n. 42).

Nada proporciona idea tan exacta del sanjuanismo de estas páginas como una lectura sincronizada de los capítulos 5-8 del libro segundo de la *Noche oscura* y 4-5 del tercero de la *Guía espiritual*, lugares que en sendas obras describen gráficamente la obra maravillosa de la purificación del alma.⁴¹

⁴⁰ El Santo usa la comparación a que alude Molinos en la *Noche oscura* 2, 6, 4 y 2, 19, 4.

⁴¹ Recomendamos en manera especial la comparación de los nn. 34-35, 39-42 del capítulo 4 y todo el capítulo 5. Pese a las manifiestas concomitancias textuales, Molinos no alcanza jamás el vivo realismo de las páginas

El primer martirio de la purgación pasiva de que habla Molinos lo encuadra el Doctor Místico en el comentario al verso « en una noche oscura », que contiene « una manera de padecer de parte de esta noche oscura » (*Noche 2*, 11, 7). « La segunda manera de penar, —en deseo y ansia de amor del amor en las entrañas del espíritu » (ib.)— se encierra en el otro verso que dice « con ansias en amores inflamada », y consiste en una « vehemente pasión de amor divino », con que Dios la « inflama y estimula al alma ». « Porque el toque de este amor y fuego divino, de tal manera seca el espíritu y le enciende tanto los apetitos por satisfacer su sed de este divino amor, que da mil vueltas en sí y desea de mil modos y maneras a Dios con la codicia y deseo del apetito » (*Noche 2*, 11, 5). Es el típico amor impaciente de la *Noche* y de las 12 primeras estrofas del *Cántico espiritual*.

Basta posar la mirada en las páginas de Molinos para dar con los rasgos inconfundibles sanjuanistas. El segundo martirio con que Dios « purga al alma que quiere consigo unirle —escribe— es un fuego de amor divino, que abrasa al alma, y hace que pene con el mismo amor ». « Este dulce martirio le hace siempre suspirar ... con el ansia de buscarle, hallarle y gozarle: todo es suspirar, padecer y morir de amor » (cap. 6, n. 58, p. 195-196). El lector, tras paladear las divinas páginas del *Vate de Fontiveros*, comprobará que en ellas ha bebido Molinos, pero ¡qué distancia del vital aliento del primero al frío academismo del segundo! ...⁴²

Del capítulo séptimo al doce enumera Molinos las condiciones requeridas —que son a la vez efectos— para que se realice en el alma la perfecta obra purificadora y se establezca la ansiada paz interior. Pueden considerarse, en cierta manera, como una digresión que rompe la ilación lógica del desarrollo argumentativo.

B) *La contemplación pasiva e infusa*. El breve —casi esquemático— tratado sobre este género de contemplación desilusiona a cualquiera que esté habituado a la idea tan generalizada de un Molinos volcado por entero en los recónditos secretos de lo místico. A primera vista parece un argumento de nimiedad en el conjunto de la obra. Por de pronto, el autor no trata nunca de la relación entre contemplación adquirida e infusa. Apenas si por coordinación de indicios y frases aisladas podemos comprobar

sanjuanistas. Sus descripciones son frías y académicas; difícilmente dejan transparentar vivencias personales.

⁴² Excelente punto de comparación ofrece *Noche 2*, 11 con *Guía 3*, 6.

que la última representa un grado superior en la escala de la oración.

No sabemos si el afamado director espiritual gozó alguna vez las inefables delicias de la contemplación infusa; lo que sí nos atreveríamos a sostener es que en su exposición no queda rastro de fruitivas experiencias; al contrario, todos son indicios para negarlas. Escribe al dictado de la ciencia adquirida, sin que en sus frases podamos rastrear un transunto de vivencias personales. Dos menguados capítulos le bastan a Molinos para decir cuanto sabe, o cree conveniente, sobre la contemplación infusa y pasiva.

— Ante todo el *momento de su aparición* en la vida espiritual. Se verifica « cuando el alma está ya habituada al interior recogimiento y contemplación adquirida »; « cuando ya está mortificada y en todo desea negarse a sus apetitos »; « cuando quiere muy de corazón morir a sus pasiones y propias operaciones ». Entonces suele elevarla Dios, « sin que lo advierta, a un perfecto reposo, en donde suave e íntimamente la infunde su luz, su amor y fortaleza » (cap. 13, n. [120]).

— Respecto a su *naturaleza* enseña Molinos que es « 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 » (ib., n. 123). Fundamentalmente encierra dos elementos: luz para el entendimiento y amor para la voluntad (cap. 14, n. 16). Sin detenerse a razonarla, sigue la teoría sanjuanista, según la cual en el ámbito de lo infuso y sobrenatural no existe absoluta dependencia y correlación entre ambos factores. El gran amigo de Catalina de Suecia se contenta con decir: « Tal vez da el Señor más luz al entendimiento, tal vez mayor amor a la voluntad » (ib. n. 126). Reconoce también diversidad en la divina comunicación de la suavísima e infusa contemplación: « unas veces [Dios] se franquea más que otras, y no guarda tal vez que esté el alma tan muerta y negada, que como este don es gracia, le da cuando quiere, a quien quiere y como quiere, sin que en esto se pueda dar regla general ni poner tasa a su divina grandeza » (ib. n. 125).

— Como hasta aquí, también en lo que se refiere a la *conducta del alma*, Molinos se mantiene en conformidad con las enseñanzas tereciano-sanjuanistas. Dos cosas fundamentales debe tener presente el alma a este propósito: apaciguar la tendencia « a obrar y discurrir a su modo, usando sus propias operaciones », y luego, no tener apego a la misma contemplación, procurando « una perfecta desnudez de todo cuanto hay, hasta del mismo Dios, sin buscar en lo interior ni en lo exterior otro fin ni otro interés que la divina voluntad » (ib. n. 128). Donde Molinos comienza a distanciarse de los

maestros carmelitas es en los puntos siguientes: sobre *los grados* de la contemplación y *los medios* por donde se consigue.

— Con tono académico, pero sin documentación de ningún género, establece dos *clasificaciones o graduatorias* de la contemplación infusa. Según la primera *los grados de la misma son tres*, a saber: « El primero es la hartura. Cuando el alma se llena de Dios concibe odio a todo lo mundano: entonces se quieta, y sólo con el divino se sacia. El segundo es la embriaguez. Es este grado un mental exceso y elevación del alma, nacida del divino amor y de su hartura (n. 134). El tercero es la seguridad, cuyo grado destierra el temor. ... Experimenta en este grado un cierto vínculo de la divina unión que le parece imposible separarse de su amado y de su infinito tesoro » (n. 135). Según la otra clasificación, añadida a seguido de la anterior, « *hay otros seis grados de contemplación*, que son: fuego, unión, elevación, iluminación, gusto y descanso » (n. 136). Después de haber consagrado a cada grado un brevísimo comentario, cierra su elenco con esta singular enumeración: « Otros muchos grados hay de contemplación, como son: éxtasis, raptos, liquefacción, deliquio, júbilo, ósculo, abrazo, exaltación, unión, transformación, desposorio y matrimonio, los cuales dejo de explicar por huir la especulación y por que hay libros enteros que tratan de estos puntos, aunque todos son, para quien no los experimenta, como el color al ciego, y al sordo la armonía » (cap. 15, n. 142). Bien se ve que también para él toda esta terminología mística era mera erudición libresca.

— De no contar con afirmaciones terminantes sobre el carácter enteramente gratuito de la contemplación infusa, resultarían sospechosas las pocas líneas redactadas para explicar los « *medios por donde* sube el alma a la contemplación infusa » (cap. 15). Son dos: el gusto y los deseos. Por las declaraciones inmediatas vemos que se trata de disposiciones más bien que de medios. Llama medio *al gusto*, en cuanto « al principio » la fragilidad y miseria natural necesita consuelos y gustos sensibles para buscar las cosas del cielo. Gracias a ellos « se dispone » el alma con la contrición y la penitencia, desarraigando « mundanos deseos y viciosas costumbres » (n. 132). El *gusto* de la contemplación se considera medio dispositivo en cuanto las cosas del cielo cuanto más se gustan « más se apetecen », y de los gustos surgen así los deseos de los bienes celestiales y el desprecio de los terrenos. De tales deseos nace la « inclinación de imitar a Cristo ». Los pasos de su imitación son: « la caridad, la mansedumbre, la paciencia, la pobreza, el desprecio propio, la cruz, la oración y la mortificación » (n. 133). En realidad, nadie llegará a gustar los frutos y efectos de la perfecta contemplación sin tener enteramente purgado el ánimo (cf. cap. 18, n. 178). Para conocerlo, Mo-

linos propone cuatro señales, como remate de su exposición en torno al fenómeno contemplativo.⁴³

C) *Aspectos y relaciones de la contemplación infusa.* En los capítulos conclusivos Molinos no hace otra cosa que repetir sus ideas predilectas, añadiendo algunas consideraciones sobre las realidades espirituales más íntimamente relacionadas con la contemplación.

— En última instancia la « *sabiduría divina* », propia de los místicos, se resuelve en contemplación, ya que es « un conocimiento intelectual e infuso de las divinas perfecciones y de las cosas eternas ». Por ello, dice el autor, « más debe llamarse contemplación que especulación » (cap. 17, n. 150). Entrambas —sabiduría mística y contemplación— coinciden también con la llamada « ciencia o teología mística » (cap. 18), contrapuesta a la ciencia adquirida y vana de los teólogos escolásticos. A lo largo de dos capítulos (17-18), Molinos no se cansa de contraponer ambos conocimientos y de recalcar, en tono de evidente resentimiento, que la ciencia especulativa y teorizante de los escolásticos en lugar de ayudar a la santidad la estorba. Sólo cuando se juntan ambas —lo que suele acontecer muy raramente, según él— la vana ciencia de las sutilezas es de provecho. « ¡ Cuántas viejecitas se hallan pobres de ciencia humana y riquísimas de amor divino ! ¡ Cuántos vanos teólogos se ven sumergidos en su vana sabiduría y pobrísimos de la verdadera luz y caridad ! » (cap. 18, n. 161).⁴⁴

— Acaso sea uno de los extremos más atrevidos de toda la *Guía* el que enumera las condiciones para « llegar a la ciencia mística ». Cinco cosas exige Molinos, a saber: negación de las criaturas, de las cosas temporales, de los « mismos dones del Espíritu Santo », el alma de sí misma, y « del mismo Dios ». « Esta última es la más

⁴³ No se ve muy clara la razón del capítulo 16 en ese lugar determinado. En él apunta Molinos las « señales para conocer el hombre interior y el ánimo purgado » (p. 219-221). Según su dictamen se reducen a las cuatro siguientes: primera, si el entendimiento ya no « produce otros pensamientos que aquellos que excitan a la luz de la fe » y la voluntad otros actos que los de amor de Dios; segunda, si al cesar las ocupaciones exteriores, luego y con facilidad se convierte a Dios con el entendimiento y la voluntad; tercera, si entrando en oración se olvida de todas las cosas; cuarta, si se porta en las cosas exteriores, como si de nuevo entrara en el mundo (n. 143).

Acaso, remedando el proceso sanjuanista, ha querido enunciar, como el Santo Doctor, las señales del recogimiento tanto en la vertiente activa como en la pasiva, es decir, en la *Subida* y en la *Noche*.

⁴⁴ La larga reprimenda y las duras frases que aquí propina el de Munesa a los teólogos en general, y en particular a los « escolásticos », delata bien a las claras intereses creados y, acaso, poco amigables encuentros.

perfecta, porque el alma que ni se sabe despegar, es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder, es la que se acierta a hallar » (cap. 18, n. 176). Expresiones que se deben entender en idéntico sentido a la famosa « aniquilación » moliniana, tan lastimosamente falseada.

Buena parte de las proposiciones sancionadas en la condenación de 1687 se presentan como consecuencia lógica de la que figura en primer lugar: « Oportet hominem suas potentias annihilare, et haec est via interna ». Interpretada la sentencia a la luz de todo el proceso, y en particular de la propuesta 63,⁴⁵ es fácil aceptar esa falsa especie, según la cual, el aragonés —más o menos como todos los quietistas— predicaba una pulverización casi física de la persona, como requisito indispensable para la santidad.

A decir verdad, no puede llegarse a semejante conclusión si no es estirando imprudentemente las afirmaciones de la *Guía*. La *aniquilación* de que trata ex professo en el capítulo 19 (parte también en el siguiente) es de tipo netamente ascético, y tiene raíces tradicionales tan profundas como la « muerte del hombre viejo » de San Pablo. Definiéndola directamente, Molinos dice « que consiste en el aborrecimiento de la honra, dignidad y alabanza; porque a la vileza y al puro nada no es razón se le dé la dignidad y la honra » (cap. 19, n. 181, p. 228). Y poco después añade:

« Sabrás que esta aniquilación, para que sea perfecta en el alma, ha de ser en el propio juicio, en la voluntad, en los afectos, inclinaciones, deseos, pensamientos y en sí misma, de tal manera, que se ha de hallar el alma muerta al querer, al desear, procurar, entender y pensar, queriendo como si no quisiera; deseando como si no deseara; entendiendo como si no entediera; pensando como si no pensara, sin inclinarse a nada, abrazando igualmente los desprecios como las honras, los beneficios como los castigos » (cap. 19, n. 185).

« ¡ Oh, qué dichosa alma la que así se halla muerta y aniquilada ! Ya ésta no vive en sí porque vive Dios en ella; ya con toda verdad está trocada, espiritualizada, transformada y deificada » (ib. n. 186).

⁴⁵ Suena así: « Per viam internam pervenitur ad mortem sensuum: quin immo signum, quod quis in statu nihilitatis manet, id est mortis mysticae, est, si sensus exteriores non repraesentent amplius res sensibiles, (unde sint) ac si non essent, quia non perveninut ad faciendum, quod intellectus se ad eas applicet » (Denz. n. 1283). La proposición así formulada se calificó de « temeraria, scandalosa et perniciosa in praxi ».

Convengamos en que Molinos recarga las tintas, pero nadie puede negar que estamos en la línea tradicional. Es más, nos hallamos ante el genuino y tajante sanjuanismo de la *Subida* y de la *Noche*, « que requiere aniquilación del afecto en todas las cosas particulares ». Nada tan sencillo como el constatar que nos encontramos ante uno de los temas de más claro sanjuanismo en la *Guía espiritual*. Si no bastaran a demostrarlo esos párrafos en que afloran inconfundibles expresiones del Doctor Místico,⁴⁶ ahí está la prueba límpida del capítulo 20 en que Molinos se afana por enseñar « cómo la *nada* es el atajo para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz » (p. 230). No es la destrucción del ser, es « el camino de la nada » magistralmente trazado por el Vate de Castilla. No siempre ha sabido interpretar con exactitud su contenido el autor de la *Guía*, pero que ha intentado adaptarle a sus propósitos nos parece incuestionable. El que se haya quedado con la corteza de la letra, sin penetrar en el meollo del espíritu sanjuanista, nada quita a la realidad del hecho histórico.

Remedando al « santico de fray Juan » escribe el clérigo aragonés: « Por el camino de la nada has de llegarte a perderte en Dios, que es el último grado de la perfección; y si te sabes perder serás dichosa, te ganarás y te acertarás hasta hallar » (cap. 20, n. 191). « Por este camino has de volver al dichoso estado de la inocencia, que perdieron nuestros primeros padres ». « Este es el camino para alcanzar la pureza del alma, la perfecta contemplación y la interior paz. Camina, camina por esta segura senda, y procura en esa nada sumergirte, perderte, abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte » (ib. n. 195).

— Tan despiadada obra de aniquilación no tiene por fin un desolador vacío. La muerte del « ad nihilum redactus sum et nescivi » (Salmo 17, 22), citado por Molinos al mismo propósito que por San Juan de la Cruz (cap. 20, n. 194), está en función

⁴⁶ De todos es conocida la familiaridad con que San Juan de la Cruz equipara la obra de purificación y desnudez espiritual a una muerte y a una aniquilación de la afectividad de todo lo que no sea Dios. Como dirá en la *Subida* (3, 35, 3) el verdadero espíritu « requiere aniquilación del afecto en todas las cosas particulares ». Para una confrontación inmediata de textos bastará que el lector repase los lugares reunidos por Fray LUIS DE SAN JOSÉ en sus *Concordancias de las obras y escritos de San Juan de la Cruz* (Burgos 1948) bajo *aniquilamiento, destrucción, negación, muerte*. Compárense con los nn. 178-180 y 183-184 del capítulo 19 del libro tercero de la *Guía*.

de una resurrección todo esplendor y serenidad. La absoluta pobreza de la nada debe tornarse « inacabable hartura ». A vuelta de cada página oímos recordar la insistente exhortación: « Cuanto más fueres muriendo, tanto más te irás profundando en tu miseria y bajeza; y tanto más te irá el Señor elevando y a sí mismo uniendo » (cap. 20, n. 193, p. 232).

Pasada la noche viene el día radiante; consumada la muerte del hombre viejo, surge el hombre nuevo; realizada la perfecta aniquilación de la propia voluntad, comienza « el señorío, el perfecto y verdadero dominio ». Una fórmula preferida compendia todo lo que Molinos promete al alma que ha seguido fiel la ruta trazada por su *Guía espiritual*: es « la suma felicidad de la interior paz, de la amorosa unión, de la divina transformación ». Hay que dejar a un lado los prejuicios y reconocer que su pluma alcanza lírica y majestuosa entonación al describir, en los últimos capítulos del libro, la meta radiante a que ha conducido al alma.

Por aludir en ellos a uno de los puntos tenidos como basilares en su condenación, será conveniente repasarlos sumariamente, antes de rematar este breve ensayo. Puede servir de punto de partida para nuestras reflexiones el siguiente texto:

« Aniquilada ya el alma, y con perfecta desnudez renovada, experimenta en la *parte superior* una profunda paz y una sabrosa quietud, que la conduce a tan perfecta unión de amor, que *en todo jubila*. Ya esta alma ha llegado a tal felicidad, que no quiere ni desea otra cosa que lo que su amado quiere; con esta voluntad se conforma en todos los sucesos, así de consuelo como de pena; y juntamente se goza de hacer en todo el divino beneplácito » (cap. 21, n. 196, p. 233).

Comparando luego el alma a un « alto monte y profundo valle en el tiempo de la tempestad », asegura que en el valle de la *parte inferior* está « sufriendo tribulaciones, combates, tinieblas, desolaciones, tormentos, martirios y sugerencias; y al mismo tiempo, en el alto monte de la *parte superior del alma*, ilustra, inflama e ilumina el verdadero sol, con que queda clara, pacífica, resplandeciente, tranquila, serena y hecha un mar de alegría » (ib., n. 202).

Parece ser que en éstas, y otras frases similares, se apoya la creencia en aquel singularísimo desdoblamiento de la personalidad, uno de los fundamentos doctrinales más importantes del molinosismo. Una tesis según la cual, mientras el alma en su parte superior está gozando las delicias de la contemplación y de la paz interior, el cuerpo, parte inferior, desligado de toda res-

ponsabilidad está simultáneamente entregado a satanás y a los ataques desenfrenados de la pasión.

Si tal sostuvo oralmente o por escrito en alguna ocasión el de Muniesa no lo sabemos; que no sea ese el sentido de los párrafos aludidos de la *Guía*, está fuera de discusión. A primera vista Molinos, que en las páginas finales escribe con resonancias lejanas, pero perceptibles, de las últimas estrofas del *Cántico espiritual*, se apartaría un tanto del sanjuanismo. Para el Doctor Místico el demonio no sólo « no osa parecer » delante del alma plenamente purificada, sino que « con gran pavor huye muy lejos » de ella (ob. cit., 40, 3). En el estado de transformación la parte inferior está ya totalmente sujeta a la superior; ni siquiera la turba con primeros movimientos. En realidad no es otro el pensamiento aquí expuesto por Molinos, pese a que ciertas frases dan pie para pensar en incongruencias. La guerra que tienta mover el « príncipe de las tinieblas », se queda en eso, en ganas, en intentos que no llegan a turbar para nada al alma. Las afirmaciones no pueden ser más explícitas: « Si padeció antes [el alma] hambre de los bienes del cielo, si tuvo sed de Dios, temor de perderle, llanto en el corazón y guerra del demonio, ya se han convertido el hambre en hartura, la sed en saciedad, el temor en seguridad, la tristeza en alegría, el llanto en gozo y la fiera guerra en suma paz » (cap. 21, n. 198, p. 234).

Habría que copiar por entero estos capítulos finales para trasladar los acentos líricos con que Molinos describe esa inmarcescible felicidad. El soberano dominio de la lengua le permite acumular epítetos, cincelar magníficas frases, sin caer jamás en puerilidades retóricas de tintes barrocos. Llega hasta apuntar la razón de por qué los efluvios de la divina contemplación dan total satisfacción y quietud a las dos porciones del hombre. Es un motivo repetido más de una vez por San Juan de la Cruz: el goce interior redundaba en la parte exterior. Escribe Molinos:

« Es, pues, tanta la quietud de esta pura alma, que llegó al monte de la tranquilidad; es tanta la paz en su espíritu, tanta la serenidad y sosiego en lo interior, que *redunda hasta en lo exterior un resabio y vislumbrar de Dios* » (ib., n. 203).

« Una redundancia, un resabio, un vislumbre de Dios, un remedo de la bienaventuranza », esto es, según Molinos, el feliz estado de la paz interior, del alma que « en todo jubila a su Señor ». Al leer estas expresiones recordamos espontáneamente « el redundar » de San Juan de la Cruz, aquel « gran rastro y sabor » de vida eterna, (*Cántico B*, 39, 6), aquella perpetua ala-

banza con que el alma —dulce filomena, tierna tortolica— « jubila y alaba a Dios » en esta unión (ibid., n 8-9)

Este es el término feliz, el remate glorioso, de la terrible aniquilación exigida por el austero aragonés. Cuando el alma ha escalado « el alto monte » de la « interior paz », « ya no hay cosa que no la consuele, ni le falta nada que pueda afligirla; el morir le es gozo, y el vivir, su alegría; ... esta es su vida, esta su gloria, su paz, su sosiego, su quietud, su consuelo y suma felicidad » (cap. 21, n. 197).

¿ Cuántas son las almas que llegan a « esta vida verdadera y bienaventuranza de la tierra » ? (ib., n. 205) Son tan pocas que a Molinos parece encogersele el corazón de pena y angustia... No puede contenerse ante el trágico espectáculo. ¡ Tantos y tan preciados tesoros, a tan bajo precio, y, sin embargo, tan pocas almas en el mundo que sepan aprovecharse! Antes de posar la pluma siente la necesidad de dar rienda suelta a sus acongojados sentimientos, rematando la obra con una « exclamación amorosa y gemido lamentable con Dios por las pocas almas que llegan a la perfección » (cap. 22). Sea lo que fuere de su sinceridad, esta página final literariamente puede colocarse entre las mejores del género que conoce la lengua de Castilla.

Hasta este postrer lamento nos parece resonar al oído cual eco de aquella voz « celestial y divina » del Vate Místico:

« ¡ Oh, si se acabase ya de entender cómo no se puede llegar a la espesura y sabiduría de las riquezas de Dios, que son de muchas maneras, si no es entrando en la espesura del padecer de muchas maneras, poniendo en eso el alma su deseo! ¡ Y cómo el alma que de veras desea sabiduría divina, desea primero el padecer, para entrar en ella, en la espesura de la Cruz! ...Porque, para entrar en estas riquezas de su sabiduría, la puerta es la cruz, que es angosta. Y desear entrar por ella es de pocos; mas desear los deleites a que se viene por ella, es de muchos » (*Cántico B*, 36, 13).⁴⁷

« ¡ Oh, hijos de los hombres! ¿ Hasta cuándo habemos de seguir la mentira y vanidad? ¿ Quién así nos engañó para dejar el sumo bien y nuestro Dios?... ¡ Que sea tanta nuestra ceguedad que desamparemos todos a esta suma e infinita bondad! » (cap. 22, n. 207).

« ¡ Oh, Divino Señor, qué pocas almas hay en el mundo que os sirvan con perfección! ¡ Qué pocas son las que quieren padecer, que sigan a Cristo crucificado, que abracen la cruz y se desprecien a sí mismas! ¡ Oh, qué pocas almas se hallan despegadas y totalmente desnudas! ¡ Qué pocas al-

⁴⁷ En la primera redacción del *Cántico* (35, 9) la semejanza literaria es todavía mayor.

« ¡ Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas !, ¿ qué hacéis ?, ¿ en qué os entretenéis ? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miserias. ¡ Oh miserable ceguera de los ojos de vuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos ! »
(*Cántico B*, 39, 7).

mas hay muertas en sí, y vivas para Dios, y que perfectamente se resignen al divino beneplacito !... »

« ¡ Qué pocas almas hay puras, de corazón sencillo y despegado, y que, vacías a su entender, saber, desear y querer, anhelan a su negación y muerte espiritual ! ... ¡ Qué pocas almas hay que quieren dejarse aniquilar, muriendo en los sentidos a sí mismas !

¡ Qué pocas almas hay que quieren dejarse vaciar, purificar y desnudar para que Dios las vista, las llene y perfeccione ! Finalmente, ¡ qué pocas, Señor, son las almas ciegas, mudas, sordas y perfectamente contemplativas ! »
(cap. 22, n. 208, p. 283).

Molinos remataba el prólogo de su libro dando por descontado que muchos, « por falta de experiencia », habían de « censurar rígidamente » la doctrina en él contenida (p. 81). Y cerraba la obra con este colofón: « *Todo lo sujeto, postrado humildemente, a la corrección de la Santa Iglesia Católica Romana* » (p. 239). ¿ Gesto de arrogancia ?, ¿ fórmula protocolaria ?, ¿ íntimo y sentido rendimiento ?, ¿ presentimiento de horas trágicas ?...

Doce años más tarde, el día 13 de septiembre de 1687, a eso de las cinco de la tarde, acordonado por esbirros, de rodillas, con las manos atadas, sosteniendo un cirio encendido, ante los consultores del Santo Oficio, los cardenales del Sacro Colegio, la nobleza romana, los embajadores y una masa enfurecida, congregada en la Iglesia de Santa María Sopra Minerva, Molinos retractaba las 78 proposiciones en que había sido condensada su doctrina. El comisario del Santo Oficio le otorgó la absolución. Vestido de un saco amarillo, con una cruz roja, a las nueve de la noche ingresaba en la cárcel de la Inquisición. Allí moría « cristianamente, después de haber recibido los Santos Sacramentos », el 21 de diciembre de 1696. ¿ Durante las horas largas, interminables, de prisión pensaría alguna vez en aquella protesta de sumisión al juicio de la Santa Iglesia Católica Romana, que había estampado al fin de la *Guía espiritual* ? No vamos a incurrir nosotros en la morbosa manía de tantos historiadores afanados puerilmente en indagar los recónditos pensamientos del infeliz

reo. El secreto de los corazones pertenece exclusivamente a Dios; y parte del proceso de Molinos también.⁴⁸

CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

Nuestro intento de captar y presentar fielmente la doctrina contemplativa del máximo exponente del quietismo ha estado presidido por estas normas supremas:

— Recurso directo a los escritos originales con transcripción literal de los textos fundamentales.

— Inserción del problema contemplativo en una visión previa, conjunta y global de la obra base.

— Análisis textual minucioso, pero sin aislar ni violentar las frases alegadas de su contorno doctrinal ni de su continuidad lógica.

— Interpretación obvia e inmediata de las afirmaciones, sin presuponer ni coincidencia ni divergencia con las sentencias condenadas.

— Exclusión de toda exégesis basada en una posible significación recóndita de los textos, debida únicamente a trucos intencionados del autor.

No se nos ocultan ni la prolijidad del proceso seguido, ni tampoco el inconveniente redaccional de seguir a la letra las expresiones originales, mezclándolas con la exposición directa. Puede ser que la urgencia de abordar directamente esta confrontación, y su misma delicada gravedad, justifiquen tales desventajas. Por lo demás, no pretendemos sancionar definitivamente todas las posibles conclusiones; creemos haber fundamentado con suficiencia las siguientes:

1^a) La doctrina sobre la contemplación expuesta en la *Guía espiritual* presenta afinidades singulares y concomitancias muy significativas con la teoría sanjuanista.

2^a) En los puntos capitales y en los rasgos más importantes coinciden sustancialmente la contemplación sanjuanista y la molinosiana.

⁴⁸ Como es sabido, en 1918 le fue comunicado el P. Dudon que en el Archivo Secreto del Santo Oficio no existía ya el proceso de Molinos. Según documentos dados a conocer posteriormente en *Revue d'ascétique et de mystique* 14 (1933) cf. p. 314, fue dado a las llamas en 1798, « junto con algunos procesos antiguos más célebres ».

3ª) En determinados temas la identidad expresiva y doctrinal alcanza tal grado de semejanza, que es inexplicable sin recurrir a una dependencia de Molinos respecto de San Juan de la Cruz.

4ª) Los argumentos en que más claro aparece el parentesco de ambos autores son los siguientes: a) naturaleza de la contemplación por simple atención general y noticia amorosa, de pura fe; b) valor y eficacia espiritual de la misma, a pesar de las apariencias en contrario; c) señales para discernir el momento oportuno en que se debe dejar la meditación y pasar a la contemplación; d) necesidad de la noche purificativa para llegar a la perfecta contemplación, y relaciones entre ambas; e) función purificadora del « amor impaciente »; f) necesidad de un buen guía espiritual cuando comienza a manifestarse la contemplación; g) razón del camino de la « nada aniquiladora » h) estado del alma llegada a la suprema unión transformante.

5ª) Existen también importantes diferencias entre los dos maestros. Las de mayor relieve son las que siguen: a) cierta desvalorización de la meditación por parte de Molinos, que no la cree útil y eficaz más que para los principiantes; b) excesiva insistencia del mismo en la actitud contemplativa, sin recomendar el auxilio de la meditación cuando es conveniente; c) exageración de la continuidad y virtualidad de la contemplación no revocada; d) demasiada concentración en su práctica con merma de otros factores importantes de la vida espiritual; e) rigorismo molinosiano en la selección de director espiritual y en la obediencia a él debida; f) insuficiente distinción en Molinos entre lo activo y lo pasivo o infuso.

6ª) Con frecuencia las diferencias afectan más que a la doctrina en sí misma a su formulación y a su diverso enfoque.

7ª) El predominio de las coincidencias sobre las diferencias y, sobre todo, el avance de aquéllas, plantean, sin apelación posible, el problema de la dependencia de Molinos.

8ª) Hemos comprobado que existe una corriente espiritual anterior a Molinos que prolonga las líneas maestras de la contemplación sanjuanista hasta las vísperas mismas del quietismo. Algunos de los exponentes más representativos, como Falconi, fueron estudiados por el autor de la *Guía*.

9ª) Pese a tantas semejanzas, Molinos no cita nunca explícitamente al Doctor Místico; ni le nombra siquiera. Sin embargo, le conocía por lo menos a través de Falconi. Hasta aquí las conclusiones, al parecer, suficientemente garantizadas; a continuación se abren las perspectivas para ulteriores investigaciones. Antes

de terminar, no estará de más una mirada panorámica hacia los confines del nuevo horizonte histórico.

* * *

¿ Pueden explicarse tantas y tan singulares coincidencias entre Molinos y San Juan de la Cruz por una dependencia mediata a través de Falconi y de otros autores ? ¿ Por qué Molinos no coloca al menos el nombre del Doctor Místico entre los « autores espirituales » ? ¿ Es posible que todos los contemporáneos le citen y él le desconozca ? ¿ Cómo se explica que al aparecer la *Guía*, amigos y enemigos localizasen en seguida la impronta sanjuanista ?

Por fortuna contamos con pistas para esclarecer en buena parte esos interrogantes. A priori, resulta muy difícil explicar ciertas coincidencias si no es por el influjo directo; algunos temas, como el de la noche purificativa en sus aspectos principales, no los pudo hallar en otro autor fuera del Santo; o los inventó, o los estudió en él. A posteriori, podemos certificar que por lo menos desde 1680, es decir, cinco años después de aparecida la *Guía*, Molinos conoce y estima extraordinariamente a San Juan de la Cruz. Sabe identificar perfectamente los textos que interesan a su propósito. Esos puntos claves en que hemos sorprendido la huella sanjuanista están documentados y probados por el de Muniesa con los mismos textos de la *Subida* y de la *Noche* que veíamos transparentarse en las páginas de la *Guía*, pero con una importantísima diferencia: copiados literalmente y colmados de elogios.

Este es el gran secreto encerrado en el manuscrito 8604 de la Biblioteca Vaticana y que guarda la apología de la *Guía espiritual*, conocida con el epígrafe *Defensa de la contemplación*. En ella Molinos no hace otra cosa que justificar las tesis de la *Guía*, apelándose a la autoridad de los más renombrados maestros espirituales. Entre éstos emerge inconfundible la figura del San Juan de la Cruz, beatificado el mismo año en que se publicó el célebre libro molinosiano.

Las líneas directrices de la *Defensa* son clarísimamente del Doctor Místico; capítulos enteros del libro son citas literales, anotadas y subrayadas, de los escritos sanjuanistas. Molinos los conoce y maneja con extraordinaria facilidad; los cita con referencias exactas y detalladas; defiende en ocasiones su autoridad apelándose a la ciencia, experiencia y santidad del autor. Cuando la gravedad del asunto le obliga a un recurso definitivo (es el caso,

por ejemplo, de pulverizar las objeciones contra el camino interior, cap. 16, f. 46) recordará que la « Sede Apostólica » en el « decreto de 29 de noviembre 1655, cuando se hizo su examen », certificaba que una doctrina tan alta y segura « vix in sacris codicibus reperitur ». Y Molinos cita complacido el documento y subraya destacadamente las frases del mismo.

Consta, por su correspondencia, que la *Defensa* estaba compuesta ya en 1680. ¿ Descubrió entonces, por necesidad de un apoyo doctrinal decisivo, a San Juan de la Cruz, o lo conocía ya anteriormente, al tiempo de redactar la *Guía* ? Para quien lea y compare atentamente los dos escritos la respuesta será fácil e inmediata: Molinos conocía los escritos de San Juan de la Cruz cuando escribió la *Guía espiritual*; se inspiró ampliamente en ellos; calcó algunos puntos y numerosas expresiones, pero ocultó su origen ¿ Por qué ese silencio sistemático ?

Estos datos y estas interrogaciones ¿ no comprometen la ortodoxia sanjuanista y desacreditan la ingente literatura apologética que en épocas pasadas intentó defenderla frente al quietismo ? Pensamos que no; abren sólo nuevas perspectivas a otras investigaciones, que deseáramos no dilatasen por mucho tiempo su aparición.