

**MIGUEL DE MOLINOS,
LECTOR DE SAN JUAN DE LA CRUZ**

ARMANDO LOPEZ CASTRO

La unidad de doctrina y experiencia, alcanzada por Santa Teresa y San Juan de la Cruz, la cual hace de la mística carmelitana la mística clásica por excelencia, sirve de fundamento a los místicos posteriores, que heredan la síntesis de *desprendimiento y contemplación* como posibilidad de llenar el vacío de trascendencia, de vivir en lo absoluto. Mediante este pasivo entender de quietud queda el místico dispuesto para la unión con lo divino, pues es Dios el que se apodera del hombre por amor, para que lo divino obre en el alma a su antojo. Toda esa teología negativa de la renuncia como fruto de la pobreza en el espíritu, que desde Dionisio Aeropagita hasta San Juan de la Cruz, pasando por Eckhart, se manifiesta progresivamente, engendra la plenitud de un vacío, en el que se encuentran el hombre despojado y el Dios despojado, intercambiándose y resultando indistinguibles. En la plenitud de la nada como fundamento del ser, pues no se puede tener algo sin nada, concentra Miguel de Molinos su visión de lo divino, que tiene en sí el abismo sin fondo o lo negativo donde todo empieza a formarse. Su lenguaje, gestado en la propia oscuridad de la experiencia, ilumina un fondo originario, dejando aparecer el sentido que trasciende el sentir. Porque la palabra, cuando en verdad se manifiesta, ha tenido que caer en lo oscuro para levantar su más alto vuelo.

Si en el siglo XVI la mística católica logra consolidarse como el sistema más completo y coherente frente a otras corrientes espirituales del momento, debido en gran medida a su no apartamiento de las normas de la tradición, lo que lleva a los místicos católicos a depurar la ortodoxia de sus escritos, a lo largo del siglo XVII se produce una creciente escisión entre mística y ortodoxia, que va desde la ruptura al agotamiento. Esas tres fases sucesivas de asimilación, conservación de su

estatuto de ortodoxia y aniquilación de la mística por la ortodoxia, conforman un marco cronológico de auge, conflictividad y declive de la propia literatura mística, dentro del cual se desarrolla la vida y la obra de Molinos. Porque el prestigio alcanzado con la publicación de la *Guía* (1675), la condenación en 1685 y la muerte en la prisión (1696) son aspectos de una misma realidad: la tensión entre mística y autoridad eclesial. En este sentido, la condenación de Molinos supuso la ruptura de la Iglesia con el misticismo y la reabsorción definitiva en el seno de aquella de la doctrina quietista.¹

El utopismo religioso que se manifiesta en alumbrados y erasmistas a lo largo del siglo XVI, solidario del afán utópico de libertad política y social, cuyas raíces hay que buscar en la *Devotio Moderna*, fue generando dos maneras de espiritualidad: Una exterior, discursiva, que recurre a lo ritual, a las fórmulas del racionalismo teológico, y resulta insuficiente para alcanzar la perfección; otra interior, fundada en el recogimiento, que cuenta con el corazón del hombre, en el que Cristo ha escrito su mensaje, y se revela como el medio más adecuado para llegar a la verdadera unión con Dios. Sin este trasfondo no se entendería la fuerte polémica entre meditacionistas y contemplacionistas, que Molinos vivió en Valencia desde 1646 a 1662 y en Roma desde 1663 a 1675, así como la imposibilidad de adaptar sin desgarros el conocimiento intuitivo, la vida interior, a una espiritualidad de dogmas, leyes y formas. Lo que nos impulsa es el espíritu que desde el principio está en nosotros ("*Nemo audit verbum nisi spiritu intus docente*", dice el texto bíblico), de modo que una lectura de la *Guía* espiritual, que ofrece notables

¹ Los motivos de la condenación del quietismo han sido expuestos de manera coherente por Leszek Kolakowski en su estudio *Cristianos sin Iglesia. La conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 335-384, obra de indudable interés, en la que la contemplación pasiva, elemento primordial del quietismo, es vista como algo que suprime la autoridad de la Iglesia. Este conflicto entre el espíritu y el poder ha sido también analizado por J. A. Valente en el "Ensayo sobre Miguel de Molinos", que figura al frente de su edición de la *Guía Espiritual seguida de la Defensa de la Contemplación*, Barcelona, Barral Editores, 1974, edición que aquí sigo, así como la de J.I. Tellechea Idígoras, *Guía Espiritual*, Madrid, FUE, 1976, en la que se señalan las variantes de los dos códices.

semejanzas con la doctrina del recogimiento, sólo puede empezar a hacerse a partir de una religiosidad que no puede conciliarse con la organización del aparato eclesiástico. Y es que la libertad del espíritu va en contra de cualquier imposición ideológica.²

Lo sagrado tal vez sea indicación o signo de algo que vive dentro de la conciencia y la trasciende. La *Guía*, que tanto tiene de confesión, parece ser así un método o viaje esencial que el hombre tiene que hacer y que sólo se da cuando su vivir adquiere una cierta forma. Pues lo que ofrece el género literario de las *Guías* es una metamorfosis, según advertimos en la *Odisea* y la *Divina comedia*, una prueba iniciática a través de la cual se pasa de un estado a otro. Hay, por tanto, en la *Guía espiritual* de Molinos, a pesar de su inserción en la órbita de lo devocional, el intento de resaltar el tránsito de esa mediación entre la actividad de la renuncia y la contemplación de la gracia, ese saber de experiencia continuamente invocado por los místicos.

La necesidad de esta experiencia interior se exterioriza como lenguaje y exige orden y claridad en la composición. Molinos somete la redacción lenta y laboriosa de la *Guía* a una

² Doctrinalmente, la *Guía* se ajusta a la herencia de la mística tradicional española, según revelan las distintas aprobaciones, por lo que se suele recurrir a causas externas al texto mismo para justificar la condenación de Molinos. Sin embargo, prescindiendo de otras circunstancias políticas y sociales, que sin duda influyen, lo relevante es que, mientras las obras de Ruysbroeck y San Juan de la Cruz fueron aprobadas por los inquisidores debido a que no llegaban a un público amplio, el lenguaje claro y sencillo de la *Guía*, en cuanto era accesible a todos, resultaba peligroso para la Iglesia visible. A este sueño de un cristianismo democrático, que se instala en la mística alemana de los siglos XIV y XV y resuena en la Reforma protestante, se ha referido E. Bloch en su estudio, *Entremundos en la historia de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 116-138. En cuanto a las ideas y vivencias de los alumbrados de Valencia entre 1645 y 1670, lo que se ha llamado el pre-quietismo, pueden verse, entre otros, los estudios de F. Sánchez Castañer, *Miguel de Molinos en Valencia y Roma. Nuevos datos biográficos*, Valencia, 1965; R. Robres Lluch, "Pasión religiosa y literatura secreta en la Valencia de Miguel de Molinos", en *Anthologica Annua*, núms. 26-27 (1979-1980), pp. 281-406; y F. Pons, *Místicos, beatas y alumbrados*, Valencia, 1991. A estos estudios ya conocidos hay que incorporar los recogidos por J.I. Tellechea Idígoras en *Moliniana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, Madrid, FUE, 1987.

articulación muy precisa: Un prólogo ("A quien leyere"), en el que alude a la experiencia como único valor de la mística ("La ciencia mística no es de ingenio, sino de *experiencia*"); cuatro advertencias, donde anticipa el paso del recogimiento a la contemplación, exponiendo en la cuarta el objetivo central: "El camino de la *interior paz* es ajustarnos en todo con lo que la divina voluntad dispone"; y tres libros: El primero habla del recogimiento interior. El segundo, de la necesidad de obedecer al director espiritual. El tercero, de la contemplación pasiva, que sólo Dios concede "a quien quiere, como quiere y cuando quiere y por el tiempo que quiere" (cap. XIII). Como esta contemplación pasiva, nacida del no saber, escapa al entendimiento, el místico prefiere dejarse llevar por ella hasta el límite de lo posible. El lenguaje del místico, al negar toda autoridad que limita lo posible, no se atiene al enunciado del discurso, se pone al desnudo y permanece suspendido en el silencio. En esta manera de decir hasta el límite, de tocar el punto extremo de lo posible, el místico se libera del dominio de las palabras y se entrega al silencio con el que alcanza la plenitud. Ese silencio, hecho desde dentro, es lo que hace de la Guía un libro radical, lo que aumenta su tensión e intensidad.³

Desde esa experiencia límite que alude a lo esencial, en la que mística y poesía convergen, habría que empezar diciendo que la presencia de San Juan de la Cruz, oculta o manifiesta, a lo largo de la *Guía espiritual* resulta mucho más persistente de lo que una primera lectura pudiera dar a entender. Es cierto que la pasividad total del quietismo, que no se aparta de la mística tradicional, representaba una amenaza para el orden eclesiástico. Aunque la doctrina de San Juan de la Cruz no difiere en lo

³ El misticismo es una forma de silencio, a través del cual el alma se comunica con Dios. A este silencio absoluto alude Molinos al final del Libro I: "En este silencio místico te has de entrar si quieres oír la suave, interior y divina voz". En su experiencia abisal los grandes místicos recurren al silencio: la última morada de Santa Teresa acaba en el silencio y el Monte de perfección de San Juan de la Cruz aparece rodeado de silencio. Sobre este silencio religioso, forma misma de la interioridad, se han pronunciado A. Holguin, *Las formas del silencio y otros ensayos*, Caracas, Monte Avila, 1969, pp. 11-13; y G. Bataille, *La experiencia interior*, 2ª ed., Madrid, Taurus, 1981, pp. 26-27.

esencial del dogma católico, el hecho de que en algunos puntos confluyera con la espiritualidad quietista, sobre todo en la oposición entre la acción natural y la acción sobrenatural, hizo que el fervor místico decreciese en el seno de la Iglesia y comenzase a ser reprimido por considerarlo religioso en un momento de crisis de la espiritualidad católica. La acusación de defender la contemplación adquirida, que se trató de identificar con la doctrina quietista, fue la causa de que San Juan de la Cruz se convirtiese en víctima de una sospecha antiquietista, que pronto pasó a ser antimística, y que su nombre fuera omitido en la *Guía espiritual*. En realidad, el silencio de San Juan en la *Guía* obedece tanto al intento de salvarlo de la ola antiquietista, que empieza a raíz de su beatificación en 1675, como a una táctica defensiva de invocar la tradición mística para cubrirse de posibles ataques (“Tal vez, aunque pocas, cito alguna autoridad de autor práctico y experimentado, para que se entienda que no es *singular y rara* la doctrina que aquí se enseña”). Lo nuevo no era la tradición previa, atestiguada desde San Dionisio hasta Santo Tomás, sino la forma personal de enfrentarse con ella, de reinterpretarla, pues en la relación del místico con el texto sagrado se produce una transformación, un nuevo sentido. El proceso dialéctico de viejos símbolos con sentido nuevo y de nuevos símbolos con significado antiguo, que revela el doble aspecto conservador y revolucionario de la mística, se convierte en el principal instrumento de tal metamorfosis.⁴

Al haber llegado tarde a la mística clásica, Miguel de Molinos se encuentra ante el dilema de mantenerse en conformidad con el espíritu de la tradición católica, que busca la sal-

⁴ La apertura simbólica del lenguaje místico no hace más que confirmar sus infinitas posibilidades de sentido. Por eso G. Scholem, al hablar del conflicto entre “La autoridad religiosa y la mística”, señala lo siguiente: “Lo que importa es que el místico *reencuentra* su experiencia en el texto sagrado”, en *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 16. En cuanto a la relación de San Juan de la Cruz con el quietismo, además del importante ensayo de E. Pacho, “El quietismo frente al magisterio sanjuanista”, en *Ephaemerides Carmeliticae*, t. 13 (1962), pp. 353-426, puede verse ahora el estudio de M. Andrés Martín, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, pp. 461-464.

vación mediante la renuncia, o bien tratar de superarla individualmente a través de la completa pasividad o aniquilación en Dios, de acuerdo con el panteísmo quietista. Con el fin de lograr esa experiencia decisiva de unión con lo divino, el místico comprende que no hay otro camino que el de la propia vivencia, que sólo el verdaderamente recogido es capaz de aprehender lo que significa el recogimiento y que sólo el contemplativo, el que está completamente libre y desprendido de sí, se halla preparado para alcanzar la realidad, abarcada en su conjunto por el acto de negación, pues es principio general de toda mística que Dios se manifiesta en el hombre cuando éste se anula o se suprime.

En su tratado sobre el desasimiento, el Maestro Eckhart, a quien la religiosidad occidental adeuda la creación de un lenguaje místico, nos dice: "Por lo tanto, Dios debe entregarse, Él mismo, necesariamente a un corazón desasido". A tal desposesión, prioritaria para que lo absoluto se manifieste en el hombre, alude San Juan de la Cruz en la Subida del Monte Carmelo: "En este camino siempre se ha de caminar para llegar, lo cual es ir siempre quitando querer, no sustentándolos; y si no se acaban todos de quitar, no se acaba de llegar" (I, 11). Con el ánimo puesto en una realidad superior, que no forma parte de este mundo y cuya imagen aparece en la cima de la montaña, el místico emprende una larga búsqueda de lo trascendente hasta conseguir una vida real más plena, ya que sólo lo divino es lo real. A este *Monte de Perfección*, en el que San Juan de la Cruz logró sintetizar la sustancia de sus enseñanzas espirituales, alude no sólo Juan de Santa María en los preliminares ("Y aquí, finalmente, hallarás las secretas sendas para alcanzar todas las virtudes y subir al *alto monte* de la contemplación, de la aniquilación, de la transformación e interior paz"), sino también el propio Molinos en el Libro I de la *Guía*: "Luego que te resolvieres con firmeza a mortificar tus exteriores sentidos para caminar al *alto monte* de la perfección y unión con Dios, tomará su Majestad la mano para purgar tus malas inclinaciones, desordenados apetitos, vana complacencia y propia estima, y otros ocultos vicios que tú no conoces, y reinan en lo íntimo de tu alma y impiden la divina unión" (I, cap. VII). Así pues, este arduo ejercicio del recogimiento interior hasta llegar a la cima de la contemplación sin fin supone ir más allá de la historia humana, trascenderla para ser

todo en el todo, para participar en lo absoluto, como hizo Cristo, el Verbo Eterno. De ahí que Molinos, para expresar ese tránsito hacia la eterna contemplación de lo divino, acuda a la humanidad de Cristo ("Es Cristo, Señor nuestro, con su doctrina y ejemplo, la luz, el espejo, la guía del alma, el camino y única puerta para entrar en aquellos pastos de la vida eterna y mar inmenso de la divinidad", Libro I, cap. XVI), cuestión ya tratada por Santa Teresa (*Libro de la Vida*, cap. 22) y San Juan de la Cruz (*Subida*, Libro II, cap. 15 y Libro III, cap. 1). Y si el recogimiento nace de la desposesión absoluta, de la imitación de Cristo, también la escritura nos retrae aquí a su absoluta interioridad, renunciando a lo estético y remitiéndonos al silencio como forma máxima de comunicación ("Reposa en este místico silencio, y abrirás la puerta para que Dios se comunique, te una contigo y te transforme", Libro I, cap. XVII). Así finaliza este Libro I: con la paradójica tensión de un lenguaje rodeado de silencio, breve y condensado, que expresa la totalidad de la relación o el intercambio recíproco con el mínimo de palabras. Estética de la reducción y de la posibilidad extremas.⁵

Detrás de las diferencias se esconde una unidad más profunda. Para retornar a ella, el camino no es fácil, sino con numerosas y duras pruebas, y el que lo transita, pues nuestra actitud ha de ser siempre la de estar de paso, debe adaptarse a las enseñanzas del maestro obedeciéndole en todo. Tal estado de total adaptabilidad, que supone la renuncia de la propia voluntad para dar cabida a lo espiritual en uno, sólo puede servir para

⁵ Sobre la paradoja de la poesía mística, que siempre se sitúa en el límite último entre el silencio y la palabra, además de lo que dice J. A. Valente en el citado ensayo sobre Molinos, véase el estudio de Hans Urs Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Vol. 3, Madrid, Encuentro Ediciones, 1987, pp. 117-178. Para una visión global de la mística, no sólo como disciplina independiente entre los siglos XVI y XVII, alejándose de la institución teológica, sino también como una estética de la retracción que explora al máximo las posibilidades de la comunicación con lo Otro, véase el estudio de Michel de Certeau, *La Fable Mystique. XVI^e-XVII^e siècle*, París, Gallimard, 1982, pp. 216-225. En cuanto a la estética de la renuncia, que para Molinos se convierte en una meta, es importante el libro de M. Florisoone, *Esthétique et Mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, París, Éditions du Seuil, 1956.

iluminar el amor de Dios. Por eso, en la medida en que el Libro II concentra la atención del lector en esa obediencia o disponibilidad del alma ante lo real (“Estáte *quieta y resignada*, niega tu juicio y deseo, abísmate en tu insuficiencia y en tu nada: que ahí sólo está Dios, la verdadera luz, tu dicha y la mayor perfección”, cap. V), lejos de perder su identidad en beneficio del conjunto, se convierte en el lugar de paso necesario entre el recogimiento y la contemplación, en el punto que ilumina la *Guía* y la hace transparente.

Una vez que la propia voluntad ha sido quemada “en el fuego de la obediencia”, el alma queda libre y dispuesta para unirse a Dios, pues la verdadera libertad nace del vacío o la nada, de la ausencia del yo. Después de establecer la diferencia entre la meditación y la contemplación, la que va “del hombre exterior al interior” (Libro III, cap. II), de hablar del tormento espiritual o “fuego del amor divino que abrasa al alma” (cap. VI) y de la soledad interior como morada de lo divino (“porque en esta santa *soledad* tiene el Altísimo su habitación secreta. En este desierto y paraíso se deja Dios tratar, y solamente en este interior retiro se oye aquella maravillosa, eficaz, interior y divina voz”, cap. XII), Molinos se centra más de lleno en la unión contemplativa, que da al alma la certidumbre de que Dios está en ella.

Así, a partir del capítulo XIII, en el que el místico aragonés habla claramente de la contemplación infusa (“Es, pues, la sencilla, pura, infusa y pasiva contemplación una *experimental* e íntima manifestación que da Dios de sí mismo... don admirable que le concede Su Majestad a quien quiere, como quiere y cuando quiere, y por el tiempo que quiere”) y de la “divina sabiduría” alcanzada por el alma (“La divina sabiduría es un conocimiento intelectual e infuso de las divinas perfecciones y de las cosas eternas, que más debe llamarse contemplación que especulación”, cap. XVII), llegamos al luminoso capítulo XIX, verdadero centro de la *Guía*, en el que “el estado de la nada” es el que genera desde sí mismo “la verdadera y perfecta aniquilación”, una transformación del alma en Dios, de ahí la alusión al símbolo del ave fénix con que finaliza el capítulo (“¡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 se puede decir que es

otra *fénix* renovada, porque está trocada, espiritualizada, transformada y deificada”). El hombre que se halla integrado en el centro de su alma, en la nada o vacío esenciales, es el hombre de la unión con Dios.

Estos capítulos finales de la *Guía* son también los que guardan una mayor relación con la doctrina de San Juan de la Cruz, *el doctor de la nada*, que fue quien más profundizó en ella desde sus recogidos inicios y el que más la intensificó a lo largo de sus escritos. Para San Juan de la Cruz, siguiendo los pasos de San Dionisio, la nada, en cuanto la experiencia de lo divino es un acto negativo, equivale al conocimiento de Dios. Por eso, el ideal de la nada metamorfoseante con que finaliza el capítulo XX (“Camina, camina por esta segura senda, y procura en esa *nada* sumergirte, perderte y abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte”), da paso a la equivalencia de unión amorosa y divina transformación, con la que finaliza la *Guía espiritual* y que tanto recuerda los comentarios de San Juan de la Cruz sobre la *Llama de amor viva*.

Diríase que el alma, una vez que lo divino ha penetrado en ella y sus ojos ven con una plenitud espiritual, de la cual es imposible decir nada, siente la voz divina como un fuego vivo en la cima de la contemplación. Por la experiencia contemplativa se pasa de la periferia al centro, de la dispersión de los grados o etapas a la plenitud de la caridad. En la nada el alma vive en unidad el ser disperso del lenguaje, llegando al centro mismo de la palabra.⁶

⁶ De los tres principios básicos de la doctrina sanjuanista, el primado de la contemplación, la cesación de los medios y el camino de la nada, que están presentes a lo largo de la *Guía*, el concepto de la *nada* es el más presente en la mística de Molinos y puede compararse con el de San Juan de la Cruz (Véanse sus escritos, *Cartas*, 16 y 17; *Aviso*, 172; 1 *Subida*, 13, 6 y 11; *Cántico*, 1, 18; y *Llama*, 1, 32). Pero no menos importante es la idea de soledad, que gracias al progresivo recogimiento, logra situarse en el centro de la consideración (Cfr. K. Vössler, *La poesía de la soledad en España*, Buenos Aires, Losada, 1946, p 169). Sobre esta intimidad solitaria, que muestra numerosas coincidencias con las doctrinas y prácticas de los alumbrados, véase el amplio y documentado estudio de M. Andrés Martín, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, FUE, 1975, pp. 703-729.

Si a lo largo de la *Guía espiritual* (1675) Molinos nos ofrece una experiencia del desapego del alma y la ausencia del ego como medios de llegar a la perfección espiritual, en la *Defensa de la contemplación*, cuya redacción básica parece aproximarse al período de 1678-1680, hace especial hincapié tanto en la defensa de los ataques recibidos, sobre todo por parte de Segneri, como en la justificación de su preferencia por la contemplación, que es la forma superior de comunicarse con Dios, por lo que la *Defensa* profundiza en la contemplación pasiva o infusa de la *Guía* y se revela como su necesario complemento.⁷

La experiencia es el único y verdadero conocimiento (“Solamente aquellos que lo experimentan lo saben”, sentencia Molinos en la *Guía*, Libro III, cap. XIV), de manera que el verdadero practicante ha de dejar la meditación para pasar a la contemplación (“Porque la meditación es principio y medio para pasar a la contemplación”, escuchamos en el prólogo “Al lector”). Pero acceder al estado superior de contemplación implica la renuncia a las opiniones propias, provocando tal renuncia una ruptura o suspensión de los límites (“La contemplación es una elevación de la mente *suspendida* en Dios, que gusta los gozos de la eterna dulzura”, dice Molinos en el “Proemio”), que aparece como rasgo distintivo de la experiencia religiosa y poética, la cual produce siempre una suspensión del discurso. Mientras esa suspensión permanece, la palabra contiene a la realidad en su plenitud y la condensa en este instante único de experiencia.

Después de una imprescindible introducción, que propor-

⁷ Para el texto de la *Defensa de la contemplación* sigo la edición de E. Pacho (Madrid, FUE, 1988), que reproduce con exactitud el ms. Vat. lat. 8604, que es la única copia manuscrita conservada en la Biblioteca Apostólica Vaticana de Roma. Además de la problemática textual, esta edición es importante por su estudio de las distintas fuentes a las que acude Molinos, especialmente la presencia sanjuanista, que ahora se hace “clamorosa y desafiante” (p. 8), aunque en gran parte filtrada por los escritos de Falconi. La relación de Molinos con Juan Falconi de Bustamante, puesta de relieve por P. Dudon (*Le quietiste espagnol Miguel de Molinos*, París, 1921) y F. Nicolini (*Su Miguel Molinos, Pier Mateo Petrucci e altri quietisti*, Napoli, 1958), ha sido desarrollada por E. Gómez (*Fray Juan Falconi de Bustamante, teólogo y asceta*, Madrid, 1956).

ciona las claves del libro, Molinos compone un discurso en forma lineal y sencilla, tal vez para contrarrestar la calculada oscuridad de los antiquetistas, especialmente de los jesuitas Bell'Uomo y Segneri, quienes le acusaban de exaltar la contemplación y despreciar la meditación. El hilo conductor de la *Defensa*, que no es más que una ampliación y desarrollo de la *Guía*, es una llamada a la contemplación que genera un conocimiento profundo de Dios. Tal propuesta contemplativa, en la que el conocimiento amoroso de Dios aplaca los deseos del alma, asegura la unidad en la totalidad del discurso, donde es posible aislar tres unidades o bloques significativos: La meditación como estado previo a la contemplación (cap. I-VI); el tránsito de una forma de oración a otra (cap. VII-XII); la defensa de la contemplación como medio de llegar a la perfección espiritual (cap. XIII-XXIV), dejando los capítulos finales en apoyo de la contemplación activa (cap. XXV-XXXII). En realidad, los tres elementos esenciales del acto contemplativo, la suspensión de las facultades internas, el rechazo de toda verdad particular y la propensión del alma a estar quieta en Dios, que San Juan de la Cruz entiende como síntesis unificante de la vida espiritual (*Subida*, II, 13, 2-4; y 14, 2), son también centrales en el itinerario contemplativo de la *Defensa*, cuya escritura discurre sin interrupciones entre los distintos capítulos y aparece reforzada por las autoridades de la tradición religiosa.

En un momento de notable inquietud, pues la *Guía* se había convertido en un libro conflictivo, es de notar que Molinos haya sentido la necesidad de no separarse de la tradición mística en el análisis de la contemplación. Para él, lo mismo que para San Juan de la Cruz, la contemplación es una realidad que florece en las tinieblas de la fe y consiste en la unión de conocimiento y amor. Habría, pues, que aislar, en los bloques señalados de la *Defensa*, aquellos capítulos que incorporan de manera explícita la doctrina sanjuanista, con el objeto de ver en ellos una misma experiencia compartida. Éstos serían fundamentalmente los capítulos V-VI, XIII-XV y XXIX-XXX.

Dado que todos los místicos coinciden en que para alcanzar la contemplación se ha de dejar la meditación, comprobamos que los dos primeros capítulos transcriben textos sanjuanistas relativos al paso de un estado a otro, coincidiendo ambos en la

necesidad de despojarse de la imaginación. Así, en el capítulo V, se abandona “el gusto de la meditación discursiva” por otro “interior y menos sensible”, menos apegado a lo concreto, (“que no consiste en trabajar con la imaginación, sino en reposar el alma y dejarla estar en su quietud, lo cual es más espiritual”, *Subida del Monte Carmelo*, Libro II, cap. XII), y en el VI, se insiste en el vacío de toda imagen como posibilidad de unirse a lo divino (“Tampoco hay que temer en que la memoria vaya vacía de sus formas y figuras, que pues Dios no tiene forma ni figura, segura va de forma y figura, y más acercándose a Dios. Porque cuanto más se arrimare a la imaginación más se aleja de Dios y en más peligro va, pues que Dios, siendo como es incogitable, no cae en la imaginación”, *Llama de amor viva*, Canción 3, 52). Esa experiencia del vacío interior es la que engendra la apertura o capacidad de lo divino.

Si el alma llamada a la contemplación persevera en “aquella fe oscura”, dada gratuitamente por Dios, experimentará el fuego interior del amor divino, que la transforma y con el cual llega a estar cada vez más unificada. Para expresar este fuego místico de la unión interior, que el alma contemplativa siente realmente, Molinos acude de nuevo al símil sanjuanista (“Porque el fuego aplicándose al madero lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua y maleza que en sí tiene, y poco a poco lo va secando, purgando y calentando e inflamando, hasta que viene a transformarle en sí y hacerlo fuego”, *Noche oscura*, Libro II, cap. 10). Esta transformación del alma por el fuego de Dios ha sido personificada a lo largo de toda la tradición mística y alquimista.⁸

Una vez puesta el alma en la contemplación de lo divino por la fe, cesará todo discurso para que Dios hable por sí mismo. Esta muestra de fe y resignación en lo divino, que tiene el senti-

⁸ El cotejo de la cita de Molinos con el texto sanjuanista revela que el clérigo aragonés sigue la edición de Sebastián de Comellas (Barcelona, 1619), que reproduce el texto de la edición príncipe de las obras de San Juan de la Cruz (Alcalá de Henares, 161B). En cuanto a esa llama interior del amor divino, que la purifica y la une a Dios, véase el estudio de R. Metzner, “La purificación a través del fuego interior”, en *Las grandes metáforas de la tradición sagrada*, Barcelona, Kairós, 1987, pp. 104-129.

do de aproximación a lo real absoluto, lo que hace es privilegiar a la palabra poética en su dimensión de *logos*, la virtualidad creadora del *verbo* divino. En la medida en que esta palabra reintegra al hombre a la totalidad de la que se ha desgajado, en cuanto busca la unidad, intenta acallar cualquier especulación y discurso acerca de lo divino, dejando a la voluntad amar libremente. En este sentido, la oración de activa contemplación sería la voz del silencio: "No se les dé nada del discurso y meditación, aunque les parece que no hacen nada y que pierden tiempo y que por su flojedad no tienen gana de pensar allí en nada, que harto harán en tener paciencia y en perseverar con sólo dejar el alma libre y desembarazada de todas las noticias y pensamientos, no teniendo cuidado allí de qué pensarán o meditarán; y aunque más escrúpulos les venga de que pierden tiempo y que será bueno hacer otra cosa, pues no puede allí hacer ni pensar nada, súfrase y estése sosegada, como que no va allí más que a estarse a su placer. Porque si quiere obrar con las potencias interiores, será estorbar o perder los bienes que Dios por medio de aquella paz y ocio del alma está asentando y imprimiendo en ella un rostro, y si el tal rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor y le turbaría lo que estaba haciendo. Así, cuando el alma está en *aquel ocio*, cualquiera operación, afición o cuidado o advertencia que ella quisiere tener entonces, la distraerá e inquietará que Dios no obre nada en ella" (*Defensa*, cap. XXIX). A pesar de que lo que hace aquí Molinos es adaptar el texto sanjuanista (*Noche oscura*, Libro I, cap. 10, 4-5) a su propia redacción a través de Falconi (*Camino derecho para el cielo*, II, 3, p. 126), 10 cierto es que la permanencia en la unidad simple, estado de no dualidad del que habla el Maestro Eckhart y que tanto lo aproxima a la mística oriental, guarda una profunda analogía con la posición de no interferencia, a la que alude el símil de Dios como pintor, que caracteriza a lo poético.⁹

⁹ Hasta el siglo XI la mística oriental y occidental marcharon juntas, gracias en parte a la fidelidad de los Padres al pensamiento bíblico, que capta al hombre en la unidad de lo divino, a pesar de la influencia del dualismo helénico. Esa coherencia de la tradición metafísica, transmitida en

Desde que Marcelino Menéndez Pelayo, hablando de las distintas ediciones de la *Guía espiritual* en su *Historia de los heterodoxos españoles*, alabó la claridad de su prosa (“Hoy son todas rarísimas, yo la he visto en latín, en francés y en italiano, pero jamás en castellano, y es lástima, porque debe ser un modelo de tersura y pureza de lenguaje. Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidades que brillan aún a través de las versiones”), la crítica no ha dejado de sorprenderse por la brevedad y concisión de sus escritos en una época de acusada inflación lingüística, cualidades más próximas a ese lenguaje de la condensación que nos retrae a su absoluta interioridad, haciendo que la prosa de sus escritos entre de lleno en el uso radicalmente poético del lenguaje.

La incorporación de esa vena de prosa viva y espontánea, aunque se extinga bajo la presión de la retórica contrarreformista, sobrevive aún en el *Lazarillo*, los escritos de Santa Teresa y el *Quijote*, donde el tono coloquial actúa como parodia del hinchado estilo de los libros de caballerías. Si la prosa funcional y sencilla de Molinos contrasta con los excesos del formalismo barroco y se aproxima a la prosa media de Boscán y los hermanos Valdés, no es sólo por atenerse a la doctrina entonces dominante de los tres estilos, según la cual el lenguaje culterano-conceptista de la poesía aspira al estilo sublime, la oratoria sagrada se acomoda al estilo medio y la historia y la ascética se mantienen dentro de la llaneza del estilo ínfimo, sino también por haberse formado lentamente en lo oscuro y revelarse inocente en la enigmática inquietud del vacío, en cuya transparencia no sería posible detenerse. Y así esta voz abismática, cargada con la

Europa por fuentes neoplatónicas y árabes, es lo que hace que existan sutiles analogías entre Eckhart y el budismo Zen, entre San Juan de la Cruz y el sufi Abenarabi de Murcia, entre el aniquilamiento quietista y la no identidad de la doctrina budista. En cuanto a esta última, señala Pedro Sainz Rodríguez: “Quizá un estudio de las relaciones de Molinos en Roma con los misioneros jesuitas procedentes de la India pudiera explicar un contacto directo o, por lo menos, esta curiosidad del quietista español por tan lejanas y exóticas doctrinas”, en su *Introducción a la Historia de la Literatura Mística en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, p. 258.

terrible luminosidad de lo oscuro, sube desde la nada hacia sí misma y se hace oír en el silencio como revelación de la totalidad.¹⁰

En una aproximación primera, tanto la *Guía* como la *Defensa* nos atraen por la extremada tensión de su escritura. Si el método sencillo, que conduce al alma de la aniquilación de sí misma al sagrado monte de la divina contemplación, remite a la tradición mística y de modo especial a San Juan de la Cruz, en cuya doctrina hallamos una propuesta contemplativa, la particular densidad y economía del lenguaje nos invita a entrar en la órbita de lo poético. Estilo sobreconcentrado, particularmente intenso, que se concreta en una prosa que destaca por su ejemplar sencillez y autenticidad y en la que sus elementos constitutivos, el tono coloquial y persuasivo, próximo en muchos casos a la vehemencia retórica, el ritmo anafórico, marcado por los signos recurrentes de las cadencias verbales, que dan al período un aspecto musical, y la serie de imágenes densas y apretadas, como la del papel blanco, el no color o centro del color, en el que se encuentran el alma y lo divino ("Lo que importa es preparar tu corazón a manera de un *blanco papel*, donde pueda la divina sabiduría formar los caracteres a su gusto", *Guía*, Libro I, cap. VII), hacen que la escritura se instale en experiencias límites, radicales, que aluden a lo esencial e impiden detenerse en la certeza de la creencia o el dogma.

La recurrencia de tales experiencias esenciales, unificadas por la desposesión y posesión del objeto deseado, presentan la

¹⁰ Para el estilo de mayor sencillez de los escritores ascético-místicos, tales como sor María de Agreda y Miguel de Molinos, que tanto contrasta con el de los predicadores, véase el estudio póstumo de R. Menéndez Pidal, *La lengua castellana en el siglo XVII*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, p. 147, con el no menos sugestivo prólogo de R. Lapesa. En cuanto a la claridad de esta prosa, que no se desprende del centro de su nada y es ajena a todo razonamiento discursivo, María Zambrano ha dicho: "No aparecen resplandores ni lámparas ardientes ni llama alguna en la prosa de la *Guía*. Ni tampoco ese parpadeo de mariposa de la divina luz que tanto hace palpitar la prosa de Santa Teresa. El canto de los últimos capítulos de la *Guía espiritual* se adentra con sus claras tinieblas en la inmensidad de la quietud. Se dirige esta música apagada hacia el silencio como su lugar prometido", en su ensayo, "Miguel de Molinos, reaparecido", *Ínsula*, núm. 338, pp. 3 y 4.

escritura como el resultado de un proceso de depuración, del que sólo sobreviven los residuos ardientes de un impulso incontenible de decir lo que no se puede decir, lo inefable, en el silencio interior de la palabra mística (“En este silencio místico *te has de entrar* si quieres oír la suave, interior y divina voz”, *Guía*, Libro I, cap. XVII), pues lo inefable es lo que engendra una irresistible necesidad de decir (“*quia ineffabilis dedit potestatem fandi*”, nos recuerda San León Magno), moviéndose paradójicamente el lenguaje del místico entre el silencio y la palabra.¹¹

El místico domina lo temporal porque lo trasciende. Desnudez, desasimiento, desapego: tales parecen ser los términos conductores de un desprendimiento o abandono que se abre a la serenidad. Por encima de la aparatosidad del proceso (“Te condenamos a estrecha cárcel formal para siempre en este Santo Oficio de Roma, sin esperanza de remisión, para que en ella debas continuamente llorar y hacer penitencia e impetrar de Dios la misericordia y el perdón de tus pasados errores”), la serenidad de Molinos, nacida de aquella aniquilación de silencio o quietud, es lo que le hace permanecer inalterable en el goce de la contemplación, que se experimenta en lo íntimo y nos transforma. Cuando en el prólogo a la *Guía* declara: “Éste, pues, ha sido mi primer blanco: no asegurar el interior camino, sino desembarazarlo”, Molinos no recurre a un acto intuitivo para percibir lo inefable en lo más profundo de su alma, sino que escoge el camino hacia una meta, no la meta misma, el difícil camino de la simplicidad.¹²

¹¹ Además del ensayo ya citado de José Angel Valente sobre la mística al frente de su edición de la *Guía*, en el que alude a esta paradoja del místico de situarse entre “el silencio y la locuacidad”, es necesario remitirse a los estudios de M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia, Queriniana, 1986; y de T. Polo Cabezas, *San Juan de la Cruz: la fuerza de un decir y la circulación de la palabra*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1993, en el que se considera al silencio como fuente originaria de la palabra del místico.

¹² En la introducción al libro de E. Herrigel, *Zen en el arte del tiro con arco* (Buenos Aires, Editorial Kier, 6ª ed., 1984), afirma Daisetz T. Suzuki: “Respecto del tiro de arco, significa que arquero y blanco dejan de ser dos objetos opuestos, y se transmutan en realidad única”. A esta armonización de lo consciente con lo no consciente, sólo alcanzable si el yo está enteramente desasido, tiende la experiencia contemplativa, que es ante todo un

Porque la libre unión con lo real, objeto de la experiencia poética y mística, exige la paciencia de un lento anonadamiento. A este espacio de contemplación silenciosa, anterior a la palabra misma, remite la voz de Molinos, que desde la *Guía* a la *Defensa* se ha ido ahilando y esencializando, tal vez porque el contacto o realización amorosa del alma con lo divino sólo puede darse en el fluido intercambio de la nada, donde el yo puede percibirse como otro. "No corras, que a donde tienes que ir es a ti mismo", aconsejaba Juan Ramón, que en sus años finales había llegado a entender al místico de Fontiveros. Precisamente por haber penetrado en el interior más oculto de su nada, donde el yo se confunde con el tú divino en una unidad absoluta, pudo darnos Molinos la realidad del ser en el decir, la experiencia de la trascendencia. Y es que lo real habita siempre en el fondo oscuro donde duerme la palabra aún no pronunciada.

estado de no-conciencia. Respecto a ella, véase el estudio de G. Pagliara, *Maestros de la contemplación*, Madrid, Narcea, 1984. Sobre el rigor del método y la claridad de la prosa, que tanto contribuyeron a la difusión de la *Guía* en Inglaterra y a su influencia en el pietismo alemán y el movimiento de los cuáqueros, hay que remitirse al estudio de R. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México, 1958.