

MIGUEL DE MOLINOS Y LAS CONCEPCIONES EPICUREA Y ARISTOTELICA DEL PLACER

por

JESUS EZQUERRA GOMEZ

La pretensión de nuestro trabajo quedaría satisfecha con sólo mandar al desván de las frases grandilocuentes, pero inútiles para comprender nuestra historia, la siguiente conclusión de Menéndez Pelayo: "Es el nirvana búdico (dice refiriéndose a la mística de Molinos) la filosofía de la aniquilación y de la muerte"¹.

Esta investigación quiere insertarse, modestamente, en la indagación de los orígenes de la doctrina quietista y no por ello hemos de descreer lo que Fray Juan de Santa María nos dice en la introducción de la *Guía* respecto de su autor: que "escribió con pluma velocísima este tratado, sin más enseñanza que la santa oración; sin más lección y estudio que el interior tormento, que es la oficina donde se labra la verdadera sabiduría"². Después de todo, las influencias pueden tomar la forma —por utilizar la distinción orteguiana— de ideas o creencias; y mientras las primeras se tienen en las segundas se está; y son éstas últimas y su profundo flujo por la intra-historia lo que constituye eso que Cornford llamó *la filosofía no escrita*. En este sentido es en el que suscribimos la afirmación de Ignacio Tellechea de que "la *Guía* es menos original de lo que puede parecer a primera vista tanto en su lenguaje como en sus conceptos"³. El mismo Molinos nos dice en *A quien leyere*: "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". Un poco antes Molinos nos da una breve relación de espirituales afines a su doctrina: "Bien se conocerá que no tiene

1 MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles* II, 3ª ed. Madrid, 1978, p. 184. Cfr. Tam. MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Ensayos de crítica filosófica*, Santander, 1948, pp. 103 y 129.

2 Para todas las citas de la *Guía Espiritual* de Miguel de Molinos emplearemos la abreviatura GE. Hemos manejado la ed. de J. I. Tellechea Idígoras (F.U.E. Madrid, 1975).

3 TELLECHEA IDÍGORAS, J. I.: *Introducción a un texto*, en su ed. de la GE, Madrid, 1975, página 39.

experiencia de esta práctica y mística ciencia el que condenará la doctrina de este libro; y que no ha visto a San Dionisio, San Agustín, San Gregorio, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura y otros muchos Santos y Doctores aprobados por la Iglesia, que aprueban, califican y enseñan, como experimentados, la práctica de esta doctrina". Estos, junto a Teresa de Avila, son los autores más citados en la *Guía*. Gran peso doctrinal tiene también Santa Juana Francisca Chantal⁴, Falconi⁵, Gerson⁶, San Juan Crisóstomo⁷, Juan de Avila⁸, Gregorio López⁹, Francisca López¹⁰, Ignacio de Loyola¹¹. También cita en la *Guía* a Enrique Suson, Juan Tauler y Teofilacto¹².

Visto esto se pueden esbozar diversas corrientes que convergen en Molinos:

- 1^a La mística tradicional, carmelitana, de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz¹³.
- 2^a Falconi¹⁴.
- 3^a Los jesuitas¹⁵.
- 4^a Espirituales contemporáneos: María de Escobar, la valenciana Madre Francisca, Sor Ana de San José, Gregorio López y Pedro de Alcántara¹⁶.
- 5^a Místicos alemanes de los siglos XIII y XIV¹⁷.

4 Cfr. GE. Lib. I, cap. XIII, 90-5.

5 Cfr. GE. Lib. I, cap. XIII, 86-7.

6 Cfr. GE. Lib. I, cap. II, 8 y lib. II, cap. X, 77.

7 Cfr. GE. Lib. I, cap. XV, 110.

8 Cfr. GE. Lib. II, cap. VII, 53.

9 Cfr. GE. Lib. I, cap. XVII, 135-6.

10 Cfr. GE. Lib. I, cap. XII, 80.

11 Cfr. GE. Lib. II, cap. XV, 114.

12 Cita a Suson en el lib. II, cap. XVI, 123; a Tauler en el lib. II, cap. I, 7 y en el lib. II, cap. VII, 53 y a Teofilacto en el lib. I, cap. XIII, 88.

13 Una opinión en contra de esta influencia se puede ver en MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Heterodoxos II*, ed. cit. pp. 197-200. Eduardo Ovejero y Mauri en su *Del misticismo y Miguel de Molinos* —que sirve de introducción a su ed. de la GE. (Madrid, 1935)— opina que en la obra de nuestro quietista hay una preponderancia del carmelitismo sobre el jesuitismo (p. XXX). Cfr. sobre esta contraposición ARANGUREN, J. L.: *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, 1980, pp. 181-2. Y sobre este tema en el asunto que nos ocupa cfr. ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español*, 3, Madrid, 1981, pp. 275-6. Sobre Juan de la Cruz guarda Molinos en su libro absoluto silencio; no así mismo en su *Defensa de la contemplación*. Sobre esto cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., Op. Cit. pp. 42-3 y notas 58.

14 Sobre Falconi cfr. MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN: *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, 1976, pp. 553-559. Tam. Cfr. ROBRES LLUCH, R.: *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)*, *Anthologica Annua* 18, Roma, Instituto Español de H^a Eclesiástica, 1971, pp. 406-410. Se halla trad. su obra principal: *Camino derecho para el cielo*, Barcelona, 1960.

15 Cfr. supra nota 13. Cfr. tam. la *Prima lettera scritta dal Dottor Michele de Molinos al Rmo. Pre. Gio. Paolo Oliua Generale della Compagnia di Gesù*. MIGUEL DE MOLINOS: *Correspondencia*, Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma. Cuadernos de trabajos, t. I, Madrid, 1912-24.

16 A Pedro de Alcántara lo copia sin citarlo: Cfr. TELLECHEA IDÍGORAS, J. I., Op. Cit., p. 42. En general sobre el ambiente espiritual valenciano en tiempos de Molinos cfr. ROBRES LLUCH, R., Op. Cit.

17 Pudieron influir a través de Falconi. Cfr. ROBRES LLUCH, R., Op. Cit., p. 427.

- 6^a Los santos y teólogos "oficiales" de la Iglesia: San Agustín, San Dionisio¹⁸, Santo Tomás, etc.

Nos permitimos añadir, además:

- 7^a Franciscanos, como Fray Juan de los Angeles, Fray Bernardino de Laredo, Francisco de Osuna y Bernabé de Palma¹⁹.
8^a Otros espirituales como el dominico Luis de Granda y el trinitario Francisco de los Angeles, etc.²⁰.
9^a Los alumbrados²¹.
10^a Manuel Alvar sugiere el paralelismo —que no influencia— entre la obra de un aragonés del último tercio del siglo XI: Bahya Ibn Paquda, nacido en Zaragoza, que escribió una obra titulada ni más ni menos *Guía o introducción a los deberes de los corazones*²² y la del autor de la *Guía Espiritual*.

Si queremos buscar más antecedentes podemos entrar en el remolino historiográfico del santanderino: "La genealogía de Molinos se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y que desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los begardos y los fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV. Y sabrá también que las gotas de sangre española que el quietismo tiene son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofail (*el filósofo autodidacto*) ya de los alumbrados del siglo XVI"²³.

La búsqueda desenfadada de antecedentes exóticos puede introducir un alto grado de arbitrariedad en el estudio de una determinada doctrina o corriente. Como dice Claudio Lendinez, "nada más normal que un especialista en filosofía gnóstica encuentre en Basilides, Marco,

18 En el siglo XVII hubo una traducción inédita de los comentarios sobre San Dionisio Areopagita, de Jorge Paquimeres por Vicente Mariner. Cfr. GREGORIO DE ANDRÉS, *Helenismo en el s. XVII*. Madrid, 1976, pp. 14 y 15. Tam. hubo una edición en griego y latín en 1615 de las obras de Dionisio Areopagita por el jesuita flamenco P. Pedro Lausse. Ibid., pp. 22 y 23.

19 Sobre Fray Juan de los Angeles cfr. MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, Op. Cit., pp. 276-310; sobre Fray Bernardino de Laredo, ibid., pp. 193-232; sobre Fco. de Osuna ibid., pp. 107-167; en especial sobre la quietud, p. 160; sobre Bernabé de Palma, ibid., pp. 176-192; en especial sobre el sosiego, reposo y serenidad, p. 192; sobre Fr. Juan de los Angeles y Fr. Bernardino de Laredo, cfr. tam. GOMIS, J. B.: *El amor puro en el B. Juan de Avila y en Molinos*, Verdad y vida, año 8.º, 1950, julio-sep., núm. 31, pp. 369-370.

20 Sobre Luis de Granada, cfr. MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, Op. Cit., pp. 408-9 y tam. BATAILLÓN, M.: *Erasmus y España*. México, 1966 (2ª ed.), pp. 592-661. Ver el 2.º estado como quietud en Fco. de los Angeles en MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, Op. Cit., pp. 551-2.

21 En general sobre el alumbradismo, cfr. MÁRQUEZ, A.: *Los alumbrados*. Madrid, 1980. La acusación de alumbradismo es recusada por Molinos en su *Defensa de la contemplación*. Tam. Falconi se halló en el mismo caso; cfr. ROBRES LLUCH, Op. Cit., pp. 407-9. Sin embargo hay indudables puntos de contacto, Melquiades Andrés Martín considera en su Op. Cit. al quietismo como un alumbradismo (p. 362). Cfr. su cuadro comparativo, pp. 370-1. Cfr. tam. el edicto contra los alumbrados que publicó la Inquisición de Llerena en 1574 publicado en JIMÉNEZ MONTESERIN, M.: *Introducción a la Inquisición Española*, Madrid, 1980, pp. 516-519.

22 ALVAR, M.: *Aragón, literatura y ser histórico*. Zaragoza, 1976, p. 185. Cfr. sobre este autor VAJDA, G.: *La teología ascética de Bahya Ibn Paquda*. Madrid-Barcelona, 1950 y RAMOS, C.: *Algunos aspectos de la personalidad y de la obra del judío zaragozano Bahya Ben Yosef Ibn Paquda*. Archivo de Filología Aragonesa, III, 1950.

23 MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Heterodoxos*, ed. Cit., p. 197.

Carpócrates y Valentín, a los verdaderos precursores del quietismo molinosista. Un empedernido arabista hallará escasos obstáculos filosóficos y documentales para relacionar intimamente la mística de Hallāj, pongo por caso, con el pensamiento del español, exhibiendo un significativo paralelo en las doctrinas de la unión contemplativa basada en el puro amor, en el desprecio por las obras exteriores, en la interiorización y, claro es, en un idéntico método de oración pasiva —el *fikr*, que se opone al *dhikr*. Un historiador "judaizante" demostrará irrefutablemente que Molinos es la directísima consecuencia cristiana de las doctrinas de Isaac al Ciego, de Ezra de Gerona y especialmente de los discípulos de la llamada Escuela del Maggid; como en anteriores o posibles ejemplos, el único esfuerzo consistirá en probar unas lecturas directas, pero casi siempre indirectas, y el resto vendrá por añadidura de la imaginación y por la capacidad de escamoteo de los elementos que no se acoplan exactamente, dócilmente, a la hipótesis privilegiada²⁴.

Dicho esto, puede ser sospechosa nuestra intención de reivindicar la concepción aristotélica del placer como actividad de quietud y la ataraxia epicúrea como antecedentes del concepto molinosista de quietud. Diremos únicamente en nuestro descargo que así daremos un argumento más acorde con la tradición occidental a los impugnadores de Molinos: Así, en vez de despachar la doctrina del místico con un "es un quietismo budhista!"²⁵, podrán rezongar con desprecio: "Es un epicureismo!"

A los que, repuestos del asombro ante la formulación de semejante genealogía, pregunten qué tiene que ver la religiosidad española, tenebrista y tenebrosa, del cilicio y la espada, no ya con el placer epicúreo sino simplemente con el placer, habré de recomendarles que contemplen en el Museo del Prado el cuadro de Alonso Cano (1601-1664) titulado *San Bernardo y la Virgen* y después el de Peter Paul Rubens (1577-1640) *La Vía Láctea*. Un erotismo más profundo e inquietante se muestra en las *Santa Agata* y *Santa Lucía* de Zurbarán. ¿Y no es una muestra fascinante del erotismo cristiano el cuerpo apolíneo del Cristo de Velázquez? No ya erotismo sino procacidades las encontrará el lector en la correspondencia del Obispo de Bona, Juan de la Sal, dirigida al Duque de Medinasidonia en julio de 1616²⁶. Sin embargo no nos interesa tanto el posible erotismo freudiano o batailleano o el procac erotismo quevedesco, cuanto un erotismo más sutil: El erotismo de la nada. Un pintor pop de nuestro siglo, Andy Warhol, nos da la clave: "Lo importante, B, es no pensar en nada. Mira, la nada es fascinante, la nada es sexy, la nada no es nada incómoda (...) cuando algo decepciona, sé que no es nada, porque la nada no puede decepcionar"²⁷.

²⁴ LENDINEZ, C.: *Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. En su ed. de la GE. Madrid, 1974, pp. 42-3.

²⁵ Cfr. supra nota 1.

²⁶ Cfr. MARTÍNEZ ARANCÓN, A.: *La profecía*, Madrid, 1975, pp. 233-273 y especialmente, pp. 249-250 y pp. 247-8.

²⁷ WARHOL, A.: *Mi filosofía de A a B y de B a A*. Barcelona, 1981, p. 15. Cfr. un nuevo "muero porque no muero" en p. 18. Cfr. tam., pp. 35 y 49.

El amor tiene un papel esencial en la mística. Dios no sólo es el Esposo²⁸ sino el Amado²⁹ e incluso el Amante³⁰. La teoría del amor que aquí subyace es en el fondo la del amor platónico concebido como una reunión de dos mitades que no se saben la una sin la otra, pues fueron creadas como un sólo ser. Esta concepción es recogida, por ejemplo, por Aben Hazam en *El Collar de la Paloma* y perdura hasta el siglo XVII; así una variante de esta teoría la encontramos en unos bellísimos versos de John Donne que no me resisto a transcribir:

"What ever dies, was not mixt equally;
If our two loves be one, or, thou and I
Love so alike, that none doe slacken, none can die".

(Sólo mueren las mezclas desiguales: si nuestros dos amores son uno, o tan idénticos que ni el tuyo ni el mío cede al otro, ninguno de los dos puede morir³¹).

No es otro el sentido de la vía unitiva que así se transfigura en vía de amor. No sólo halla quietud el alma en esta unión amorosa sino también el Amado, Dios mismo³². Molinos nos cita a la Madre Chantal: "Mi espíritu en la parte superior se halla en una simplicísima unidad; no se une, porque, cuando quiere hacer actos de unión (lo que procura muchas veces) siente dificultad y claramente conoce que no puede unirse, sino estar unido"³³. Este texto nos da, además, la clave de por qué la experiencia mística y la experiencia amorosa son radicalmente irracionales³⁴: Porque el alma en ese estado superior de contemplación no puede unir, sólo puede ya estar unida. La función de la razón es justamente reducir a unidad lo diverso; conocer es conocer lo universal, y lo universal es unidad sobre lo diverso a lo que subsume. Por eso la experiencia mística no es la experiencia del *saber absoluto*³⁵ porque éste está al final del proceso por el que la razón se constituye en su plenitud a través de una sucesiva superación de sí misma, y este saber sólo adquiere sentido desde estas superaciones y desde las figuras de la conciencia a que dan lugar. En cambio el absoluto místico no está al final de un proceso de unión sino al principio: Es la unidad absoluta, pero una unidad vacía y abstracta que no ha sabido salir de sí misma para constituirse en su real y efectiva plenitud. Como diría Hegel, "es la ingenuidad del vacío en el conocimiento"³⁶.

28 GE. Proemio, Advertencia I, 2.

29 GE. Proemio, Advertencia I, 3.

30 Así lo llama Sor María de Jesús. Cfr. ROBRES LLUCH, R., Op. Cit., p. 403.

31 DONNE, J.: *Songs and Sonnets*, 1633, poema *the good-morrow*. Ed. de B. y M. Molho, Barcelona, 1970, pp. 44-5.

32 GE. Lib. III, cap. V, 51.

33 GE. Lib. I, cap. XIII, 90.

34 Cfr. GE. Lib. III, cap. III, 22 y cap. VIII, 83.

35 Me refiero a la *Erfahrung* hegeliana. Cfr. la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*, pp. 51-60 de la ed. Esp.

36 HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del Espíritu*, p. 15 de la ed. esp. Ver en conjunto las pp. 12-5.

El continuo ejercicio del alma que sigue el camino del interior recogimiento "es entrarse dentro de sí en Dios con quietud y silencio"³⁷. Y este es el acto por el que se consuma el amor místico: La nada (el alma) se une a la nada (Dios) de la que en el fondo no ha salido. En definitiva es un acto puramente afirmativo el que constituye este absoluto-nada; en cambio el Concepto hegeliano se realiza en virtud de la negatividad que es su motor.

A los que piensan que el amor pasión es una creación del romanticismo les dedico este texto de Molinos: "El otro martirio más útil y meritorio en las almas ya aprovechadas en la perfección y alta contemplación, es un fuego del amor divino que abrasa al alma, y hace que pene con el mismo amor. Ya le aflige la ausencia del amado; ya la atormenta el suave, ardiente y dulce peso de la amorosa y divina presencia. Este dulce martirio la hace siempre suspirar; unas veces si goza y tiene a su amado, con el gusto de tenerle, que no cabe en sí; otras, si no se manifiesta, con el ansia encendida de buscarle, hallarle y gozarle: todo es suspirar, padecer y morir de amor (...) por eso se dice que el amor es fuerte como la muerte, pues también él mata, como ella"³⁸.

Pero el misticismo de Molinos no sólo tiene que ver con el amor sino también —si hemos de creer a sus detractores— con la sensualidad perversa del libertino³⁹. Fray Juan Bautista Gomis nos dice: "Molinos y sus secuaces prácticos no se contentaron con el reino de su nada, extendieron su reinado al cuerpo, dándole rienda suelta, como es sabido y se comprobó ampliamente en el proceso que le condenó"⁴⁰; "tanta aniquilación y tanta nada ¿en qué pararon? Pararon en lo que no quisieron detallar porque se lo impedía el decoro"⁴¹; "(Molinos) sentía en su cuerpo el acicate y aguijón de la carne. Para aquietar su conciencia y justificarse a sí mismo, discurrió la *aniquilación* y la *nada* de su intimidad personal, refugiándose en ellas como en castillo inexpugnable: el espíritu anihilado no respondía a los desafueros de la carne, nada tenía que ver con ellos. Esta senda debía ser grata a los enemigos de la cruz de Cristo, y la siguieron con gusto. La siguió, sobre todo Molinos (...) la *aniquilación* y la *nada* vinieron a convertirse en *carne* y *sangre* (...) la Guía y los guiados cayeron en el abismo del error y en el lodo de la lubricidad. La omisión es tanto más extraña, cuanto que Molinos era aragonés, y Aragón es la tierra bendita de la Virgen del Pilar"⁴². Este tipo de acusaciones es característico de inquisidores; curiosamente, también

37 GE. Lib. III, cap. II, 14. Cfr. un texto de Fco. de Osuna en MELOQUIADES ANDRÉS MARTÍN, Op. Cit., p. 159. Teresa de Jesús había afirmado que "Dios convierte al alma en Sí". (MORALES BORRERO, M.: *La geometría mística del alma en la literatura española del siglo de oro*. Madrid, 1975, p. 238).

38 GE. Lib. III, cap. VI.

39 Cfr. DELEITO Y PIÑUELA, L.: *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe, santos y pecadores*. Madrid, 1952, p. 318. Este autor dedica a Molinos 17 líneas en un libro de 371 pp.

40 GOMIS, J. B., Op. Cit., p. 363.

41 Ibid., p. 365.

42 Ibid., p. 366.

en el proceso a Miguel Servet los jueces intentaron dar a entender con su interrogatorio que la vida del aragonés había sido desordenada y corrupta⁴³.

Para Gomis la *Guía* es "como un vaso de cristal limpio, como un rayo de luz, y rebosante de agua clara, pero que oculta veneno sutil y mortífero. No se advierte su presencia, siendo letales sus efectos"⁴⁴. Un ejemplo de este "veneno herético que sutilmente se halla infiltrado y como pulverizado en la *Guía*" es la modificación, al parecer tendenciosa, de una cita de Santa Teresa: "Adviértase la exclamación morbosa: donde Santa Teresa dice *sufrir* (soportar) Molinos dice *abrazar* (consentir), añadiendo, en confirmación que se ha de aprender a padecerlas sin rehusárlas. Luego frena, pero el veneno sensual ya está en el vaso de agua clara: "Véase cómo alienta esta celestial Madre a sufrir y padecer los pensamientos y tentaciones, porque mientras no se consientan doblan la ganancia". El camino quedó abierto a la lubricidad"⁴⁵.

Está claro ahora que el placer tiene algo que ver con la mística, al menos con la de Molinos.

. . .

El tono de los escritos de Epicuro y, en general, de gran parte de la filosofía helenística es el exhortatorio. El autor habla a la intimidad del lector en un tono de recogimiento, de confianza. El interlocutor es en última instancia no un individuo sino un alma, un alma que se hermana con la del autor al hacer suyas esas sentencias. Esta actitud que recogen autores estoicos como Marco Aurelio o Séneca influirá de modo decisivo en la literatura moral del siglo XVII. Los textos de Epicuro tienen, en resumidas cuentas, el carácter de *Guía* como opuesta al *sistema*⁴⁶, en tanto que éste con pretensiones de universalidad y necesidad se desentiende de autor y lector. La *Guía*, por el contrario, los acoge a ambos en su doble vertiente de confesión y exhortación.

La filosofía de Epicuro es una filosofía terapéutica. Como él mismo dice: "Vana es la palabra del filósofo que no remedia (Therapeúetai) ningún sufrimiento del hombre. Porque así como no es útil la medicina si no suprime las enfermedades del cuerpo, así tampoco la filosofía si no suprime las enfermedades del alma"⁴⁷. Esta concepción se remonta a los sofistas y a Sócrates para quien la filosofía era una *Therapeia* tés psychés. Recordemos que para los griegos *Therapeia* no sólo tenía un sentido de curación sino, sobre todo, de cultivo y cuidado tanto

43 BAIÑÓN, R. H.: *Servet, el hereje perseguido*, Madrid, 1973, pp. 196-7.

44 GOMIS, J. B., *Op. Cit.*, p. 360.

45 *Ibid.*, p. 364. Se refiere a la cita que hace Molinos en GE, Lib. I, cap. XI, 72-4.

46 Cfr. ZAMBRANO, M.: *Una forma del pensamiento: la "Guía"*. En *Obras Reunidas*, Madrid, 1971, pp. 357-371.

47 *Fragmenta et testimonia selecta*, 2. En *Epicuro, Ética*, ed. de C. G. Gual y E. Acosta, p. 143. Cfr. tam., p. 51 de esta ed. Citaremos de ahora en adelante a Epicuro por esta ed. a la que nombraremos por EE.

material como moral. La filosofía como terapéutica es, pues, tanto un conjurar los pesares, el sufrimiento del alma, como un cultivar el placer. Si el placer se entiende de un modo negativo, como lo entiende Epicuro, es decir, como negación del dolor, la conjuración del pesar y cultivo del placer son dos aspectos del mismo proceso terapéutico. La filosofía de Epicuro como terapéutica queda sintetizada en la fórmula del *cuadrifármaco*: "Téngase presente sólo el cuadrifármaco: dios no se ha de temer, la muerte es insensible, el bien es fácil de procurar, el mal fácil de soportar"⁴⁸.

La concepción de la filosofía como terapéutica conlleva la esperanza de que por medio de ella se acceda a la salud que no es más que la felicidad. La concepción de la filosofía como *consolatio* en cambio conlleva la resignación, el hacer llevadera la radical infelicidad del hombre. Fue el estoicismo el que produjo esta inversión; así Marco Aurelio nos dice: "El tiempo de la vida humana, un punto; su sustancia, fluyente; su sensación, turbia; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; su alma, una peonza; su fortuna, algo difícil de conjeturar; su fama, indescifrable. En pocas palabras: todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma, olvido. ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Unica y exclusivamente la filosofía"⁴⁹. Es la filosofía como *consolatio*. En Epicuro la filosofía todavía no es *consolatio*, aún es terapéutica. "Epicuro decía que la filosofía es una actividad que con discursos y razonamientos procura la vida feliz"⁵⁰. San Agustín recogió este aspecto jubiloso de la filosofía cuando dijo: "Nulla est homini philosophandi causa, nisi ut beatus sit". Molinos se auna a esta concepción felicitaria de la filosofía; así da a luz su *Guía* —como nos dice Fray Juan de Santa María en *El que lo saca a luz al lector sincero, la paz que el inquieto mundo dar no puede* de la *Guía*— "para común utilidad y guía de las dichosas almas, que por la derecha senda de la negación de sí mismas caminan a las felicísimas y serenas alturas de la mística perfección". ¿En qué se funda esta felicidad? En una concepción de su doctrina justamente como terapéutica: "Debes usar el remedio que te he dado, que es la amorosa confianza en la divina misericordia (...) este es el medio que has de usar para no perder el tiempo, para no inquietarte y para hacer progreso (...) y por aquí finalmente has de llegar al alto monte de la perfección, de la tranquilidad y de la interior paz"⁵¹. ¿Qué remedio es éste? Ni más ni menos que la pérdida del temor de Dios⁵². Así nos dice: "Si cuando caes en el defecto o negligencia te inquietas, es señal manifiesta que reina todavía en tu alma la soberbia

48 *Fragmenta...*, 11, EE., p. 145.

49 MARCO AURELIO: *Meditaciones*, Lib. II, 17, ed. de Bach Pellicer, Madrid, 1977, p. 66.

50 *Fragmenta...*, 1, EE., p. 143.

51 GE. Lib. II, cap. XVIII, 134.

52 Ramón Robres Lluch, nos dice en su Op. Cit. que "el quietismo ofrece la liberación del terror de Dios", p. 395.

secreta"⁵³. Y más adelante: "Te persuadirá el enemigo común, luego que cayeres en algún defecto, que no vas bien fundado en el camino, que vas errado, que no te enmendaste de veras, que no hiciste bien la confesión general, que no tuviste el verdadero dolor, y que así estás fuera de Dios y en su desgracia. Y si algunas veces repitieres, por desgracia, el venial defecto, ¡qué de temores, cobardías, confusiones y vanos discursos te pondrá el demonio! Te representará que empleas en vano el tiempo; que no haces nada; que tu oración es infructuosa; que no te dispones como debes para recibir la divina Eucaristía; que no te mortificas según lo prometes a Dios cada día; que la oración y comunión sin mortificación es una pura vanidad. Con ésto te hará desconfiar de la divina gracia, representándote tu miseria y haciéndola gigante, dándote a entender que cada día se empeora tu alma, en lugar de aprovecharse, pues se ve con repetidas caídas"⁵⁴. En efecto "si deseas alcanzar el alto grado de la perfección y de la interior paz, has de jugar la espada de la confianza en la divina bondad, de noche y de día, y siempre que cayeres. Esta humilde y amorosa conversación y total confianza en la divina misericordia has de usar en todas las faltas, imperfecciones y defectos que, con advertencia o sin ella, cometieres"⁵⁵. Dios ha de perdonar las tentaciones porque no son más que "finezas del amor"⁵⁶. Así la inmoralidad puede ser justificada⁵⁷.

Esta "divina bondad" que hace "de los vicios virtudes" cumple, pues, la misma función que los dioses indiferentes de Epicuro⁵⁸. Pero mientras en Epicuro el sabio se iguala a los dioses, al acceder a la felicidad, el contemplativo se identifica con Dios: "No se han de llamar hombres, sino dioses", dice Bernardino de Laredo de los quietos contemplativos⁵⁹. En una curiosa exposición dialéctica *avant la lettre*, Francisco de Osuna afirma: "llegándose el hombre desta manera a Dios, se hace un espíritu con El, por un trocamiento de voluntades, que ni el hombre quiere otra cosa que lo que Dios quiere, ni Dios se aparta de la voluntad del hombre, más en todo son a una, como las cosas que perfectamente están unidas, que casi se niegan de sí y se conforman totalmente a un tercio"⁶⁰.

La novena proposición condenada en el Edicto de los alumbrados de Toledo decía que "el amor de Dios en el hombre es Dios"⁶¹.

53 GE. Lib. II, cap. XVII, 125.

54 GE. Lib. II, cap. XVII, 127.

55 GE. Lib. II, cap. XVIII, 131.

56 GE. Lib. I, cap. X, 59.

57 Ver en el apéndice las proposiciones condenadas por el Papa Inocencio undécimo núms. 41, 42, 43, 46, 47, 49 y 53. Cfr. tam. las prop. 46 y ss. del Edicto contra los alumbrados en Sevilla y la 9 del de los alumbrados de Toledo.

58 Cfr. M. C. I. (EE, p. 103), *Fragmenta...*, 13 (EE, p. 145) y Ep. Her. (D. L. 76-7).

59 *Subida del Monte Sión*, 2ª redacción de 1538. B. A. C., Místicos Franciscanos, 316-7. Recordemos además esta invocación de fr. Juan Sanz en su *Abecedario*: "Dios mío: ¿cuánto me endiosareis?" (ROBRES LLUCH, R., Op. Cit., p. 406). Estas afirmaciones son de claro corte senequista. En la epístola XLI a Lucilio Séneca afirma: "un Dios habita sin duda en cada varón bueno". En última instancia tales afirmaciones nos remiten al epicureísmo.

60 MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, Op. Cit., p. 158. Cfr. tam. supra nota 19.

61 Cfr. MÁRQUEZ, A., Op. Cit., p. 231.

Por otra parte el camino del místico es un camino sin Dios: en la etapa purgativa "será tu desamparo tan grande, que te parecerá que para tí ya no hay Dios"⁶² e incluso contra Dios: "Sabrás que se ha de despegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística. La primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma y la quinta se ha de despegar del mismo Dios. Esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe solamente desapegar es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder, es la que se acierta a hallar"⁶³. 'Luego la absoluta ausencia de Dios se identifica con su absoluta presencia; es decir: Dios es la nada. El sabio elimina a los dioses en Epicuro al imitarlos, pues al hacerlo imita su indiferencia... hacia los dioses'⁶⁴; el místico, en cambio, aniquila a Dios del mismo modo como el ser de la Lógica de Hegel se revela como nada, pues no es algo distinto de ella.

En cuanto a la pérdida del temor a la muerte (segunda máxima del cuadrifármaco), es la muerte misma a la que aspira el contemplativo: "No es otra cosa este camino [el del interior recogimiento], que una muerte de los sentidos, y son pocos los que así quieren morir y ser aniquilados, en cuya disposición se funda este tan soberano don"⁶⁵. Esto justamente, la privación de los sentidos, es lo que entiende Epicuro por muerte⁶⁶. El querer del quietista, pues, es un querer de un no querer (la muerte); "el alma se realiza como voluntad en un único acto propio, el de su desaparición"⁶⁷. Formalmente otra vez Epicuro y Molinos coinciden; pero mientras el primero aplica este aniquilamiento a la eliminación del deseo de inmortalidad, el segundo cifra la inmortalidad justo aquí en el aniquilamiento; y no sólo eso sino el placer mismo⁶⁸.

Vayamos con el último y más importante concepto del epicureísmo: el del placer. Lo que Epicuro entenderá por placer será lo mismo que lo que entiende Molinos por quietud. Como para ambos reside en estos conceptos —placer y quietud— la felicidad, habremos de concluir que cifran la felicidad en lo mismo: ausencia de perturbación, de deseo.

Para Epicuro "el hombre es infeliz ya por el temor, ya por el deseo ilimitado y vano. Quien a esto ponga brida puede procurarse la feliz sabiduría"⁶⁹. En efecto: "en relación a los deseos ilimitados la mayor

62 GE. Lib. I, cap. VIII, 49.

63 GE. Lib. III, cap. XVIII, 176.

64 Cfr. PASQUALI, *La moral de Epicuro*, Caracas, 1970, pp. 103-4.

65 GE. Lib. III, cap. II, 15.

66 Cfr. Ep. Men. 124-5 (EE, pp. 91-3).

67 GONZÁLEZ NORIEGA, S.: *El quietismo de Molinos y la mística cristiana*. En su ed. de la GE., p. 13. Ver en general el interesante capítulo "*la dialéctica de las dos voluntades: Dios como voluntad suprema*" (pp. 11-24). Las referencias en la GE. a la negación de sí mismo son numerosas. Por ejemplo: GE. Lib. III, cap. III y cap. V, 45 y cap. VII, 63 y cap. VIII, 76, etc. Esta idea está igualmente en Quevedo: "desnúdame de mí" (Salmo I, 3 del *Heráclito Cristiano*; poema 13 de la ed. de Blecuá, p. 20) y en Juan de la Cruz: "El que allí llega de vero, de sí mismo desfallece" (en *Entreteme donde no supe*).

68 GE. Lib. III, cap. X, 95.

69 *Fragmenta...*, 20 (EE, p. 149).

riqueza es pobreza"⁷⁰. En definitiva Epicuro no hace más que obedecer la máxima delfica: Medén ágan. El epicureísmo no es la expresión de ningún desenfreno lúbrico sino más bien "un hedonismo que por su limitación resulta casi una ascética, armoniza bien con la antigua máxima apolínea de que la sabiduría consiste en la moderación y el conocimiento de los límites"⁷¹. ¿Qué declaración más quietista que la del placer catastemático?: "Un recto conocimiento de los deseos sabe, en efecto, supeditar toda elección o rechazo a la salud del cuerpo y a la serenidad del alma, porque esto es la culminación de la vida feliz. En razón de esto todo lo hacemos, para no tener dolor en el cuerpo ni turbación en el alma"⁷². La felicidad está del lado del placer, no del deseo; de la quietud, no de la perturbación. Además este placer —el catastemático— será el superior cualitativamente; el placer dinámico podrá ofrecer variedad pero nunca una intensidad mayor que la del placer del no dolor⁷³. El placer catastemático para Epicuro es, además fin último e inmoviidad (quietud): es una reacción a la consideración cirenaica del placer como movimiento, pues en base a esta consideración había refutado Platón en el *Filebo* el que el placer fuera un bien⁷⁴.

Cuando Miguel de Molinos habla del silencio interno y del místico⁷⁵ encuentra tres clases de silencio: el de palabras, el de deseos y el de pensamiento. El primero equivale a la virtud, el tercero al interior recogimiento y el segundo a la quietud. He aquí, pues, lo que entiende Molinos por quietud: silencio de deseos⁷⁶. Las citas se multiplican a la hora de dar cuenta de la quietud; pero no he encontrado otra mejor exposición de la ataraxia que ésta: "Del mismo modo se están quietas, serenas, y con igualdad de ánimo en las glorias y favores extraordinarios, como en los más rigurosos y acerbos tormentos. No hay nueva que las alegre, ni suceso que las entristezca. Las tribulaciones no las perturba, ni la interior, continua y divina comunicación las desvanece; quedando siempre llenas del santo y filial temor en una maravillosa paz, constancia y serenidad"⁷⁷.

Para terminar esta exposición doctrinal de Epicuro y Molinos dejemos planteada, sin más, la siguiente cuestión:

¿Es posible relacionar ambas concepciones del placer —la epicúrea y la molinosista— a través de los freudianos *principio de placer e instinto de muerte*?⁷⁸.

70 *Fragmenta...*, 6 (EE, p. 144).

71 EE, p. 49. Cfr. *Fragmenta...*, 27 (EE, p. 151).

72 Ep. Men. 128-9 (EE, p. 95).

73 M. C. III (EE, p. 103).

74 Cfr. BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, parte seconda, Editrice Firenze, p. 3, p. 19 y p. 15.

75 GE. Lib. I, cap. XVII.

76 Esto está en contradicción con otro texto de la GE: Lib. I, cap. XII, 78.

77 GE. Lib. III, cap. I, 8. Cfr. tam. GE. Lib. III, cap. X, 91 y la crítica de Falconi, por boca de Rusbroquio, del ocio alumbrado en ROBRES LLUCH, R., Op. Cit., pp. 407-8.

78 Cfr. EE, p. 84 y GE. Lib. III, cap. II, 15.

La concepción del placer epicúrea es de origen aristotélico⁷⁹. Para Aristóteles el placer tampoco es un movimiento: "La visión parece ser en cualquier momento, perfecta: no carece, en efecto, de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma. En esto se le parece el placer, que es también un todo completo, y en ningún momento podría tomarse un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma. Por eso el placer no es movimiento, ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a un fin"⁸⁰. El placer, pues, es atemporal, pero no por ser inmóvil el placer es inactivo: "Dios disfruta siempre de un único y simple placer, porque no sólo existe una actividad del movimiento sino también de la inmovilidad; y el placer está más en la quietud que en el movimiento"⁸¹. Esta concepción del placer está estrechamente ligada a la teoría del conocimiento aristotélica, de tal modo que el placer se identifica con la actividad en que se unen sujeto en acto y objeto en acto. El placer más perfecto será aquel en que se aunen la más perfecta facultad cognoscitiva con el objeto más perfecto⁸².

Para Molinos la contemplación es un "acto puro"⁸³ y el amor más perfecto es el más quieto⁸⁴. Pero el texto que presenta mayor similitud con las ideas aristotélicas es el siguiente: "Concluiré este capítulo desengañándote del común error de los que dicen que en este interior recogimiento o oración de quietud no obran las potencias, y que está ociosa el alma sin ninguna actividad; es engaño manifiesto de poco experimentados; porque, si bien no obra la memoria ni la segunda operación del entendimiento juzga, ni la tercera discurre, obra la primera y más principal operación del entendimiento por la simple aprehensión"⁸⁵.

En este texto Molinos hermana indiscutiblemente con Aristóteles quietud y actividad, agotándose esta última en la misma actividad, en sí misma, no es una realización externa a ella. Para Aristóteles este tipo de actividad —propia del entendimiento— es el que constituye la felicidad⁸⁶.

. . .

79 Sobre la relación entre ambas cfr. BIGNONE, E., Op. Cit., pp. 327-334.

80 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*. 1174a14-22. Ed. de Julián Marías y María Araujo, Madrid, 1981.

81 Ibid. 1154b26 y ss.

82 Ibid. 1174b14-24. Cfr. tam. 1177a12-17.

83 GE. Lib. I, cap. XIII, 93 y GE. lib. I, cap. XVII, 135-6.

84 GE. Lib. I, cap. XVII, 134.

85 GE. Lib. I, cap. XII, 84. Esta "primera y más principal operación del entendimiento" es lo que en la tradición tomista se conocía como *entendimiento posible*. El entendimiento para Tomás de Aquino tiene dos operaciones; la primera pertenece al género de la acción y consiste en extraer las formas y despojarlas de las materias; se trata del *entendimiento agente* que hace "inteligibles en acto las imágenes recibidas por los sentidos". La segunda operación pertenece al género de la pasión y tiene como misión conocer estos inteligibles en acto; se trata del *entendimiento posible*. Este entendimiento posible es heredero directo del *noûs* aristotélico.

86 ARISTÓTELES, Op. Cit. 1176b5-8.

Hagamos ahora un breve repaso histórico que nos muestre el devenir de las ideas epicúreas y aristotélicas hasta el siglo XVII. No sabemos, en rigor, cómo pudieron influir en Miguel de Molinos —tema que sobrepasa las intenciones de este ensayo que pretende tener un carácter filosófico más que histórico— pero deseamos mostrar que sí pudieron hacerlo, dado el vigor que adquirieron en el mundo barroco.

En lo relativo a Aristóteles, su transmisión generalizada a la cultura occidental producida en el siglo XIII garantizó el acceso a sus textos desde entonces. Sin embargo en el pensamiento místico influirá a través del *De consolacione Philosophiae* de Boecio que asume las concepciones aristotélicas del placer y de Dios como motor inmóvil⁸⁷. Las traducciones de la *Ética a Nicómaco* fueron frecuentes en los siglos XVI y XVII. Pedro Simón Abril, catedrático de griego de Zaragoza, la tradujo en su primer período zaragozano (1574-1578)⁸⁸. El Colegio de Coimbra, uno de los primeros focos de helenismo de la Compañía de Jesús, fue fundado en 1552 por el rey Juan III como seminario para formar misioneros de Oriente. A fines del siglo XVI editó una serie de comentarios sobre diversas obras de Aristóteles, que fueron apareciendo en distintas ciudades europeas; el de la *Ética a Nicómaco* apareció en 1600. Compuestos por Emmanuel Goes, estos comentarios fueron reeditados varias veces en los primeros años del siglo XVII⁸⁹. Recordemos que Molinos estudió con los jesuitas en el Colegio San Pablo de Valencia.

Juan Ginés de Sepúlveda hizo una traducción de la *Ética* que no llegó a editarse ni se conserva manuscrita. Esta edición le valió un proceso de "censuras de Inquisición" en 1556⁹⁰.

En 1550, al parecer, el "Serenissimo muy alto y muy poderoso Príncipe y Señor Don Phelippe, Príncipe de las Españas" había leído la *Ética a Nicómaco*⁹¹.

Ya en el siglo XVII una selección de textos aristotélicos hecha por Francisco Murcia de la Llana se publicó en Alcalá en 1606⁹². También hay que señalar la aparición en 1675 de la edición salmantina de la *Ethica ad Nicomachum* de J. Sáenz de Aguirre⁹³.

En lo que respecta a Epicuro, fueron numerosas las ediciones latinas europeas de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio⁹⁴. También podemos decir lo mismo de la *Rerum Natura* de Lucrecio, aunque no sería traducido al castellano hasta el siglo XVIII por el abate Marchena. Sin embargo Epicuro y el epicureismo no penetraron en

87 Cfr. MORALES BORRERO, M., Op. Cit., p. 31.

88 Cfr. LÓPEZ RUEDA, J.: *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, pp. 136-7.

89 Ibid., pp. 280-1.

90 Cfr. LÓPEZ RUEDA, J., Op. Cit., pp. 338 y 373.

91 Cfr. Ibid., pp. 382-3.

92 Cfr. GREGORIO DE ANDRÉS: *El helenismo en España en el siglo XVII*, Madrid, 1976, p. 30.

93 Ibid.

94 En la Biblioteca Nacional he registrado ediciones de 1524, 1535, 1541, 1546, 1551, 1556, 1566, 1585, 1533, 1570, 1594, 1615, 1616, 1611, 1664, 1692.

Europa, o al menos en España, por sus textos clásicos, sino por muy otras vías. Una de ellas fue, por ejemplo, el diálogo apócrifo platónico *Axioco* donde se exponen mezcladas la teoría epicúrea de la muerte y la platónica del alma. Un ciceroniano y admirador de Lucrecio, determinista y deísta, Esteban Dolet, nacido en 1509 en Orleans, tradujo este diálogo quizá por sus efluvios epicúreos. Precisamente por verse en esta traducción una apología del epicureísmo, Dolet fue ajusticiado en 1546⁹⁵.

Sin embargo, el primer ensayo escrito a favor de la doctrina epicúrea del placer, concebido al calor de la recuperación renacentista de la sabiduría antigua, es una epístola de Cósimo Raimondi de Cremona, latinista que se suicidó con su admirado Lucrecio, en 1435. Esta epístola tenía el significativo título de *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos*⁹⁶. En la misma línea, tratando de conciliar el epicureísmo y el estoicismo, encontramos el tratado de Lorenzo Valla *De Voluptate et summo bono*, diálogo de corte ciceroniano. Valla concibe el placer como motor de la acción, pero este placer puede ser altamente espiritual, de tal modo que la felicidad de los santos es la forma superior de ese placer⁹⁷.

Sin embargo Epicuro no entraría en España de mano de estos autores sino disfrazado de Erasmo⁹⁸ y curiosamente "los españoles — como dice Bataillon — veneraban en Erasmo no al humanista en el sentido que hoy damos a la palabra, sino al intérprete de aquel Cristianismo más esencial e interior que se apoderaba de las conciencias a manera de iluminación"⁹⁹. El roterodamo pretende reconciliar las doctrinas de los clásicos griegos y romanos con el mensaje evangélico; así los lectores del siglo XVII podían encontrar en la *Paraclesis*: "Aunque jamás ha avido quien enseñe tan enteramente lo que para este efecto conviene ni menos con mayor eficacia que Jesu Christo, hállese empero en los libros de los gentiles muchas cosas que concuerdan con la doctrina de Christo"¹⁰⁰, y un poco más adelante: "Y aún los epicúreos confiesan que el hombre que no tiene pura y limpia conciencia no puede gozar de verdaderos deleytes, porque de allí como de fuente nace y mana el verdadero deleyte"¹⁰¹.

Erasmo escribió, además, un coloquio titulado *Epicureus* de corte ciceroniano donde los interlocutores Spudaeus y Hedonius defienden las

95 Cfr. *Hª de la filosofía*, s. XXI, t. 5, p. 263.

96 Cfr. GARCÍA GUAL, C.: *Epicuro*, Madrid, 1981, pp. 252-3.

97 Cfr. *Hª de la filosofía*, s. XXI, t. 5, p. 97, y tam. GARCÍA GUAL, C., Op. Cit., p. 253.

98 Sobre la influencia de Erasmo en España ver la ya clásica obra de Bataillon sobre este tema *Erasmo y España*, México, 1966 (2ª ed.).

99 Prólogo de Bataillon a la ed. de Dámaso Alonso del *Enchiridión* de Erasmo (Madrid, 1971), p. 17.

100 ERASMO, *Paraclesis o exhortación al estudio de las letras divinas*. Incluido en la ed. cit. del *Enchiridión*, p. 462.

101 Ibid., p. 462. El énfasis erasmiano por dirigir su doctrina a los "ydiotas" de tal modo que hasta "el labrador, andando al campo, cantase alguno cosa tomada desta celestial filosofía" (Cfr. *Paraclesis*, ed. cit., pp. 453-456) tiene un eco en Miguel Servet: "Otro es el camino de la verdad, no conocido de los metafísicos, sino de los idiotas y los pescadores" (Carta VII a Calvino) y en Molinos (Cfr. GE. en "A quien leyere").

tesis estoica y epicurea. Hedonius defiende la concepción del placer ya sostenida anteriormente por Valla de moderación afín a la virtud cristiana: *Nulli magis sunt Epicurei, quam Christiani pie viventes*¹⁰². Los mayores epicúreos son los buenos cristianos. "Pero no se crea que el *Epicureus*, exquisito fruto de madurez, constituya una nota aislada ni una veleidad de anciano: la doctrina epicurea es alabada en sus escritos más juveniles, anda difusa en toda su obra y le fue echada en cara por Lutero; el epicureísmo de giro cristiano se halla presente en Erasmo ya en su epístola juvenil *De contemptu mundi* donde enaltece sin ironías los atractivos de la vida monástica: *Tota vitae nostrae ratio Epicurea est*"¹⁰³.

Erasmo no sólo aceptó la doctrina epicúrea del placer sino también la de la muerte¹⁰⁴. La *Praeparatio Mortis* erasmiana influyó grandemente en la espiritualidad española¹⁰⁵. Nicolás Antonio, que conoció a Molinos, le atribuye una obra a nombre de Juan Bautista Catalán, titulada *Devoción de la buena muerte con ejercicios de meditación* (Valencia, Bernardo Nogués, 1662)¹⁰⁶. ¿Estaría esta obra en la línea de influencia erasmiana?

Este epicureísmo cristiano del autor de *Los coloquios* influyó decisivamente, como ha mostrado Francisco Márquez Villanueva, en el personaje cervantino del Caballero del Verde Gabán, ese "santo a la jineta", como lo llama Sancho¹⁰⁷.

El erasmismo parece haber influido también en la espiritualidad franciscana; así nos lo refiere Bataillon: "Esa corriente erasmiana de meditación que Juan de Valdés parece haber sido uno de los primeros en seguir con fortuna: meditación por la cual el cristiano descubre la dulzura de la ley de gracia —yugo suavísimo y carga ligerísima—, pero no la comprende a fondo sino a condición de haber comprendido antes la ley antigua y el pecado original. Meditación que va directamente a la salvación por la fe y que, por consiguiente, es negadora de las devociones con que algunos pretenden cubrirse de méritos. Se opone de modo muy especial a la meditación imaginativa de la pasión¹⁰⁸ que había popularizado la Vita Christi del Cartujano, y a la cual los Ejercicios de San Ignacio están dando en ese momento un vigor absolutamente nuevo. En esto, pero en esto sobre todo, se emparenta con la espiritualidad

102 Cfr. GARCÍA GUAL, C., Op. Cit., p. 253.

103 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975, p. 171.

104 Erasmo dedica al tema el coloquio XI titulado *De la manera del morir mundana e católica*. En él dice Fedro —uno de los personajes—: "Cuanto a lo que toca al sentido o dolor de la muerte, cuando ya el ánima se aparta del cuerpo, pienso yo que es ninguno, o, si alguno es, él debe ser muy boto e fuera de todo sentido, porque ya natura, antes que a estos términos e puntos llegue, está muy adormida e muy muerta e tiene muy resfriadas e adormecidas todas las partes sensibles del humano cuerpo". (ERASMO, D., *Coloquios*. Buenos Aires, 1947, ed. de Ignacio B. Anzoátegui, p. 222. Cfr. tam., p. 223).

105 Cfr. BATAILLÓN, M.: *Erasmo y España*. Ed. Cit., pp. 558-564.

106 MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Heterodoxos*. II, ed. cit., p. 184.

107 MÁRQUEZ VILLANUEVA, F.: *Personajes y temas del Quijote*. Ed. Cit. Cfr. especialmente el cap. titulado *El caballero del verde Gabán y su reino de Paradoja*, y dentro de él el apartado titulado *El epicureísmo cristiano* (pp. 168-175).

108 Cfr. GE. Lib. I, cap. XVI.

franciscana, que, desde el *Tercer Abecedario* de Osuna hasta la *Subida* de Laredo, da cada vez con mayor precisión como fin de la meditación un estado de "no pensar nada" en el que el alma se une a Dios sin tener necesidad de un intermediario que sería la humanidad crucificada de Jesús"¹⁰⁹.

Un dominico, Luis de Granada, que hemos recortado antes como precedente del concepto de quietud, fue uno de los máximos difusores de la herencia erasmiana de interioridad¹¹⁰. Escribió precisamente una *Guía de Pecadores* donde se muestra una notable influencia del *Enchiridion*¹¹¹.

Si se pregunta de dónde recibieron Erasmo y Valla la influencia epicúrea habría que responder probablemente que de Cicerón y de Séneca.

Cicerón expone la teología epicúrea en su *De Natura Deorum*. Allí se pueden encontrar declaraciones epicúreas como la siguiente: "Consideramos felices e inmortales a los dioses (...). Quien es eterno y dichoso él mismo no tiene ninguna actividad (negotii) penosa ni se la proporciona a otro, y así, que no está dominado ni por la ira ni por la benevolencia, porque todos los seres que fueran tales serían débiles (...). Todo temor del poder y la ira de los dioses sería desechada. Pues se entiende que la ira y la benevolencia se apartan de la naturaleza feliz e inmortal"¹¹². "Liberados por Epicuro de estos terrores y vueltos a la libertad, ni tememos a aquellos de quienes sabemos que ni se procuran molestia alguna ni la buscan para otro, y pía y santamente veneramos a una naturaleza excelente y prestante"¹¹³. También encontramos esta declaración decididamente quietista: "Ningún ser es dichoso sino el quieto" (nisi quietum autem nihil beatum)¹¹⁴ y más adelante: "nosotros situamos la vida dichosa en la tranquilidad del espíritu y la exención de todas las tareas"¹¹⁵.

Séneca habla del epicureísmo y de Epicuro especialmente en las *Cartas a Lucilio* y en el *De vita beata*; en este último libro afirma: "No diré, como la mayoría de los nuestros, que la escuela de Epicuro es maestra de infamias, sino que digo: tiene mala reputación, tiene mala fama y no la merece"¹¹⁶. Los hombres ebrios de placeres "no se entregan a la sensualidad impulsados por Epicuro, sino que, dados al vicio, esconden su corrupción en el seno de la filosofía, y acuden a donde oyen alabar el placer. Y no consideran cuán sobrio y seco¹¹⁷ es el placer de Epicuro (al menos así lo entiendo) sino que se precipitan hacia ese

109 BATAILLÓN, M., Op. Cit., p. 589. Cfr. tam., p. 592.

110 Ibid., pp. 592-661.

111 Ibid., p. 597.

112 CICERÓN: *Sobre la naturaleza de los dioses*. I, 45. U.N.A.M., 1976, p. 19.

113 Ibid, I, 56, p. 22.

114 Ibid, I, 52, p. 21.

115 Ibid, I, 53, p. 21.

116 SÉNECA, *Sobre la felicidad*, Ed. de Julián Marías, Madrid, 1981, p. 70.

117 Recuérdese la "sequedad" molinosista. Cfr. por ejemplo GE. Lib. I, cap. XV, 109.

nombre en busca de alguna autoridad y algún velo para sus desenfrenos"¹¹⁸. Para Séneca, más bien, "los preceptos de Epicuro son venerables, rectos y, si los miras más de cerca, tristes: pues reduce el placer a algo escaso y mezquino, y la ley que nosotros asignamos a la virtud, él la asigna al placer: le ordena obedecer a la naturaleza; pero es poco para la sensualidad lo que para la naturaleza es bastante"¹¹⁹. Se produce, así pues, en Séneca, una clara asimilación del epicureísmo por parte del estoicismo identificando placer y virtud¹²⁰.

La concepción del placer que veíamos más arriba de Epicuro y Aristóteles en el sentido de no ser éste susceptible de aumento, la volvemos a encontrar en la carta XCII de Séneca: "La virtud no puede recibir aumento, ni por consiguiendo la vida feliz que procede de la virtud"¹²¹; "el gozo de los bienes eternos que la acompañan se encuentra completo en cualquier espacio de tiempo"¹²². Séneca sostiene, incluso, rememorando la muerte de Epicuro, que en el dolor se puede ser feliz¹²³. Recordemos a este efecto la afirmación de Molinos de que "la cruz y muerte son delicias, aunque exteriormente no lo manifieste"¹²⁴. Declaraciones quietistas por parte de Séneca podemos considerar las siguientes: "La inquietud solamente nos inspira cosas malas"¹²⁵; "¿qué es la vida feliz? Seguridad y tranquilidad perpetuas"¹²⁶.

La influencia de Séneca en los siglos XVI y XVII es decisiva¹²⁷. Será probablemente él quien haga decir a Descartes en una carta a Cristina de Suecia: "Pienso concordar las dos opiniones más célebres y más contrarias de los antiguos, a saber: la de Zenon, que lo puso en la virtud o en el honor, y la de Epicuro, que lo puso en el contento al que llamó placer". En efecto, para Descartes "la tranquilidad del espíritu y la satisfacción interior que sienten en sí mismos quienes saben que nunca dejan de hacer lo mejor, tanto para conocer el bien como para procurárselo, es un placer sin comparación más dulce, más duradero y sólido que todos los que proceden de otra parte"¹²⁸.

La ex-reina irá luego a Roma donde conocerá, precisamente, a Miguel de Molinos¹²⁹. ¿Pudo transmitir esa concepción del epicureísmo a nuestro quietista?

118 SÉNECA, Op. Cit., p. 68.

119 Ibid., p. 69.

120 Cfr. especialmente las cartas XXVII y LXXXV a Lucilio.

121 SÉNECA, *Epístolas morales*. Ed. de D. Fco. Navarro y Calvo, Madrid, 1884. Ep. XCII, 24.

122 Ibid. Ep. XCII, 25.

123 Ibid. Ep. XCII, 25-6.

124 GE. Lib. III, cap. X, 95.

125 SÉNECA, Op. Cit. Ep. XCVII.

126 Ibid. Ep. XCII, 3.

127 Cfr. la influencia de Séneca en España según Canalejas en ARAQUISTAIN, L., *El pensamiento español contemporáneo*. Buenos Aires, 1962, p. 31. Recordemos de paso que Teresa de Ávila llamaba a Juan de la Cruz "Séneca" (Cfr. carta LXXXI).

128 Carta de Descartes a Cristina de Suecia del 20 de noviembre de 1647. Cfr. CRISTINA DE SUECIA, ISABEL DE BOHEMIA, DESCARTES, *Cartas*. Ed. de Carmen Castro, Madrid, 1944, pp. 250-2. Ver tam. la carta de Descartes a Isabel de Bohemia del 18 de agosto de 1645 (pp. 105-7).

129 Cristina de Suecia defendió a Molinos, quien a la sazón era su preceptor, durante su proceso. Cfr. REY TEJERINA, A.: *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*, Arbor, julio-agosto 1975, t. XCI, núms. 355-356, Madrid, pp. 51 y 56.

La influencia del epicureísmo en el siglo XVII fue muy importante. Recordemos a los libertinos que abrazaron fervientemente esta doctrina, y la introducción del atomismo, que fundamentó el modelo mecanicista de la ciencia moderna, en la que militaba, entre otros, Gassendi, epicureísta célebre. El epicureísmo se transformó en un utilitarismo y fue abrazado por la burguesía ascendente que surgió de la contra-reforma; magistrados, bibliotecarios, etc., la hicieron suya, e incluso llegó a las altas esferas: La Mothe Le Vayer, por ejemplo, fue secretario de Richelieu y preceptor de Luis XIV.

El neoestoicismo de corte senequista fue en España la forma en que se asumió este epicureísmo¹³⁰ y la principal figura de esta corriente es sin ninguna duda Quevedo. El autor del *Buscón* escribió una *Defensa de Epicuro* dentro de otro escrito titulado *Nombre, origen, intento, recomendación y decencia de la doctrina estoica. Defiéndose Epicuro de las calumnias vulgares* (1633-1634)¹³¹. He aquí un símbolo de cómo el epicureísmo subyacía al neoestoicismo en España. Quevedo había leído además a Diogenes Laercio y a Lucrecio, lo que demuestra que las doctrinas epicúreas eran directamente accsibles para un intelectual de la época.

Quevedo identifica, en principio, como Séneca, epicureísmo y estoicismo: "Epicuro puso la felicidad en el deleite, y el deleite en la virtud; doctrina tan estoica, que el carecer deste nombre no la dosconoce"¹³². A Epicuro lo considera un crítico de la dialéctica (que tiene aquí un sentido peyorativo semejante a sofística)¹³³ y atribuye a esto la difamación de que ha sido objeto. Cita a Séneca con gran profusión; en especial nos interesa un párrafo de la epístola LXVII a Lucilio donde se dice: "En su opinión (de Epicuro) hay algunos bienes que él desearía tener, como la quietud del cuerpo, libre de toda incomodidad". Como vemos, está ya aquí consumada la identificación entre los conceptos de "ataraxia" y "quietud".

¹³⁰ Cfr. ABELLÁN, J. L., Op. Cit., pp. 209-232.

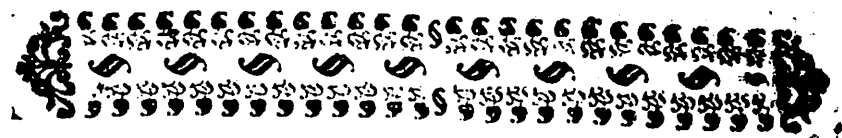
¹³¹ QUEVEDO, *Obras Completas*, t. II, ed. de L. A. Marín, Madrid, 1932, pp. 746-763. La *defensa de Epicuro* ocupa las pp. 753-763.

¹³² Ibid., p. 753.

¹³³ Transcribe, entre otras, la siguiente cita de S. Ambrosio: "los herejes fundan toda la fuerza de su veneno en la arte dialéctica". (Ibid., p. 753).



Miguel de Molinos. Grabado del siglo xviii.



LIBRO QUINTO.

DE MUCHOS ERRORES

MYSTICOS,

QUE ESTAN CONDENADOS POR

la Iglesia Catolica.

CAPITULO PRIMERO.

PROPOSICIONES DE MOLINOS CONDENADAS
 por el Santo Pontifice Inocencio Vndezimo, à 28.
 de Agosto 1687.

Ap. Ilus
 Simac.
 de Cat.
 Instit.
 pag. mi.
 hi 73.
 & seq.



Portet Hominem
 suas potentias
 anihilare. Et
 hæc est Via In-
 terna. *Condena-
 da.*

2 Velle operari activè, est Deum
 offendere, qui vult esse ipse solus
 Agens, & idèd opus est, se ipsum in
 Deo totum, & totaliter derelinque-
 re, & postea permanere velut Corpus
 exanime. *Condenada.*

3 Vota de aliquo faciendo tant
 perfectiõis impeditiva. *Condenada.*

4 Activitas naturalis est Gratiæ mi-
 mica, impeditque Dei operationes, &
 veram perfectiõnem, quia Deus opera-
 ri vult in nobis sine nobis. *Condenada.*

5 Nihil operando Anima se ani-
 hilat, & ad suum principium redit,
 & ad suam originem, quæ est essen-
 tia Dei, in qua transformata rema-
 net, ac divinizzata, & Deus tunc in se
 ipso remanet; quia tunc non sunt am-
 plius dux res unitæ, sed una tantum;
 & hac ratione Deus vivit, & regnat
 in nobis, & Anima se ipsam anihilat
 in esse operativo. *Condenada.*

6 Via Interna est illa, in qua non
 cognoscitur nec lumen, nec amor,
 nec resignatio, & non oportet Deum
 cognoscere; & hoc modo rectè proce-
 ditur. *Condenada.*

7 Non debet Anima cogitare,
 nec de præmio, nec de punitione, nec
 de Paradiso, nec de Inferno, nec de

Tit

Mor

Morte, nec de æternitate. *Condenada.*

8 Non debet velle scire, an gradiatur cum voluntate Dei, an cum eadem voluntate resignata maneat, necne; nec opus est, ut velit cognoscere suum statum, nec proprium nihil, sed debet ut Corpus exanime manere. *Condenada.*

9 Non debet Anima reminisci, nec sui, nec Dei, nec cuiuscunque rei; & in Via Interna omnis reflexio est nociva, etiam reflexio ad inhumanas actiones, & ad proprios defectus. *Condenada.*

10 Si proprijs defectibus alios scandalizet, non est necessarium reflectere, dummodo non adsit voluntas scandalizandi; & ad proprios defectus non posse reflectere, gratia Dei est. *Condenada.*

11 Andubia, quæ occurrunt, an rectè procedatur, necne, non est opus reflectere. *Condenada.*

12 Qui suam liberam arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere; nec de Inferno, nec de Paradyso; nec debet desiderium habere propriæ perfectionis, nec virtutum, nec propriæ Sanctitatis, nec propriæ salutis, cuius spem purgare debet. *Condenada.*

13 Resignato Deo libero arbitrio, eidem Deo relinquenda est cogitatio, & cura de omni re nostra; & relinquere, ut faciat in nobis sine nobis suam Divinam voluntatem. *Condenada.*

14 Qui Divinæ voluntati resignatus est, non convenit, ut à Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriæ voluntatis, & electionis; & est velle, quod Divina voluntas nostræ conformetur, & non quod nostra Divinæ. Et illud Evangelij: *Petite, & accipietis*: non est dictum à Christo pro Animabus Internis, quæ nolant habere voluntatem. Imò huiusmodi Animæ eo

perveniant, ut non possint à Deo rem aliquam petere. *Condenada.*

15 Sicut non debent à Deo rem aliquam petere; ita nec illi ob rem aliquam gratias agere debent, quia utrumque est actus propriæ voluntatis. *Condenada.*

16 Non convenit Indulgentias querere pro pœna proprijs peccatis debita; quia melius est Divinæ Justitiæ satisfacere, quam Divinam misericordiam querere; quoniam illud ex puro amore Dei procedit, & istud ab amore nostri interestato; nec est res Deo grata, nec meritatoria, quia est velle Crucem fugere. *Condenada.*

17 Tradito Deo libero arbitrio, & eidem relicta cura, & cognitione Animæ nostræ, non est amplius habenda ratio tentationum, nec eis alia resistantia fieri debet nisi negativa, nulla adhibita industria: & si natura commovetur, oportet sinere, ut commoveatur; quia est natura. *Condenada.*

18 Qui in Oratione utitur Imaginibus, Figuris, Speciebus, & proprijs Conceptibus, non adorat Deum in spiritu, & veritate. *Condenada.*

19 Quid amat Deum eo modo, quo ratio argumentatur, aut Intellectus comprehendit, non amat verum Deum. *Condenada.*

20 Afferere, quod in Oratione opus est, sibi per discursum auxilium ferre, & per cogitationes, quando Deus Animam non alloquitur, ignorantia est. Deus numquam loquitur; ~~hæc~~ locutio est operatio; & semper in Anima operatur, quando hæc suis discursibus, cogitationibus, & operationibus eum non impedit. *Condenada.*

In Oratione opus est manere in fide obscura, & universalis, cum quiete, & oblivione cuiuscunque cogitationis particularis, ac distinctæ Attributorum Dei, ac Trinitatis; & sic in Dei præsentia manere, ad illum adorare.

ran-

randum, & amandum, eique inser-
viendum, sed abique productione
actuum; quia Deus in his sibi non
complacet. *Condenada.*

22 Cognitio hæc per fidem non
est actus à Creatura productus, sed
est cognitio à Deo Creaturæ tradita;
quam Creatura se habere non cog-
noscit, nec postea cognoscit illam se
habuisse; & idem dicitur de Amore.
Condenada.

23 Mystici cum S. Bernardo in
Scala Claustralium, distinguunt qua-
tuor gradus, Lectionem, Meditatio-
nem, Orationem, & Contemplatio-
nem intusiam. Qui semper in primo
sistit, numquam ad secundum per-
transit. Qui semper in secundo per-
sistit, numquam ad tertium pervenit,
qui est nostra contemplatio acquisita,
in qua per totam vitam persistendum
est; dummodo Deus Animam non
trahat, abique eo quod ipsa id expec-
tet, ad contemplationem infusam: &
hac cessante, Anima regredi debet
ad tertium gradum, & in ipso per-
manere, abique eo quod amplius re-
deat ad secundum, aut primum. *Con-
denada.*

24 Qualescumque cogitationes
in Oratione occurrant, etiam impure,
etiam contra Deum, Sanctos, Fidem,
& Sacramenta, si voluntariè non nu-
triantur, nec voluntariè expellantur,
sed cum indifferentia, & resignatio-
ne tolerantur, non impediunt Orationem
Fidei; imò eam perfectiorem
efficiunt; quia Anima tunc magis
Divinæ voluntati resignata remanet.
Condenada.

25 Etiam si superveniat somnus,
& dormiatur, nihilominus fit Oratio,
& contemplatio actualis; quia Ora-
tio, & resignatio, resignatio, & Ora-
tio idem sunt; & dum resignatio per-
durat, perdurat & Oratio. *Condenada.*

26 Tres illæ Vix. *Purgativa*, *Illu-
minativa*, & *Unitiva*, sunt abiusdum

maximum, quod dictum fuerit in
Mythica, cum non sit nisi unica Via,
scilicet via interna. *Condenada.*

27 Qui desiderat, & amplectitur
devotionem sensibilem, non deside-
rat, nec querit Deum, sed se ipsum;
& male agit, cum eam desideret, &
eam habere conetur, qui per viam
Internam incedit, tam in locis Sa-
cris, quam in diebus solemnibus. *Con-
denada.*

28 Tadium rerum spiritualium
bonum est; siquidem per illud pur-
gatur amor proprius. *Condenada.*

29 Dum Anima Interna fas-
tidit discursus de Deo, & virtutes,
& frigida remanet, nullum in se ipsa
sentiens fervorem, bonum signum est.
Condenada.

30 Totum sensibile, quod ex-
perimur in Via spiritali, est abomi-
nabile, spurium, & immundum. *Con-
denada.*

31 Nullus Meditativus veras vir-
tutes exercet internas, quæ non de-
bent à sensibus cognosci Opus est
amittere virtutes. *Condenada.*

32 Nec ante, nec post Commu-
nionem alia requiritur preparatio;
aut gratiarum actio (pro illis Anima-
bus Internis) quam permanentia in
solita resignatione passiva; quia mo-
do perfectiore supplet omnes actus
virtutum, qui fieri possunt, & fiunt
in Via Ordinaria. Et si hac occasio-
ne Communionis insurgunt motus
humiliationis, petitionis, aut gra-
tiarum actionis, reprimendi sunt,
quoties non dignoscatur, eos esse ex
impulsu speciali Dei; alias sunt im-
pulsus naturæ, nondum mortuæ. *Con-
denada.*

33 Male agit Anima, quæ proce-
dit per hanc Viam Internam, si in
diebus solemnibus vult aliquo cona-
tu particulari excitare in se devotum
aliquem sensum; quoniam Animæ
Infernæ omnes dies sunt æquales, om-

nes festivi. Et idem dicitur de locis Sacris, quia huiusmodi Animabus omnia loca æqualia sunt. *Condenada.*

34 Verbis, & lingua gratias agere Deo, non est pro Animabus internis, quæ in silentio manere debent, nullum Deo impedimentum apponendo, quod operetur in illis, & quo magis Deo se resignat, experiuntur, se non posse Orationem Dominicam, seu Pater noster recitare. *Condenada.*

35 Non convenit Animabus huius Vitæ Internæ, quod faciant operationes, etiam virtuosas, ex propria electione, & activitate; aliàs non essent mortuæ: nec debent elicere actus amoris erga B. Virgen, Sanctos, aut Humanitatem Christi: quia cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor circa illa. *Condenada.*

36 Nulla Creatura, nec B. Virgo, nec Sancti, sedere debent in nostro corde; quia solus Deus vult illud occupare, & possidere. *Condenada.*

37 In occasione tentationum, etiam furiosarum, non debet Anima elicere actus explicitos virtutum operitarum; sed debet in supradicto amore, & resignatione permanere. *Condenada.*

38 Crux voluntaria mortificationum, pondus grave est, & infructuosum; ideoque dimittenda. *Condenada.*

39 Sanctiora opera, & penitentia, quas peregerunt Sancti, non sufficiunt ad removendam ab Anima, vel unicam adhæSIONem. *Condenada.*

40 B. Virgo nullum unquam opus exterius peregit, & tamen fuit Sanctis omnibus sanctior. Igitur ad Sanctitatem perveniri potest absque opere exteriori. *Condenada.*

41 Deus permittit, & vult, ad nos humiliandos, & ad veram transformationem perducendos, quod in aliquibus Animabus perfectis (etiam

non arreptitijs) Dæmon violentiam interat eorum corporibus, eaque actus carnales committere faciat, etiam in vigilia, & sine mentis offuscatione, movendo physice illorum manus, & alia membra contra eorum voluntatem. Et idem dicitur quoad alios actus per se peccaminosos; in quo casu non sunt peccata, quia in his non adest consensus. *Condenada.*

42 Potest dari casus, quod huiusmodi violentiæ ad actus carnales contingant eodem tempore ex parte duarum personarum, scilicet maris, & sceminæ, & ex parte utriusque sequatur actus. *Condenada.*

43 Deus præteritis sæculis Sanctos efficiebat Tyrannorum ministerio; nunc vero eos efficit Sanctos ministerio Dæmonum, qui causandum in eis prædictas violentias, facit, ut illi se ipsos magis despiciant, atque anihilent, & se Deo resignent. *Condenada.*

44 Job blasphemavit, & tamen non peccavit labijs suis, quia fuit ex Dæmonis violentia. *Condenada.*

45 Sanctus Paulus huiusmodi Dæmonis violentias in suo corpore, passus est, unde scripsit: *Non quid volo bonum hoc habeo; sed quod nolo malum, hoc facio.* *Condenada.*

46 Huiusmodi violentiæ sunt medium magis proportionatum ad nihilandum animam, & ad eam ad veram transformationem, & unionem perducendam, nec alia superest via. Et hæc est facilior, & tutior. *Condenada.*

47 Cum huiusmodi violentiæ occurrunt, sinere oportet, ut Satanas operetur, nullam adhibendo industriam, nullumque proprium conatum; sed permanere debet homo in suo nihilo; & etiam si sequantur pollutiones, & actus obscæni proprijs manibus, & etiam peiora, non opus est se ipsum inquietari; sed foras emittē-

di sunt scrupuli, dubia, & timores; quia Anima fit magis illuminata, magis roborata, magisque candida, & acquiritur sancta libertas. Et prae omnibus, non opus est hæc confiteri, & sanctissime fit, non confitendo; quia hoc pacto superatur Dæmon, & acquiritur thesaurus pacis. *Condenada.*

48 Satanas, qui huiusmodi violentias infert, suadet deinde, gravia esse delicta, ut Anima se inquietet, ne in Via Interna ulterius progrediatur; unde ad ejus vires enervandas, melius est ea non confiteri; quia non sunt peccata, nec etiam venialia. *Condenada.*

49 Job ex violentia Dæmonis se proprijs manibus polluebat, eo tempore, quo *mundas habebat ad Deum preces*, sic interpretando locum ex cap. 16. Job. *Condenada.*

50 David, Jeremias, & multi ex Sanctis Prophetis huiusmodi violentias patiebantur harum impurarum operationum externarum. *Condenada.*

51 In Sacra Scriptura multa sunt exempla violentiarum ad actus externos peccaminosos. Vti illud de Samfone, qui per violentiam se ipsum accidit cum Philistæis; conjugium enim cum Alienigena, & cum Dalila meretrice fornicatus est, quæ aliæ erant prohibita, & peccata fuissent. De Juditha, quæ Holopherni mentita fuit. De Elieco, qui pueris maledixit. De Elia, qui combussit Duces cum turmis Regis Achab. An vero fuerit violentia immediatè à Deo peracta, vel Dæmonum ministerio, ut in alijs animabus contingit, in dubio relinquitur. *Condenada.*

52 Cum huiusmodi violentiæ, etiam impuræ, absque mentis offuscatione accidunt, tunc Anima Deo potest uniri, & de facto semper magis unitur. *Condenada.*

53 Ad cognoscendum in praxi:

an aliqua operatio, in alijs personis fuerit violentia; regula, quam de hoc habeo, nō dum sunt protestationes Animarum illarum, quæ protestantur, se dictis violentiis non consensisse, aut jurare non posse, quod in ijs consenserint; & videre, quod sint Animæ, quæ proficiunt in Via Interna: sed regulam lumere à lumine quodam actuali, cognitione humana, ac theologica superiore, quod me certò cognoscere facit cum interna certitudine, quod talis operatio est violentia; & certus sum, quod hoc lumen à Deo procedit; quia ad me pervenit conjunctum cum certitudine, quod à Deo perveniat, & mihi nec umbram dubij relinquit contrarium, eo modo, quo interdum contingit, quod Deus aliquando revelando, eodem tempore animam certam reddit, quod ipse sit, qui revelat, & Anima in contrarium non potest dubitare. *Condenada.*

54 Spirituales vitæ ordinariæ in hora mortis se delusos inveniunt, & confusos, cum omnibus passionibus in alio Mundo purgandis. *Condenada.*

55 Per hanc Viam Internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas, & extinguendas omnes passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil; nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec Anima se amplius commoveri finit. *Condenada.*

56 Dux leges, & dux cupiditates, Animæ una, & amoris proprii altera, tandiū perdurant, tandiū perdurat amor proprius; unde quando hic purgatus est, & mortuus, tunc fit per Viam Internam, non adsumt amplius illæ dux leges, & dux cupiditates, nec ulterius lapsus altius incurrit, nec aliquid sentitur amplius, nequidem veniale peccatum. *Condenada.*

57 Per contemplationem passio-

vam

vam pervenitur ad statum non faciendi amplius peccata, nec mortalia, nec venialia. *Condenada.*

58 Ad huiusmodi statum pervenitur, non reflectendo amplius ad proprias operationes; quia detectus ex reflexione oriuntur. *Condenada.*

59 Via interna coniuncta est à Confessione, à Confessarijs, & à Casibus conscientie, à Theologia, & à Philosophia. *Condenada.*

60 Animabus, proventis, quæ reflexionibus mori incipiunt, & eo etiam perveniunt, ut sint mortui, Deus Confessionem aliquando efficit impossibilem, & supplet ipse tanta gratia prætervante, quantam in Sacramento recipere; & idè huiusmodi Animabus non est bonum, in tali casu ad Sacramentum Pœnitentie accedere; quia id est illis impossibile. *Condenada.*

61 Anima cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius velle, quam quod Deus vult; quia non habet amplius voluntatem, & Deus illi eam abtulit. *Condenada.*

62 Per viam internam pervenitur ad continuum statum immobilem in pace imperturbabili. *Condenada.*

63 Per viam internam pervenitur etiam ad mortem sensuum; quia immo signum, quod quis in statu nihilitatis maneat, id est mortis mysticæ, est, si sensus exteriores non repræsentent amplius res sensibiles, ac si non essent, quia non perveniunt ad faciendum, quod intellectus ad eas applicet. *Condenada.*

64 Theologus minorem dispositionem habet, quam homo rudis, ad statum contemplativi. Primum, quia non habet fidem ad eam puram. Secundum, quia non est ad eam humilis. Tertium, quia non ad eam curat propriam salutem. Quartum, quia caput referunt habet phantasmatibus, speciebus, opinionibus, & speculationibus,

& non potest in illum ingredi verum lumen. *Condenada.*

65 Præpositis obediendum est in exteriore; & latitudo voti obedientie Religiosorum tantummodo ad exterius pertingit. In interiore vero aliter res se habent, quod solus Deus, & Director intrant. *Condenada.*

66 Ritu digna est nova quædam doctrina in Ecclesia Dei, quod Anima quoad Internum gubernari debeat ab Episcopo: quod si Episcopus non sit capax; Anima ipsum cum tuo Directore adeat. Novam dico doctrinam, quia nec Sacra Scriptura, nec Concilia, nec Canones, nec Bullæ, nec Sancti, nec Authores eam unquam tradiderunt, nec tradere possunt; quia Ecclesia non iudicat de occultis, & Anima ius habet eligendi quemcumque sibi bene visum fuerit. *Condenada.*

67 Dicere, quod Internum manifestandum est exteriori Tribunali Præposito, & quod peccatum sit id non facere, est manifesta deceptio; quia Ecclesia non iudicat de occultis; & proprijs Animabus præiudicant his deceptionibus, & simulationibus. *Condenada.*

68 In Mundo non est facultas, nec iurisdicatio ad præcipiendum, ut manifestentur Epistolæ Directoris, quoad Internum Animæ; & idè opus est amina dvertere, quod hoc est insultus Satanæ. *Condenada.*

Has omnes Propositiones tanquam hereticas, suspectas, erroneas, scandalosas, blasphemias, præsumptivas, temerarias, Christianæ discipline relaxativas, & everivas, & Scandaliosas respectivè, prohibuit, & damnavit sua Sanctitas, die quo supra.



Caricatura de un clérigo de perfil

(¿Miguel de Molinos?)

ANGELO de'ROSSI
Génova, 1671 - Roma, 1725

ΣΥΛΛΟΓΗ

BIBLIOGRAFIA SOBRE QUIETISMO

- ABELLÁN, J. L.: *Historia crítica del pensamiento español* III, Madrid, 1981.
- ALCALÁ GÁLVEZ, A.: Artículos "Molinos" y "Molinosismo" de la *Gran Enciclopedia Aragonesa*. T. VIII y IX.
- ALVAR, M. *Aragón, literatura y ser histórico*. Zaragoza, 1976.
- ARBIOL, Fr. A.: *Desengaños místicos a las almas detenidas. o engañadas en el camino de la perfección*. Zaragoza, 1727 (sexta impresión).
- ARMOGATHE, J. R.: *Le quietisme*. Paris, PUF, 1973.
- BARAMBIO, F.: *Discursos filosóficos, teológicos, morales y mysticos contra las proposiciones del Dr. Miguel de Molinos*. Madrid, 1691-1692.
- DUDON, P.: *Le quietiste espagnol Michel Molinos*. Paris, 1921.
- ELLACURIA BEASCOECHEA, J.: *Reacción española contra las ideas de Miguel Molinos. Proceso de la Inquisición y refutación de los Teólogos*. Bilbao, 1956.
- ENTRAMBASAGUAS, J.: *Miguel de Molinos. Siglo XVII*. Maderid, S. F.
- EULOGIO DE LA V. del CARMEN: *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*. Ephem. carmelit. 23. 1962. 1962, pp. 353-426.
- FERNÁNDEZ ALONSO, J.: *Una biografía inédita de Miguel de Molinos*. En "Anthologica summa". T. 12. 1964.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía*. Voces "Molinos, Miguel de " y "quietismo". Marid, 1979.
- GERE, J. L.: *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*. Paris, 1956.
- GOMIS, J. B.: *El amor puro en el B. Juan de Avila y en Molinos*. Verdad y vida, año Octavo, 1950. julio-sept. Núm. 31, pp. 351-370.
- GONZÁLEZ NORIEGA, S.: *El quietismo de Molinos y la mística cristiana*, en su edición de la Guía. Madrid, 1977.
- HEPPE, H.: *Geschichte der quietistischen Mystik in der reformierten Kirchen*. 1879. *Geschichte der quietistischen Mystik in der Katholischen Kirchen*. 1875.
- KOLAKOWSKI, L.: *Swiadososc religijna i wiez koscielna*. Varsovia, 1965 (trad. Esp. Madrid, 1982).
- LEA, HENRY CHARLES: *Molinos and the Italian Mystics*, en Amer. Histor. Review 11 (1906), pp. 243-252 y en History of the Inquisition in Spain. New York, Scribner's, 1906 y ss. Vol. IV, PP. 49-79 y 119-121.
- LENDINEZ, C.: *Treinta y tres proposiciones heréticas sobre Miguel de Molinos*. Madrid, Júcar, 1974.
- MARTÍNEZ DE LAS CASAS, J.: *La verdad en su centro*.
- MASSON, M.: *Fénelon et Mme. Guyon*. 1907.
- MELQUIADES, A. M.: *Los recogidos, nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid, 1976.
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, 1978. Tomo II.
- MONTALVO, F. A.: *Historia de los quietistas*, s. XVIII.

- MONTCHEUIL, Y de: *Malebranche et le quietisme*, 1947.
- NAERT, E.: *Leibniz et la querelle du pur amour*, 1959.
- NICOLINI, F.: *Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti*. Atti Accadem. Pontan. 7, 1957, pp. 23-44 y 79-127. Su Miguel de Molinos e Taluni quietisti italiani. Notizie, appunti; documenti; Nápoles, 1959.
- OVEJERO MAURI, E.: *Del misticismo y Miguel de Molinos*. Madrid, 1935.
- PAQUIER, J.: *Quéest-ce que le quietisme?*, 1910.
- PETROCCHI, M.: *Il quietismo italiano del Seicento*. Roma, 1948.
- POSSADAS, Fr. F. de: *Triumphos de la Castidad contra la Luxuria diabólica de Molinos*. Córdoba, 1698.
- REY TEJERINA, A.: *Miguel de Molinos: crepúsculo de la mística*. "Arbor", 9, 1975, pp. 49-62. T. XCI, núms. 355-356, 1975, pp. 359-372. — Aspectos tropológicos y estructurales de la Guía espiritual; Estudios de Hª, Lit. y Arte hispánicos. Madrid, "Insula", 1977, pp. 281-290.
- ROMÁN DE LA INMACULADA: *¿Es quietista la contemplación enseñada por San Juan de la Cruz?* Rev. de Espiritualidad, 8, 1949, pp. 121-155.
- ROBRES LLUCH, R.: *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina*. Aspectos de la piedad barroca en Valencia. Anthologica Annua 18, 1971, pp. 353-465.
- SÁNCHEZ CASTAÑER: *Miguel de Molinos en Valencia y Roma (Nuevos datos biográficos)*. Valencia, 1965.
- SEGNERI, P.: *Concordia fra la fatica e la quiete nell'orazione*. 1680.
- VALENTE, J. A.: *Ensayo sobre Miguel de Molinos*, en su ed. de la Guía. Barcelona, 1974.
- Vida del Doctor D. Miguel de Molinos Aragonés/condenado en Roma por el Sacrosanto y tremendo Tribunal de la Inquisición. "Umbras fugit veritas" Triunfo de la verdad y de la Santidad de Nuestro Señor/Papa Inocencio XV/ contra el dicho Miguel de Molinos/sus errores y maldades*. (Biblioteca de la Embajada de España, ms. E-11 y T-11 n. 103).
- ZOVATTO, P.: *Fénelon e il quietismo*. 1968.