

## Miguel de Molinos en la obra de Ramón J. Sender

Pilar Moreno Rodríguez  
Escuela Universitaria de Magisterio de Huesca

—El hombre, padre del hombre, es el principio de todas las cosas. Y el fin. Como las cosas no tienen principio ni fin, el hombre sin nombre es infinito. Proclamemos la hombría dueña del espacio, dueña del tiempo, fundida con la sustancia misma de lo eterno. El hombre que talla una piedra, canta una canción, conduce un tranvía, construye un avión, somete al infinito y le presta una medida. Pero sólo mientras conserva la hombría en pureza sin la corrupción de la vieja personalidad adquirida y postiza. Sin la infantil locura de la diferenciación.<sup>1</sup>

Establecer el alcance que la doctrina de Miguel de Molinos pueda tener en el dilatado y profundo pensamiento de Ramón J. Sender constituiría tarea tan necesaria como compleja, objetivo éste que exigiría, sin duda, un más detenido estudio. La presente investigación no pretende otra cosa que fijar un primer contacto formal con el tema propuesto en el título de esta comunicación: «Miguel de Molinos en la obra de Ramón J. Sender», y ello circunscrito al ámbito específico de la novela *El verdugo afable*.

<sup>1</sup> Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, México, Aguilar, 1970, p. 205.

## EL LUGAR DE SENDER

Lo primero que sorprende en la lectura de la novela *El verdugo afable* de Ramón J. Sender es el peso que la doctrina de Miguel de Molinos parece adquirir en el contexto general de la misma. Resulta cuando menos destacable el volumen de citas dedicadas al autor de la *Guía espiritual*. Sin embargo, abordar el posible influjo de la doctrina de Miguel de Molinos en la obra de Sender nos obliga de antemano a plantear una cuestión en absoluto menor dentro del pensamiento senderiano: el tema de la mística en Ramón J. Sender.

### EL MISTICISMO EN RAMÓN J. SENDER. POSIBLES CLAVES DE APROXIMACIÓN

La temática esotérica y mística no constituye nueva aportación de *El verdugo afable*. Voces autorizadas han tratado la cuestión.<sup>2</sup> Sin embargo, cabría plantear la necesidad de un rastreo detenido y estructural sobre el reiterado interés de Ramón J. Sender hacia el misticismo. Acaso hoy, cuando una nueva sensibilidad hacia la mística parece resurgir, el discurso liberador y realista que nuestro autor vierte sobre el tema aportaría una no desdeñable luz no sólo sobre el pensamiento senderiano sino tal vez en torno a la propia visión del misticismo, contemplado por Sender en proximidad al anarquismo.

Mair José Bernadete reproduce un texto de Sender que no me resisto a transcribir y en el que, como en otros pasajes de la producción senderiana, queda de manifiesto la admiración de nuestro autor hacia la mística y los místicos:

Se pierde nuestra alma en brazos de Azrael. Y se disuelve. Pero no es una disolución en la nada sino en el todo. No es muerte sino vida. Todavía vida, o más vida que nunca. Para entender eso hay que ser religiosamente enemigo de los dogmas de las iglesias. *Esa especie de anarquistas de lo absoluto que eran los místicos castellanos y su hijo aragonés Miguel de Molinos.*<sup>3</sup>

El texto resulta clarificador. En él encontramos algunas pistas de interés para el tema que nos ocupa. Así, el tema central de la nada, preñado de positividad para Molinos y que, como veremos, se presenta más próximo a la negatividad en la obra de Sender. Igualmente destaca en el fragmento la caracterización de los místicos como «anarquistas de lo absoluto» o la necesidad de ser «religiosamente enemigo de los dogmas y las

<sup>2</sup> Cfr. FRANCISCO CARRASQUER, *La verdad de Ramón J. Sender*, Leiden-Tárrega, Ediciones Cinca, 1982; JULIO RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, «Ramón J. Sender y Santa Teresa», en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid, Edi-6, 1984, pp. 785-792; Elsa L. DI SANTO, «Santa Teresa de Jesús en la novela de Ramón J. Sender», *Letras* [Universidad Católica de Argentina], 15-16 (1986), pp. 36-41.

<sup>3</sup> Los subrayados que aparecen en las citas de la presente comunicación son míos.

iglesias», que tan adecuadamente conviene a la visión senderiana de la mística. Como puede verse en *El verdugo afable*, Sender aproxima la pureza del anarquista al místico. Sorprende asimismo, en el texto, la naturalidad con que nuestro autor apunta la filiación de Miguel de Molinos con Teresa de Ávila y Juan de la Cruz.

José Domingo Dueñas, en su excelente trabajo *Ramón J. Sender (1924-1939). Periodismo y compromiso*,<sup>4</sup> señala el hecho de que «las invocaciones a “lo eterno”, la apelación a la “especie” o el abandonarse por completo a la naturaleza que predicaba [Sender] en “Materialismo y misticismo en el pinar” (19-7-1934) denota[ría]n desaliento ante las posibilidades revolucionarias, pérdida de confianza en la capacidad para la transformación social [...] y parecen anunciar ya una cierta atracción hacia el quietismo de Miguel de Molinos, presente en “El verdugo afable” (1952)». La interpretación de Dueñas no deja de presentar un perfil atrayente y lógico, contemplada desde la dimensión senderiana de radical compromiso social. Sin embargo, precisamente debido a esa radicalidad, puede resultar un tanto sorprendente la supuesta claudicación en la mística. Máxime cuando, en el mismo artículo citado por José Domingo Dueñas, Sender, al igual que en otras ocasiones, subraya el *realismo místico*, esta vez como causa de la condena de nuestros grandes espirituales y místicos. Así, nombrando entre otros a Servet, Miguel de Molinos, Juan de Ávila, Arias Montano, fray Luis de León o Bartolomé de las Casas, concluye: «Se les condenaba, como a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz, por su *realismo* siquiera fuera una simple expresión realista a “lo divino”. Todos ellos conocieron la persecución. Los poetas se tragaban sus versos y los filósofos desviaban su pensamiento bajo el terror, hasta por ejemplo el *quietismo suicida* de Miguel de Molinos».<sup>5</sup>

Francisco Carrasquer,<sup>6</sup> quien ha señalado un tenue *quietismo* moderno en la obra de Ramón J. Sender, escribe en la «Introducción» a *Imán*:<sup>7</sup> «El derrumbe de la causa del pueblo español desencadena en Sender el propio derrumbe [...]. De ahí que, a partir de 1939, la obra de Sender cambie de nivel. Él mismo le dice a Peñuelas: “Dejé de escribir una literatura de combate inmediato para escribir una literatura, por decirlo de un modo un poco absurdo, de iluminación”». Sin embargo, el mismo Carrasquer concluye a continuación: «Es una manera de salir del paso en la necesaria

<sup>4</sup> José Domingo DUEÑAS LORENTE, *Ramón J. Sender (1924-1939). Periodismo y compromiso*, Huesca, IEA, 1994, p. 335.

<sup>5</sup> Ramón J. SENDER, «La cultura española en la ilegalidad», *Tensor* [Madrid], 1-2 (agosto de 1935), p. 22.

<sup>6</sup> Francisco CARRASQUER, *Imán y la novela histórica de Ramón J. Sender. Primera incursión en el realismo mágico senderiano* [Universidad de Amsterdam, 1968], Londres, Tamesis Books Limited, 1970, *apud* Julia UCEDA, «Realismo y esencias en Ramón J. Sender», *Revista de Occidente*, 82 (1980), pp. 39-53.

<sup>7</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender entero ya en *Imán*», «Introducción» a Ramón J. SENDER, *Imán*, Huesca, IEA, 1992, pp. XXVIII-XXIX.

## EL LUGAR DE SENDER

improvisación de una charla, eso de “iluminación”. Semejante expresión puede querer significar lo que un día bauticé como “realismo *mágico*” [...] el abandono de lealtades contingentes para abrazar la esencialidad». Para el lector apenas iniciado en Sender la interrogante resulta inevitable: ¿qué papel juega realmente la mística, no sólo en la novela, sino en el núcleo del pensamiento de Ramón J. Sender, cuando se descubre la recurrente inquietud del autor hacia el misticismo? La cuestión no parece trivial.

El joven autor de *El verbo se hizo sexo* publica en 1947 *La esfera*, cuyo propósito «es más iluminativo que constructivo [con palabras del propio autor, siempre fiel a su vocación educadora] y trata de *sugerir planos místicos* en los que el lector pueda edificar sus propias estructuras».<sup>8</sup> Apenas transcurridos cinco años Sender escribe *El verdugo afable*, cuyo gozne central queda constituido por una especie de dramático intento de integración entre lo caótico y lo místico que definen al hombre. Intento, por otra parte, decisivo en el pensamiento senderiano.

*Crónica del alba, Don Juan en la mancebía, la Aventura equinoccial de Lope de Aguirre, Imán...*, podría afirmarse que la producción toda de Ramón J. Sender presenta de forma más o menos explícita el hilván violeta de la búsqueda mística. Búsqueda mística que contiene claros indicios de un quietismo aniquilador que deviene en casualidad fatalmente progresiva, en general más próxima al *fatum* estoico que a la quietud y recogimiento molinosianos. En *Ensayos sobre el infringimiento cristiano* descubre nuestro pensador y novelista su fe, su profunda religiosidad. Religiosidad «a lo místico»; aquella religiosidad «que lleva en sus entrañas la fraternidad universal y ese hacerse los hombres a imagen y semejanza de Dios por el único camino que hoy tenemos como seguro: la libertad y el amor. “Dios es Amor y Dios=Libertad”».<sup>9</sup> O utilizando otra fórmula de Sender: «Libertad, amor, Cristo y Dios son una misma formulación con signos distintos».<sup>10</sup>

Treinta y seis años después de escribir *El verbo se hizo sexo*, Sender retoma el tema de Teresa de Jesús en *Tres novelas teresianas* (1967). «Siendo la pasión y la libertad las cualidades que más admira [Sender], es entusiasta admirador de Teresa de Jesús y de Juan de Yepes», escribe Mair José Bernadete.<sup>11</sup> Ángel Alcalá, defendiendo una peculiar forma de ser heterodoxo aragonés, ve a Sender, en su religiosidad sedienta de absoluto, heredero de Servet y de Molinos: «Esa veta de interpretación poética de la vivencia religiosa que entiendo la religión, más que como dogma y sacra-

<sup>8</sup> Ramón J. SENDER, *La esfera*, Barcelona, Destino, 1985, p. 7.

<sup>9</sup> Ramón RUFAT, «El sentimiento religioso en Ramón J. Sender», *Alazet* [Huesca], 4 (1992), pp. 181-186; p. 186.

<sup>10</sup> Ramón J. SENDER, *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 265.

<sup>11</sup> Mair José BERNADETE, «Ramón J. Sender, cronista y soñador de una nueva España», en *Réquiem por un campesino español*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1971, p. 116.

mento, como símbolo y búsqueda de lo absoluto, y que se observa en algunas de las mejores novelas de Sender, sobre todo en *La esfera*, de 1968, tan incomprendida, como era de prever, por buena parte de críticos, tiene, a mi modesto entender, su ilustre ascendencia en Servet y en Molinos [...]. En el fondo, es un ansia de libertad individual. Es una racial característica aragonesa». <sup>12</sup>

Francisco Carrasquer ha escrito que el anarquizante Sender se acerca a santa Teresa a través de ese «vivo sin vivir en mí», que indica «una vida derramada hacia Dios y hacia el mundo, y por eso es plena, porque no se acaba en nada ni en nadie, empezando por ella misma». <sup>13</sup> Como reza aquel conocido poema de Agustín García Calvo, el destacado ácrata zamorano, «libre te quiero [...] ni de Dios, ni de nadie ni tuya siquiera».

Pero Sender no sólo perseguiría la definitiva y absoluta Libertad libertaria. «La ecuación actual libertad=Dios es la esencia misma de nuestro tiempo», afirma en *Ensayo sobre el infringimiento cristiano*. Nos encontraríamos ante aquella libertad que, unida al amor, conduce, quiérase o no, «a la intuición asombrosa de lo real absoluto», según las propias palabras de Sender. <sup>14</sup> Sin embargo, según entiendo desde esta somera aproximación al tema, el eje para enmarcar la tendencia de Ramón J. Sender hacia el pensamiento místico lo constituiría el tema central del *realismo*, clave en la obra senderiana. Esta primordial cuestión nos situaría de inmediato en el ya mencionado *realismo místico*, por el que nuestro pensador se siente tan atraído. Desde esta perspectiva, Sender caló en el *quid* de la mística de manera más atinada y profunda que muchos teólogos. Veamos brevemente la cuestión.

Dos líneas de interpretación, en absoluto lejanas, encontramos respecto del realismo senderiano. La lectura de Julia Uceda <sup>15</sup> nos sitúa ante un «realismo de esencias». Por otro lado, la visión acaso más cálida y cordial de Francisco Carrasquer <sup>16</sup> se halla proclive a subrayar los aspectos místico-simbólicos en lo que denomina «realismo mágico» de Sender. Patrick Collard, en «Las primeras reflexiones de Ramón J. Sender sobre el realismo», <sup>17</sup> nos muestra a un novelista «realista» desde muy joven.

<sup>12</sup> Ángel ALCALÁ, «Sender y sus novelas, y su Aragón», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam. Antología crítica*, Zaragoza, Diputación General de Aragón et al., 1983, p. 181.

<sup>13</sup> Francisco CARRASQUER, «*Imán*» y la novela histórica de Sender, cit., p. 220, apud Julio RODRÍGUEZ PUERTOLAS, «Ramón J. Sender y Santa Teresa», art. cit., p. 792.

<sup>14</sup> Ramón J. SENDER, «Física del infringimiento último», *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*, cit., p. 266.

<sup>15</sup> Julia UCEDA, «Realismo y esencias en Ramón J. Sender», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam*, cit., pp. 113-125.

<sup>16</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender entero ya en *Imán*», introd. cit., pp. XI-CLXXXVI; «Sender por sí mismo», *Alazet*, 4 (1992), pp. 69-122.

<sup>17</sup> Patrick COLLARD, «Las primeras reflexiones de Ramón J. Sender sobre el realismo», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam*, cit., pp. 87-94.

## EL LUGAR DE SENDER

El realismo senderiano presenta características bien definidas ya desde su origen. Características que, por otra parte, mantiene y profundiza a lo largo de su producción. Destacaré dos notas que considero decisivas a la hora de enmarcar el carácter filo-místico del pensamiento de Ramón J. Sender, que entiendo permanecen a lo largo del pensamiento del escritor.

a) En primer lugar, lo que podríamos denominar un *realismo antropológico*. El realismo de Sender va indisolublemente unido a su concepto del hombre, primordialmente a través de la idea de *hombría*. ¿Qué aportaría esta fundamental noción senderiana al tema de la mística que nos ocupa? Una concepción *integral* del hombre, en la que lo orgánico y lo biológico, lo psíquico y lo espiritual se conjugan en perfecta unidad y armonía; en perfecta solidaridad. Frente al naturalismo y frente al espiritualismo, el hombre integral e integrado en el todo del cosmos.

Perfecta unidad y armonía solidarias que nos recuerdan esa pureza original a la que pretenden transportar al ser humano todas las místicas que en el mundo han sido. Esta actitud preludia las bases de un realismo filo-místico. Se podría definir la *hombría*, partiendo de «El novelista y las masas», diciendo que es el hombre «en plena puridad sin la corrupción de la vieja personalidad adquirida y pegadiza». <sup>18</sup> O también como «el hombre con su razón y sus instintos en armonía», concepción ésta que recuerda de inmediato la «razón poética», ese hermanar las entrañas y la luz, de María Zambrano. <sup>19</sup>

Como expresa en *El verdugo afable*, estableciendo neta diferencia con los conceptos de «persona» y «personalidad»:

La hipertrofia de la personalidad que segrega sustancia metafísica tortura a los hombres. Y esa «personalidad» es lo que muere. [...].

—Oídmelos tristes y los fuertes, los débiles y los vencedores. Oídmelos contaminados y los puros. El hombre, hijo del hombre, está sobre la tierra, en la tierra y debajo de la tierra. En el aire, en el suelo, en el mar. Vive en la materia única y con ella domina el espacio y el tiempo. Está en la luz y en la sombra, que son accidentes de la materia indiferenciable. <sup>20</sup>

Lo «ganglionar» configuraría junto con la «hombría» la concepción antropológica de Sender. Los ganglios vendrían a ser el último centro biológico-espiritual del hombre. «Los “ganglios” —ha escrito Carrasquer— <sup>21</sup> entroncan con la interpretación de los mitos de Lévy-Strauss y con la oleada de retorno al chamanismo y a la religiosidad antiobjetiva de la contracultura. En última instancia, los ganglios de Sender son como los fundamentos en que arraigar y hacer fructificar un renuevo de entendimiento y

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>19</sup> La posible relación de Sender con María Zambrano sería una cuestión por estudiar.

<sup>20</sup> Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, ed. cit., pp. 204-205.

<sup>21</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender por sí mismo», art. cit., p. 90.

PILAR MORENO RODRÍGUEZ

comportamiento humanos de la mayor profundidad ontogénica y filogénicamente». Con palabras de Sender:

Amemos nuestros ganglios que saben más de nosotros mismos que nuestra razón. El hombre sabe mucho más que lo que cree saber y esa sabiduría inexpressada está en lo ganglionar.

Para nuestros ganglios, la digestión de las religiones, con sus símbolos y sus mitos (pero no con sus credos), es fácil y estimulante.<sup>22</sup>

La apreciación antropológica de mi admirado Carrasquer es oportunísima. A ella habría que sumar, sin embargo, otras dos posibles dimensiones: la junguiana, «divinizadora» de las fuerzas inconscientes, de lo abisal humano, más o menos explícita en la obra senderiana; y otra, acaso más novedosa, la que el propio Sender añade desde la física cuántica, entre otros, en el último capítulo de *Ensayos sobre el infringimiento cristiano*.<sup>23</sup> Como tuve ocasión de mostrar en «Mística y ciencia hoy»,<sup>24</sup> las consecuencias metafísicas y antropológicas de esta nueva física podrían alcanzar hasta el propio misticismo. Pero dejemos esta cuestión para más adelante y continuemos con el realismo místico senderiano. El diálogo vivificante entre lo «ganglionar», los mitos y la insistente búsqueda de «lo real absoluto», clave de *La esfera*, nos ofrece una fórmula antropológica revolucionaria, explosiva. Preñada de misticismo de la mejor calidad. Pues un hombre así integrado y *uno* —aspiración definitiva de Sender; aspiración universal de la sabiduría mística— deviene solidaridad y compromiso sumos; con lo social, con la naturaleza, consigo mismo y con lo absoluto que todo ello concita. Desde el cómic zen de los diez bueyes y el mito platónico de la caverna, a la contemplación-acción de nuestros místicos españoles —de Lulio a Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y Miguel de Molinos—, destaca en profundidad y en extensión la gran coherencia interior y el esencial compromiso que entraña ese realismo místico. Realismo místico que nuestro autor supo percibir, descubriendo la ética radical de la no propiedad; del total desasimiento hacia la libertad y el compromiso supremos. La unidad solidaria con todo lo existente, desde las entrañas —como diría María Zambrano, con quien tantos paralelismos presenta nuestro autor—; o desde lo «ganglionar», como dice Sender. Por aquí, entiendo, encontraríamos una singular clave para la búsqueda de esta dimensión filo-mística del pensamiento de Ramón J. Sender. Sin duda, nuestro pensador y novelista vio con claridad el compromiso radical que la vida mística —aquella que en verdad lo es— implica. Intuyó en profundidad «Esa

<sup>22</sup> Textos ambos de *La esfera*, citados por CARRASQUER, «Sender por sí mismo», art. cit., pp. 91-92.

<sup>23</sup> Ramón J. SENDER, «Física del infringimiento último», *Ensayos...*, cit., pp. 263-286.

<sup>24</sup> Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992, pp. 65-89.

## EL LUGAR DE SENDER

especie de anarquistas de lo absoluto que eran los místicos castellanos y su hijo aragonés Miguel de Molinos».

b) La segunda clave en esta posible hermenéutica mística arrancarí­a de la *identificación histórica española con la tradición heterodoxa del pensamiento místico hispano*. Tal es la propuesta de Sender en «La cultura española en la ilegalidad». Lo cierto es que por aquí desenvocamos nuevamente en el *realismo*. Radical realismo español, que ha subrayado de manera admirable la insigne filósofa malagueña María Zambrano,<sup>25</sup> a quien aludíamos anteriormente. Realismo místico de nuevo, reivindicador de lo concreto, de la vivencia; «el predominio de lo espontáneo, de lo inmediato», que dice la autora de *Claros del bosque*. Realismo antropológico de nuevo, simbolizado en el desharrapado de los *Fusilamientos de la Moncloa*, de Goya, lectura que me atrevo a recomendar al lector. No me resisto a transcribir algún fragmento de la descripción efectuada por María Zambrano, que tan vivamente recuerda el pensamiento de Sender:

Es el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu; su arrolladora presencia que penetra así en la muerte. El hombre entero, verdadero. [...] El universo entero está en él. Él solo nos da idea de la infinitud del mundo y de su cohesión, de su dureza y de su fuego. Es la imagen de un hombre que a nada ha renunciado, que de nada se ha desprendido. Es como una piedra recién salida de la creación. [...] Tan virginal e íntegro es, que ni ante el terror de la muerte inmediata muestra un solo rastro de experiencia. [...] Sabe ya todo lo que puede saber y ninguna ciencia puede modificarle. Está hecho de una vez para siempre. [...] esta criatura se nos aparece como el elemento permanente que presta a un pueblo su imperecedera juventud; el «ser», en toda su arisca independencia.<sup>26</sup>

De este realismo antropológico zambraniano, integrador a pleno pulmón de lo popular, se desprendería la peculiar manera de concebir y relacionarse el español con la naturaleza. Manera y concepto que igualmente parecen coincidir con el pensamiento senderiano. Coincidencia que vuelve a aparecer en la relación hombre-naturaleza. En la relación hombre-naturaleza que concibe la filósofa malagueña, el término clave es «Materialismo», así entre comillas. Materialismo que

es la consagración de la materia, su exaltación, su apoteosis [...] materia sagrada, es decir, materia cargada de energía creadora. Materia que se reparte en todo y todo lo identifica, que todo lo funde y transfunde, que es el vehículo y la unión: la comunión asequible y concentrada por la cual todo va a todos. [...] Dentro del catolicismo, este materialismo toma caracteres de mística sensualidad, de una transfusión de cielo y tierra, en que a la tierra han

<sup>25</sup> María ZAMBRANO, «El realismo español», «El realismo español como forma de conocimiento» y «Materialismo español», en *Obras reunidas. Primera Entrega*, Madrid, 1971, pp. 273-284.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 278-280.

PILAR MORENO RODRÍGUEZ

sido transpuestos todos los valores celestiales y al cielo han ascendido todos los valores terrenos.<sup>27</sup>

Y unas líneas más adelante esencializa este realismo «materialista» en las cosas mismas, en su más cotidiana concreción. Así, ejemplificando en la novela española por antonomasia, *El Quijote*, escribe María Zambrano:

En una obra como el *Quijote*, donde la figura señora del héroe alcanza tan inmensas proporciones, queda, sin embargo, intacta debajo de su sombra una novela castellana, donde los protagonistas son los caminos, las ventas, los árboles, los arroyos y los prados, los pellejos de vino y aceite, los trabajos de todas clases, en suma: las cosas y la naturaleza. [...] La magnificencia de las cosas más humildes, de las criaturas más vulgares a las que el tema trágico no ha podido anular. [...] Entonces quedan las cosas solas, entonces se muestra que con cosas, con nada más que cosas, brilla un universo en el que hay la huella del hombre, huella que es posible por esa cercanía o entrañamiento en que el hombre ha vivido con ellas.

Las similitudes con el pensamiento de Ramón J. Sender no pueden ser mayores.

Julia Uceda<sup>28</sup> ha destacado la esencialización de los objetos y elementos sensoriales en las novelas de Ramón J. Sender. «Sender suele utilizar cosas menudas —a veces objetos, colores, movimientos, observaciones inesperadas—, y sin importancia aparente, pero que al fin contienen la clave de una realidad esencial».<sup>29</sup> La mística española, frente a la mística alemana, se enraíza y nutre en este realismo sensual y transfigurado de las cosas y la naturaleza; en lo humano divino de esa unidad que tanto recuerda la mística islámica. Por aquí, entiendo, podría situarse el realismo de Ramón J. Sender, que tantos ecos muestra de esta línea de pensamiento, que contempla la filosofía española desde la cordial vivencia mística. Filosofía vivencial e intuitiva, de un pensamiento autóctono que se situaría en las antípodas filosóficas del frío y formalista racionalismo europeo.<sup>30</sup> Igualmente desde estos parámetros cabría interpretar la teoría senderiana de «los filtros», que Francisco Carrasquer recoge de *La esfera*:

Esos filtros que actúan en todas las formas de nuestra sensibilidad (ojos-  
oídos) nos protegen constantemente contra el ataque de la luz, el sonido, las

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 284-285.

<sup>28</sup> Julia UCEDA, «Realismo y esencias en Ramón J. Sender», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam*, cit., pp. 113-124.

<sup>29</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender por sí mismo», art. cit., p. 78, cita un texto de *Los cinco libros de Ariadna* en el que el propio Ramón J. Sender expresa esta idea: «La tendencia a perfilar el detalle no es barroquismo, sino una inclinación dramática y amorosa por las cosas pequeñas y transitorias en las que me gusta bucear y destacar lo más genuino y permanente».

<sup>30</sup> *Cfr.* Pilar MORENO RODRÍGUEZ, «Mística y filosofía española. Hacia una recuperación del pensamiento español», en *El pensamiento de Miguel de Molinos*, cit., pp. 91-127.

## EL LUGAR DE SENDER

formas. Pero el mayor de esos filtros es la inteligencia. La tenemos no para comprender, sino sobre todo para «no comprender demasiado».<sup>31</sup>

Aún podrían plantearse otras posibles vías de acceso al pensamiento místico de Sender. Apuntaré tres cuestiones más.

1) Si en la aproximación al realismo místico de Sender la perspectiva diacrónica nos situaba en esa tradición heterodoxa de la «cultura española en la ilegalidad», desde una perspectiva sincrónica otra clave en la lectura del supuesto Sender «místico» podría arrancar de la profunda antropología hermenéutica junguiana que parece deslizarse en el pensamiento senderiano. Los conceptos de *Self*, *individuación* y *sincronicidad* desarrollados por Jung podrían constituir herramienta singular en el esclarecimiento del pensamiento místico de Ramón J. Sender.<sup>32</sup>

2) Como he indicado al hablar del realismo antropológico senderiano, la física cuántica y la relatividad einsteniana preocupan, y no en menor grado, al pensador aragonés, quien incorpora las revolucionarias cuestiones de la física al ámbito de su antropología trascendente, acaso la verdadera preocupación senderiana.

En el citado último capítulo de *Ensayo sobre el infringimiento cristiano*, en el que plantea Sender el infringimiento de la ciencia junto al religioso, nuestro autor escribe lo siguiente:

La fe religiosa nos establece en lo absoluto a través del trabajo creador de nuestra imaginación y del pensamiento «más rápido que la luz». Pero, además, todos los movimientos de nuestra sensibilidad, de nuestro afecto, de nuestra necesidad de presencia capaces de producir alguna clase de esencialidad nos sitúan mil veces cada día en el umbral de la eternidad. ¿Quién sabe si somos productores de esencialidad —cualquier clase de abstracción inefable—, con la cual enriquecemos de algún modo la de Dios mismo, que-rámoslo o no y sepámoslo o no?

Y unas líneas más adelante:

La realidad física comienza con una conjetura (la indeterminación de la conducta de los electrones en la teoría de los *quantas*) y nada de extraño tiene que acabe (según nuestra manera de entender lo que empieza y acaba) con otra conjetura silenciosa: la de lo eterno al otro lado de la barrera de la luz donde el tiempo ya no rige. Entre una conjetura y la otra, todo el repertorio barroco de nuestro mundo moral no expresado aún y tal vez no expresable del todo porque no tiene fin. Y detrás de cada palabra todo el silencio del universo. Ese silencio que es el lenguaje no de lo real absoluto sino de lo Absoluto Real.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Francisco CARRASQUER, «La parábola de *La esfera* y la vocación intelectual de Sender», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam*, cit., p. 415.

<sup>32</sup> Javier BARREIRO, en «Bajo el signo de la perplejidad: *El verdugo afable*», *Alazet*, 4 (1992), pp. 59-68, apunta alguna nota interpretativa en la línea junguiana.

<sup>33</sup> Ramón J. SENDER, «Física del infringimiento último», *Ensayos...*, cit., pp. 280-281.

El capítulo por sí solo bien merecería un detenido comentario. Nuestro objetivo, sin embargo, no es otro que la breve indicación de una pista que apunta hacia el tema que nos ocupa. Ramón J. Sender firma el final del *Ensayo* en «San Diego, California, 1975». Curiosamente en ese mismo año el físico Fritjof Capra, profesor en la universidad de Berkeley, publicaba *The Tao of Physics*, donde plantea una exploración de los paralelismos existentes entre física moderna y misticismo oriental.

3) Por último, no quiero dejar de aludir a la profunda y riquísima personalidad que muestra el pensador de Chalamera en sus escritos:<sup>34</sup> podría constituir una no desdeñable vía de aproximación al tema que nos ocupa.

Así, podrían destacarse entre otras las siguientes notas:

—En primer lugar, habría que destacar esa especial sensibilidad que muestra nuestro escritor hacia la trascendencia. Podría hablarse de la búsqueda de la trascendencia como una constante senderiana.

Como señala Jesús Vived<sup>35</sup> refiriéndose a la muerte de Sender: «Queda su obra y en un rincón de ésta una frase con una de sus palabras preferidas: "Todo es contingente menos el misterio de la necesidad de trascender"». Queda su obra, sí; impregnada de trascendencia por los cuatro costados. Desde los más concretos niveles materiales y sociales, hasta las más elevadas inquietudes metafísicas y religiosas; desde la reiterada admiración de figuras como Simone Weil,<sup>36</sup> hasta la consagración cuasi divina de lo pequeño y cotidiano.

—El amor a la libertad por encima de todo, traducido en su inestimable admiración por el anarquismo plasmado en esa «fórmula apolítica» que aclara su posición personal ante el anarcosindicalismo español: «los seres demasiado ricos de humanidad sueñan con la libertad, el bien, la justicia, dándoles un alcance sentimental e individualista». El anarcosindicalismo es visto por Sender como fruto de supervitalidad de los individuos y las masas, fruto de «la generosidad y exceso de sí mismos»; exceso de sí mismos que en Sender empuja inequívocamente hacia la trascendencia de lo humano.

—La decidida solidaridad y vocación educadora, manifiesta a lo largo de los escritos de Sender, hacia ese hombre esencial, ganglionar y «divino», transcendido desde la materia-madre.

—Su carácter decididamente integrador y holístico. Carácter que se manifiesta en ese intento casi obsesivo de conciliar los opuestos, empujando sin tregua hacia la unidad inmanente, tantas veces defendida.

—Pero acaso todo lo anterior se resume en la descripción que Francisco Carrasquer<sup>37</sup> nos ofrece de Sender como ese «hombre eminentemente

<sup>34</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender por sí mismo», art. cit., pp. 69-122.

<sup>35</sup> Jesús VIVED MAIRAL, «La vida de Ramón J. Sender al hilo de su obra», *Alazet*, 4 (1992), p. 270.

<sup>36</sup> Cfr. Ramón J. SENDER, *Álbum de radiografías secretas*, Barcelona, Destino, 1982, pp. 52-71. Sender cita generosamente a Simone Weil en *Ensayo sobre el infringimiento cristiano*.

<sup>37</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender entero ya en *Imán*», introd. cit., p. XXXV.

## EL LUGAR DE SENDER

cordial en el sentido pascaliano que fue Sender: “la logique du cœur”». Personalidad profundamente intuitiva, vivencial y divergente, que tan bien se adecua con la sensibilidad mística.

Para concluir este primer apartado acerca del misticismo en el pensamiento de Ramón J. Sender, no resisto la tentación de reproducir aquí unos textos que espero ilustren esta inquietud interior senderiana. Los dos primeros pertenecen a *Los cinco libros de Ariadna*:<sup>38</sup>

1. Un defecto que podría ser menor [y se refiere a sí mismo y su obra] es la tendencia a usar voluptuosamente del color. No es una voluptuosidad tan acusada como en otros españoles a quienes aplaudo y admiro (no tanto como en Valle-Inclán o en Miró) pero así y todo, esa tendencia contradice al silencio interior que quisiera expresarse en formas más ascéticas. En todo caso, uno es como lo han hecho y esa voluptuosidad es legítima. Si se reflexiona un poco, se verá que no es tanto el gozo del color, como el de la luz. Me gusta abusar de la luz sobre superficies frías y colores «pasivos». El amor es el deseo de la forma. El universo está trabajando en esa dirección desde sus orígenes. La música es la forma del silencio y el color la forma de la luz. El pensamiento es la forma de la muerte cuando es certidumbre, y de la inmortalidad —del «devenir»— cuando es fe no comprobada con la realidad y tal vez no comprobable.

2. Todos estamos obligados a dar forma al silencio y a la luz, esos dos puntos de partida que Dios nos ofrece para que con ellos le ayudemos a poblar la nada y a redimirnos y a redimirle a él en cierto modo del horrendo caos de los orígenes. Esta creencia es religiosa. Religión y poesía son una misma cosa. Novalis ha dicho que la religión es poesía práctica y para un español la sangre derramada (primer rito de las religiones) y la canción que la sucede son el resumen de la historia de toda la humanidad. Sangre, religión y poesía (pasión, ensueño y canción) son cosas de las que el español entiende. Nuestra religión es el hombre. Y sus virtudes aquellas en las que todos los hombres podrían coincidir. Algunas de esas virtudes para muchos serán objeccionables. En su derecho están.

Acaso el autor de *El verdugo afable* intuyó y sintió esa nostalgia. De ahí el *leitmotiv* de sus inquietudes hacia esa religiosidad radical que es la mística; su preocupación por la quietud y la aniquilación. De ahí tal vez arrancara lo que podría ser un posible intento de «individuación» junguiana, más o menos explícita en la novela *El verdugo afable*, al llegar a la mitad de la vida.

De José-Carlos Mainer<sup>39</sup> han sido tomados los dos siguientes fragmentos, que hablan igualmente de esa búsqueda interior. El primero de ellos nos muestra, igualmente, el pensamiento del Sender pintor; el segundo constituye uno de los aforismos senderianos de *Memorias bisiestas*. En ambos destaca Mainer la raíz senequista del ser moral de Sender.

<sup>38</sup> Francisco CARRASQUER, «Sender por sí mismo», art. cit., p. 79.

<sup>39</sup> José-Carlos MAINER, «Resituación de Ramón J. Sender», en José-Carlos MAINER, ed., *Ramón J. Sender. In memoriam*, cit., p. 19.

PILAR MORENO RODRÍGUEZ

Ambos pudieran arrojar luz sobre el tema de la búsqueda de lo profundo en Sender:

1. Yo hace algunos años que pinto *para mí mismo* porque encuentro en la pintura elementos de expresión que completan los de la novela, la poesía, el teatro o el ensayo [...]. Se trata de establecer formas de *armonía estable* con cada una de las cuales creamos un *fortín de defensa* contra el *vacío agresor*. ¿Es perfecto este fortín? Es eficaz y nos basta. Nada hay en lo perfecto sino la muerte, y a ella nos empuja la agresión de ese *vacío*. A la *muerte interior* que suele anteceder a la otra.

2. El pasado, el futuro y el presente son circunstancias del *ser interior* y podemos gozar de ellas cuando queremos. En realidad estos gozos nos recompensan poéticamente de la crudeza de nuestra lucha contra la *nada*.

¿A qué se refiere Sender con la expresión «armonía estable»? ¿Qué significan «el vacío agresor» y «la muerte interior», previa a la muerte física? Y, sobre todo, ¿acaso no resultaría pertinente interrogarse acerca del tema de la *nada* en los textos y contextos senderianos? Entiendo que ésta sería una clave importante en la aproximación al tema del pensamiento místico de Sender.

Pero pasemos al tema central de la presente comunicación, Miguel de Molinos en la novela *El verdugo afable*.

#### EL PENSAMIENTO DE MIGUEL DE MOLINOS EN *EL VERDUGO AFABLE*

La literatura generada en torno a la novela *El verdugo afable* ocupa un lugar intermedio, equiparable a la suscitada por obras como *Epitalamio del prieto Trinidad*, *Mr. Witt en el cantón*, *La esfera* o *La aventura equinoccial de Lope de Aguirre*, si bien en el caso de *El verdugo* abundan más las reseñas.<sup>40</sup> Al repertorio bibliográfico de E. Espadas<sup>41</sup> habría que sumar las publica-

<sup>40</sup> El 4 de junio de 1954 Sender escribía a Maurín comunicándole, entre otras cosas, el envío de su novela *El verdugo afable* en inglés. «Si lo lee tu señora me gustaría que me dijeras su impresión». En carta de 28 de junio, contestaba Maurín al respecto: «A mi mujer la lectura del *verdugo afable* le gustó mucho. Te resumo lo que ella me dijo sin que yo le dijera que podría comunicarte: el comienzo es impresionante, magistral, insuperable; muy interesante la descripción de lo ocurrido en un pueblo de Andalucía y el relato de la guerra civil. El ritmo de la novela en la segunda parte no va en ascenso. No es que decaiga, pero el lector tiene la impresión de que la primera parte es mucho más consistente. Al final, el protagonista deja una impresión un poco difusa: es un personaje complejo al que uno no sabe si querer o detestar. En conjunto, bien. Con una gran variedad de problemas, y con una técnica de exposición magnífica» (Francisco CAUDET, *Correspondencia Ramón J. Sender – Joaquín Maurín [1952-1973]*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1995, pp. 163 y 167).

<sup>41</sup> Cfr. Elizabeth ESPADAS, «Hacia una bibliografía sobre la obra de Ramón J. Sender», en Francisco CARRASQUER, *La verdad de Ramón J. Sender*, cit., pp. 125-167. A ella habría que sumar, entre otros, el artículo «*El verdugo afable* de Ramón J. Sender y el “crimen del expreso de Andalucía”», de Jesús VIVED MAIRAL, publicado en *Rolde (Revista de Cultura Aragonesa)*, 63-64 (1993), pp. 20-21.

## EL LUGAR DE SENDER

ciones posteriores de Jesús Vived,<sup>42</sup> Ricardo Senabre,<sup>43</sup> Javier Barreiro<sup>44</sup> y Gemma Mañá y Luis Esteve.<sup>45</sup> Si Ramón J. Sender parece haber calado el *quid* de la mística, no queda tan claro que llegara a penetrar con igual fortuna el pensamiento de Miguel de Molinos. Sender cita explícitamente el nombre de Miguel de Molinos en dieciséis ocasiones a lo largo de la novela: seis en el capítulo X; una en el XI, tres en el XII, dos en el XV y cuatro en el capítulo XVII. Los términos «quietud», «quietismo», «aniquilación», «pasividad» referidos a la doctrina molinosiana van hilvanando el entramado de *El verdugo afable*, desde la página diecisiete, en que el narrador Sender señala su presencia en las ejecuciones indicando que «la ciudad sólo me exigía una actitud *pasiva*», hasta la transformante quietud que lleva a Ramiro Vallemediano a convertirse en verdugo. El cauce por el que discurre la narración filo-notarial de la novela se situaría entre dos claras orillas: por un lado, la fatalidad, ensartada en el principio de «culpabilidad inocente» que encarna Ramiro Vallemediano; por otro, el posible asidero y salida de la paradoja existencial, a través de la quietud y la aniquilación molinosianas. La lectura de la novela *El verdugo afable* parece descubrir una expresa voluntad del autor en divulgar la doctrina quietista de Molinos.

La primera cuestión que cabría preguntar sería ¿de dónde arranca el interés de Ramón J. Sender por Molinos? Es éste un extremo que deberá ser analizado más detenidamente.<sup>46</sup> De momento quede planteada la posibilidad de que el novelista aragonés se interesara por el pensamiento de Miguel de Molinos a través de Luis Bello, cuyos artículos «Miguel de Molinos. Para otro centenario» y «Más sobre Miguel de Molinos» fueron publicados en 1927 en el *Heraldo de Aragón*, cuando ambos colaboraban en el citado periódico aragonés.

En aquel momento la obra reciente sobre Molinos es el estudio citado por Sender del jesuita Dudon, publicado seis años antes. Ocho años más tarde, en 1935, aparecerían dos reediciones de la *Guía espiritual*: la de Ovejero y Maury, publicada en Madrid en la Biblioteca de Filósofos Españoles, y la de Entrambasaguas, que aparece en la Biblioteca de Cultura Española. Hasta entonces, la primera reedición disponible era la de Urbano, de 1911.

<sup>42</sup> Jesús VIVED MAIRAL, «*El verdugo afable* de Ramón J. Sender y el “crimen del expreso de Andalucía”», art. cit.

<sup>43</sup> Ricardo SENABRE, «Una novela-resumen de Ramón J. Sender: *El verdugo afable*», *La Literatura en Aragón*, Zaragoza, CAZAR, 1984, pp. 153-162.

<sup>44</sup> Javier BARREIRO, art. cit., pp. 59-68.

<sup>45</sup> Gemma MAÑÁ y Luis ESTEVE, «Un desterrado, Ramón J. Sender; Miguel de Molinos, un perseguido», separata del *Simposio sobre destierros aragoneses*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1988, pp. 197-206.

<sup>46</sup> Javier BARREIRO, art. cit., p. 61, plantea la posibilidad de que Sender conociera la obra del jesuita Dudon a través de Valle-Inclán. En *El pensamiento de Miguel de Molinos*, apunté el influjo del quietista aragonés en *La lámpara maravillosa*.

Interesa, sin embargo, ver cómo queda planteada la doctrina molinosista en la novela *El verdugo afable*. ¿Cómo interpreta Sender la doctrina de Molinos?

La primera cuestión para responder a esta interrogante nos lleva inevitablemente a la fuente de acceso a la doctrina utilizada por nuestro autor. Si aceptamos la información que nos da el propio Sender en la novela —«Ojeando la cartera vio Ramiro que había un libro titulado *Le quietiste espagnol Miguel de Molinos*»—,<sup>47</sup> fácilmente sabemos que la obra citada es el estudio del jesuita P. Dudon, *Le quietiste spagnol Michel Molinos*, publicada en París en 1921.

La información vertida por Sender sobre Molinos, su doctrina y la condena de aquél parece provenir de esta única fuente. Resulta obvio señalar que, pese a tratarse de una obra claramente antimolinosista, la visión de Ramón J. Sender no sólo no queda en absoluto contaminada, sino todo lo contrario: la relectura de los textos de la *Guía* transcritos por el jesuita francés —«Ramiro releyó algunos capítulos en los que el escritor copiaba lo más sustancial de la famosa *Guía espiritual*»—<sup>48</sup> llevaron al autor del *Réquiem* a una penetración crítica y liberada de los textos. Todo parece confirmar, dentro del marco de la novela, que nuestro autor no debió conocer directamente la *Guía espiritual*. De haber sido así no habría pasado inadvertido a Sender el potencial de positividad encerrado en el concepto de nada expresado por Molinos en su obra. Igualmente, cuesta aceptar que no haya una sola alusión al lenguaje de la *Guía*. Resulta sospechoso que, dada la sensibilidad estilística de Sender, no aparezca algún tipo de alusión a la forma, al lenguaje de la *Guía*. Igualmente el propio concepto de quietismo, excesivamente vinculado al fatalismo iluminista, resulta más propio de la antimolinosista obra de Dudon, en la que Sender bebiera el pensamiento del maestro espiritual aragonés.

Pero volvamos a retomar la pregunta inicial: ¿cómo aparece la doctrina de Miguel de Molinos en la novela *El verdugo afable*? Apuntaré brevemente tres temas fundamentales: el tema del quietismo, el tema de la aniquilación y el tema de la nada.

#### a) *Quietismo y aniquilación*

Como acabo de apuntar es aquí donde aparecería más claramente el sesgo iluminista de la fuente utilizada por Sender en su aproximación a la doctrina de Miguel de Molinos. El fatalismo —*leitmotiv*, por otra parte, de la obra senderiana— nos daría la clave para la interpretación de este núcleo temático central que es el quietismo en la novela *El verdugo afable*.<sup>49</sup>

<sup>47</sup> Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, ed. cit., p. 174.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>49</sup> Debo advertir que, siendo enorme la variedad y extensión de los textos que acerca del quietismo aparecen en la novela, la selección aquí realizada ha de resultar necesariamente incompleta.

## EL LUGAR DE SENDER

«Lo que convierte en víctima a los personajes de Sender —escribe Julia Uceda—<sup>50</sup> es, con frecuencia, una casualidad fatalmente progresiva: [... así,] los *crímenes* de Ramiro». Continuando unas líneas más adelante: «Esta compleja red de hechos fortuitos toman el lugar del antagonista al que el hombre no puede vencer. Se trata de un destino o de un Dios que lo determina y que no tiene consideración con nosotros ante el cual nuestro único acto de libertad es el de colaborar con él en nuestra destrucción».

Como ha expresado la profesora Uceda en «Criaturas senderianas»,<sup>51</sup> los personajes centrales de las novelas de Sender sufren en alguna etapa de su desarrollo un «alejamiento de toda apetencia», que en definitiva sería «un dejar hacer al destino, a la vida, abandonando toda oposición ante el mal y el horror. Incluso justificándolos y recibéndolos pasivamente». Sitúa Uceda la fuente remota de esta actitud en Miguel de Molinos y sus razones tendrá para ello. Sin embargo, la cuestión exige un análisis detenido. La mencionada actitud de pasividad aniquiladora y fatalista se hallaría más próxima a la denuncia de «quietismo nihilista» formulada por el jesuita francés y por nuestro insigne políglota Menéndez Pelayo que a la esencial doctrina del supuesto heresiarca. La historia viene de antiguo. Molinos, ya publicada la *Guía espiritual*, tuvo que salir al paso de esta acusación formulada por algunos destacados jesuitas de Roma, como queda patente en la *Defensa de la contemplación*. La literatura antimolinosista posterior a la condena también abunda sobre el tema, según puede verse en «Miguel de Molinos», en la obra inédita de Francisco A. Montalvo *Historia de los quietistas*.<sup>52</sup> Hoy, las investigaciones, entre otros, de Eulogio Pacho distinguiendo el «quietismo epocal» del quietismo iluminista han esclarecido suficientemente esta antigua cuestión.

La doctrina de la aniquilación fatalista bien podría haberla bebido Sender en alguna de sus fuentes filosóficas favoritas.<sup>53</sup> Me refiero al autor de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer, quien introdujo en Occidente una visión del budismo aniquiladora y fatalista. Tampoco habría que obviar la posible veta estoica.

Como he expuesto en «Quietud y Antropología»,<sup>54</sup> el concepto de pasividad y quietud de la doctrina de Molinos evita el fatal escollo del subjetivismo y el antinomianismo. ¿Qué tiene que ver el pensamiento de Molinos con esta doctrina iluminista? Más bien poco. Intuyo que la profesora Uceda, al apuntar la fuente remota del fatalismo senderiano, ha podido caer en la trampa —muy común, por otro lado— de aceptar sin más la doctrina vertida en la condena, aproximándose a Miguel de Molinos no

<sup>50</sup> Julia UCEDA, «Consideraciones para una estilística de las obras de Ramón J. Sender», en *Réquiem por un campesino español*, ed. cit., pp. 21-22.

<sup>51</sup> Julia UCEDA, «Criaturas senderianas», *Alazet*, 4 (1992), p. 204.

<sup>52</sup> J. Ignacio TELLECHEA, *Molinosiana*, Madrid, FUE, 1987, pp. 109-192.

<sup>53</sup> Cfr. FRANCISCO CARRASQUER, *La verdad de Ramón J. Sender*, cit., p. 97.

<sup>54</sup> Pilar MORENO RODRÍGUEZ, *op. cit.*, pp. 505-516.

directamente, sino a través de las famosas proposiciones condenadas en la «Bula Cœlestis Pastor». En el capítulo XXI de la *Defensa de la contemplación*, que ella cita,<sup>55</sup> nuestro autor ya sale al paso de tan antigua acusación.

Mas veamos el tema en la novela. Acaso los textos más explicativos en su conjunto sean los expresados en el capítulo X, al que hemos aludido *supra*. Aunque extensos, transcribimos los dos siguientes fragmentos:

1. —¿En qué consistía esa doctrina *molinista*?<sup>56</sup> [pregunta Ramiro al duque] [...]

—Me lo explicó una vez el canónigo Astorga, pero no me acuerdo. Desde luego, es *algo satánico*.<sup>57</sup>

[...] Esa doctrina [descubre Ramiro Vallemediano en los documentos entregados por el duque] aconsejaba la no resistencia interior al mal, el tranquilo envilecimiento por la aceptación de todas las miserias que de fuera llegan al alma hasta sentirse situado en una «soledad irrespirable» en la cual el alma rendida va aniquilándose. «Cuando ese aniquilamiento es casi completo se produce —dice Molinos— una *paz interior muy profunda* en la cual quizá Dios misericordioso desciende a nosotros con su gracia». La expresión «quietismo» se refería, pues, a una *atonía de la voluntad moral que aislaba al hombre hasta encerrarlo en el castillo de su propia miseria*. Una vez allí se quedaba inmóvil, *sin voluntad de virtud*, esperando la ayuda de Dios. *Consciente el hombre de su propia insignificancia*, de su bestialidad natural y de su criminalidad, con el alma *sorda y muda*, con el espíritu inerte como una roca, esperaba a Dios si quería venir.

2. La evidencia de la miseria cegaba en el quietismo todas las potencias del alma menos las que atienden al infinito del *propio no ser* (porque en la teología el pecado no existe sino en la forma del «no ser», de la *negación del ser*) y no *valer y no poder nada ante los otros ni ante sí mismo más que renunciar incluso a la idea de reconocerse en su propia vergüenza*. Cuando se alcanza ese estado a través de un *largo y delicado proceso*, la palabra «virtud» está tan desprovista de sentido como la otra: «vicio». *El desprecio de sí mismo podía llevar al hombre a contemplar el propio crimen como un hecho natural. Nada de lo que hacía el cuerpo tenía el menor sentido*. Pero en esa *quietud* Dios, para quien la *materia y el acto volitivo que nace de sus necesidades y preferencias son sólo miserias*, descendía a auxiliar el alma y a salvarla iluminándola tal vez con su presencia. Para eso la *primera condición era no buscar ni desear nada, ni siquiera a Él*.

Como puede comprobarse a través de ambos fragmentos, la complejidad del tema es enorme. Se exigiría un análisis detallado, no sólo de éstos, sino de un considerable número de alusiones y referencias, directas e indi-

<sup>55</sup> Julia UCEDA, «Criaturas senderianas», art. cit., p. 204.

<sup>56</sup> Queremos llamar aquí la atención sobre el término utilizado. Sender identifica el término «molinista», que alude a la doctrina del libre albedrío y de la predestinación de Luis de Molina, con el «molinosismo», doctrina del quietismo y la aniquilación de Miguel de Molinos, identificación que resulta pertinente a lo largo de la narración si tenemos en cuenta el intento de superación de fatalismo y libertad a partir de una actitud quietista.

<sup>57</sup> Con esta caracterización de la doctrina de Molinos como «algo satánico», puesta en boca del duque, Sender parece hacerse eco de la tradición antimolinosista, definitivamente consagrada por Menéndez Pelayo en la *Historia de los heterodoxos españoles*.

## EL LUGAR DE SENDER

rectas, a la supuesta doctrina de Molinos. Doctrina que, como he indicado *supra*, se halla más cercana al quietismo iluminista que al pensamiento que Miguel de Molinos expresa en la *Guía*. La razón es clara: en la *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* —así reza el título completo—, el fatalismo, tan cacareado por el jesuita francés Dudon y por el polígrafo español Menéndez Pelayo en relación con el místico aragonés, apenas tiene cabida. Al «rico tesoro de la interior paz» y a la «perfecta contemplación» —aquella que deviene no sólo plenitud sino compromiso sumos— no se accede por un fatalista y pesimista *quis et otium* estoico, como he mostrado en la obra *El pensamiento de Miguel de Molinos*.

La nada y la radical aniquilación molinosianas, lejos de situarnos ante «el quietismo suicida de Miguel de Molinos», que dijera Sender, aparecen cargadas de un potencial transformador, deificador, que, paradójicamente, afirma y plenifica la vida.<sup>58</sup> En el tema de Molinos en la novela *El verdugo afable*, el problema viene planteado por la interpretación dada por Sender a la doctrina molinosista; interpretación que entendemos puede residir, por una parte, en la fuente utilizada y, por otra, en el posible influjo ejercido en nuestro autor por autores como Schopenhauer. De haber leído —gustado— la fuente directa de ese pequeño gran libro que es la *Guía espiritual*, el resultado habría sido diferente. Toda la *Guía* es un mapa, una carta de ruta y un método encaminados a liberar al psiquismo de los bloqueos y embarazos que tienen encadenado y oculto al verdadero ser del hombre. La quietud y la aniquilación, preñadas de positividad, son el puente que enlaza y posibilita el tránsito a una nueva realidad óptica, que sólo se hace presente en la nada. Acaso el diálogo directo y vivificador con Molinos desde la *Guía* habría dado contestación a la angustiosa interrogante que Ramiro Vallemediante se hace en un momento de confusión interior:

La verdad es que no sabiendo qué clase de naturaleza moral es la mía, nunca sé cómo voy a obrar ante un hecho determinado. Lo mejor sería la quietud de Miguel de Molinos alcanzada en plena conciencia. Pero... ¿cómo conseguirla si tengo la imaginación llena de visiones?<sup>59</sup>

### b) *El tema de la nada*

Constituiría este tema la piedra de toque del supuesto molinosismo senderiano. La hipótesis propuesta *supra* acerca de la —me atrevería a afirmar que única— fuente utilizada por Ramón J. Sender en su aproximación a la doctrina de Molinos fue la antimolinosista obra de Dudon. El

<sup>58</sup> Cfr. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, «La nada, clave filosófica de la *Guía espiritual*», en *op. cit.*, pp. 333-376.

<sup>59</sup> Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, ed. cit., p. 208.

tema de la nada en el contexto molinosiano de la novela aparece explicitado al final del capítulo XV y a comienzo del XVI a lo largo de la central entrevista mantenida entre Ramiro y el padre Anglada. El concepto de nada expuesto en el capítulo XV quedaría identificado a través del siguiente texto:

—Todos estamos expuestos a cada paso a caer en el mal, es decir, en la negación de las cosas que nos conducen a Dios. Porque el mal en sí mismo no existe sino como negación del ser. Ser malo no es lo contrario de ser bueno, sino lo contrario de ser. Cuando tenemos la voluntad del mal no es que queremos hacer algo malo sino que queremos «hacer nada». Hacer la nada. Lo mismo que Dios dice: «sine Me nihil potestis facere», podríamos decir aunque con impropiedad gramatical: «Sine Me potestis facere nihil». Es decir, sin la gracia caeremos en la constante circunstancia de hacer la nada, de negar la inmensa y creciente creación de la divinidad. Cualquier forma de la realidad nos lleva a Él.<sup>60</sup>

Plantea Sender aquí un concepto de nada metafísica de corte platónico, como negación del ser. Mal y nada se identificarían equiparándose al no-ser. Este concepto de nada no aparece en la *Guía espiritual* de Molinos; sin embargo Sender ha podido encontrarla en las disquisiciones teológicas del padre Dudon. En el capítulo XVI, siempre a través del personaje del jesuita Anglada, el concepto metafísico de la nada se amplía desde la imagen del «círculo vicioso», dando un salto a la infinitud en los siguientes términos:

—El círculo vicioso es la esfera de la ley divina. Estamos encerrados en ella como en la esfera del planeta, del sistema solar y del universo. Nunca saldremos de ellas. *El ser y el no ser dependiendo el uno del otro.*

Y unas líneas más abajo continúa Sender:

—¿No se da cuenta —añadió el sacerdote— de que el círculo vicioso es el reducto donde Dios se nos oculta? [...]

—Pero nos queda su presencia en el hecho divino de esa ocultación. *Esa ausencia y ese gran silencio son Dios mismo.*<sup>61</sup>

La idea de nada aquí vertida pretende salvar el fatalismo y la paradoja del mal desde la identificación de ser y no-ser, donde se oculta lo divino. El salto ontológico fundamental se daría con la equiparación entre «ausencia» y «gran silencio» con Dios mismo.

En «La metafísica de Sender en la esfera»,<sup>62</sup> al hilo de la comparación de nuestro autor con Antonio Machado, con quien comparte la inquietud

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>62</sup> FRANCISCO CARRASQUER, *La verdad de Ramón J. Sender*, cit., p. 102.

## EL LUGAR DE SENDER

por el tema de la nada, escribe Francisco Carrasquer: «Para Sender es la Nada la razón de ser del Ser, su campo de batalla y enemigo a la vez, su “complementario” antagónico». La nada molinosiana poco tiene que ver con esta concepción metafísica senderiana.

Aún encontramos la nada y la aniquilación en otro pasaje de *El verdugo afable*, esta vez aparentemente fuera del contexto molinosista. Nos encontramos finalizando el capítulo II. En la densa y simbólica letanía onírica oficiada por la imagen de su doble, figurado en un anciano calvo (¿imagen arquetípica para nuestro autor?), Sender escribe:

Ayer tuve que romper cada uno de los infinitos diques que me separaban de mí.  
Salir del horror negando la vida entera tal como la disfrutaba. [...] Lo iba negando todo e iba rompiendo el dique de piedra y el de acero y el de diamante, pero el más difícil era el de la niebla.  
Al fin me he encerrado en mí mismo definitivamente, con todas las luces apagadas.  
Hundido en mis sombras interiores ya no espero nada ni a nadie.  
Pero una corriente nueva comienza a llevarme, una corriente más poderosa que la vida. [...] De esa corriente en la que me encuentro sin saber cómo, se desprende una fuerza no antes conocida.  
Esa fuerza se confunde con mi abandono y me hace poderoso.  
Realmente todopoderoso, tal como me siento desde el fondo de mi humildad.<sup>63</sup>

Curiosamente, en este contexto aparentemente lejano a las citas expresas de Molinos y de la supuesta doctrina molinosiana —no «molinista», que dice Sender—, nuestro autor parece aproximarse más al concepto de nada y aniquilación propuesto en la *Guía espiritual*. La nada ascética, la nada radical aniquilación del de Muniesa, deviene pura disponibilidad, receptáculo vacío, paradójicamente, preñado de fuerza, de fuerza positiva transformante, deificadora.<sup>64</sup>

No obstante, el planteamiento general que sobre el central tema de la nada parece mantener Ramón J. Sender convendría más con la visión filosófica tradicional que arranca de Parménides que con el planteamiento radicalmente positivizador heideggeriano, más cercano, sin duda, a las filosofías orientales que a la tradición occidental. Podrían aquí convocarse innumerables citas que a lo largo de la obra del universal aragonés corroborarían la idea. Las palabras del propio Sender citadas *supra* aludiendo a la temporalidad como recompensa poética «de la crudeza de nuestra lucha contra la nada» o la afirmación de *Los cinco libros de Ariadna*: «Todos estamos obligados a dar forma al silencio y a la luz, esos dos puntos de parti-

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>64</sup> Cfr. Pilar MORENO RODRÍGUEZ, «La nada, clave filosófica de la *Guía espiritual*», en *op. cit.*, pp. 333-376.

da que Dios nos ofrece para que con ellos le ayudemos a poblar la nada y a redimirnos y a redimirle a él en cierto modo del horrendo caos de los orígenes». Un planteamiento similar puede encontrarse en *Don Juan en la mancebía*, donde Sender identifica la locura con la nada.<sup>65</sup>

Podría, por tanto, concluir este apartado afirmando que Sender, al igual que sus intérpretes, se ha quedado con una imagen sesgada de Miguel de Molinos; aquella imagen deformada que arranca de la infame condena del maestro espiritual aragonés. De haber escuchado directamente al de Muniesa, de haber saboreado la *Guía espiritual*, el resultado hubiera sido muy distinto.

Para finalizar podríamos plantear las siguientes cuestiones:

a) ¿Qué papel jugaría la reiterada alusión al supuesto heterodoxo aragonés, alusión que llega a convertirse no sólo en hilo conductor sino en verdadera clave argumental de esta calificada como biográfica «novela-resumen» de Sender cumplida la mitad de la vida?

«Sender escribe “El verdugo afable” al cumplir el medio siglo de vida. Novela-resumen, es también reportaje testimonial, como muchas otras producciones del autor, sólo que en este caso *vuelto hacia dentro, hacia la explicación de los propios sentimientos*, en un intento de aclarar, mediante la biografía de un personaje no enteramente ficticio, su claudicación final, su caída en el conformismo, su complicidad —por omisión— en una gigantesca culpa colectiva». «Late en el fondo de *El verdugo afable* una desoladora confesión de culpabilidad». Con estas palabras concluye Ricardo Senabre su artículo «Una novela resumen de Ramón J. Sender: *El verdugo afable*».<sup>66</sup>

El profesor Senabre, quien a lo largo de su trabajo pone de relieve la «densidad considerable» de la novela, subraya en el texto citado dos ideas sólo en apariencia secundarias. En primer lugar, la nota cronológica. No ha de pasar desapercibido el hecho: Sender escribe este libro en la mitad de la vida. En segundo lugar, la interiorización, que lleva al autor a utilizar la literatura no sólo como descarga del peso de la conciencia sino como necesaria clarificación.

Partiendo de ambas premisas, concluyo esta primera aproximación al tema propuesto, dejando en el aire las siguientes interrogantes antropológicas:

b) A través de la insistente —casi obsesiva— recurrencia a la doctrina del quietismo y la aniquilación de Miguel de Molinos, ¿persigue Sender una nueva —y tal vez definitiva— aproximación a la conciencia mística como salida —o soporte— necesaria a la paradójica existencia humana?

c) La última cuestión se orientaría de manera más concreta y ceñida al Sender existencial y la enunciaríamos de la siguiente forma: ¿expresa o,

<sup>65</sup> Ramón J. SENDER, *Don Juan en la mancebía*, Barcelona, Destino, 1972, pp. 16-17.

<sup>66</sup> Ricardo SENABRE, «Una novela-resumen de Ramón J. Sender: *El verdugo afable*», art. cit., pp. 153-161.

## EL LUGAR DE SENDER

mejor, proyecta Ramón J. Sender en *El verdugo afable* una posible necesidad hacia el proceso de individuación junguiano, a través del modelo quietista y aniquilador molinosiano?

En modo alguno debe pasarnos desapercibida la afirmación que Sender pone en boca de Ramiro Vallemediano, en su decisivo encuentro con el padre Anclada:

—¿Cuál es su ambición, si tiene alguna?  
—Tengo la ambición de comprender.<sup>67</sup>

Acaso, Ramón J. Sender sintió con fuerza, allá en el hondón ganglionar de su existencia dramática y difícil, aquella afirmación enigmática de *La esfera*: «Soy un águila verdadera, sólo que tengo vértigo».

<sup>67</sup> Ramón J. SENDER, *El verdugo afable*, ed. cit., p. 285.