

EL MOLINOSISMO DEL SIGLO XVII: trayectoria, arraigo en el mundo femenino y lecturas controvertidas*

Alfonso Esponera Cerdán, OP
Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia

El término «molinosismo» se refiere a la corriente espiritual del aragonés Miguel de Molinos y no debe confundirse con el «molinosismo», que denomina a la doctrina del teólogo jesuita español Luis de Molina (1535-1600) sobre el «conocimiento medio» y fue un intento por armonizar la soberana omnisciencia de Dios y el libre albedrío del hombre.

Como se presentará en este trabajo, el molinosismo¹ tuvo interpretaciones discutidas, se expandió sobre todo por Italia y España, arraigando bastante en el mundo femenino. Todo ello se va a presentar desde los textos originales en sus mejores ediciones actuales así como de las no muy abundantes investigaciones recientes.

Los diversos estados de vida cristiana, fundamentalmente femenina, en los siglos XVI y XVII y otros aspectos

Por «vida espiritual» se va a entender el conjunto de prácticas religiosas, experiencias personales, sistemas de oración (meditación y contemplación), sequedades y tribulaciones, presencia del Diablo, don de profecía, devociones, virtudes singulares, etc. Sin olvidar las múltiples formas en que se manifiesta en este siglo XVII la subjetividad

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación *La Catedral Barroca. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (HAR2016-74907-R).

¹ Hay autores de obligada referencia. Entre otros: Ramón Robres; Melquíades Andrés Martín; Baldomero Jiménez Duque; Ignacio Tellechea Idígoras y Francisco Pons Fuster. Una excelente panorámica bibliográfica de los estudios molinosianos hasta 1992, en Pilar Moreno Rodríguez, *El pensamiento de Miguel de Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992, pp. 21-38.

religiosa femenina y la relación entre la espiritualidad y las dinámicas sociales, culturales y de género en aquel tiempo.

En cuanto a la Historia de la Teología y Espiritualidad españolas de los siglos XVI y XVII, los *recogidos*, o vía mística del recogimiento, y los *alumbrados*, o falsa mística del alumbradismo, constituyen los dos polos más interesantes² y que no hay que identificar con el *quietismo* del pleno siglo XVII.

Por otra parte, las llamadas «mujeres espirituales» se dieron en el claustro, el matrimonio y la realidad familiar, así como en las beatas y viudas.

1. El estado religioso: era la vida consagrada femenina reconocida oficialmente como tal por la Jerarquía eclesiástica, caracterizada por la clausura monástica. Era un universo «cerrado» en el que estaban: la confesión, la dirección espiritual y el confesor. En él también la celda se tornaba en indispensable, pues allí se encontraba la soledad para las comunicaciones espirituales, sin olvidar otros espacios, otras percepciones incluso sonoras, desde las voces del coro hasta las instrumentales del órgano. Pero también existían escaseces, como la del papel y la del tiempo, utilizados exigüamente con eficacia. No todos los recintos eran físicos. También se encuentran en la imaginación, en la afectividad, en el lugar de recepción de las comunicaciones divinas. Y también los espacios de la mística, espacios de «recóndita intimidad de los senderos interiores».

2. El estado matrimonial:³ en aquellos tiempos los matrimonios de conveniencia caracterizaban la mayoría de las alianzas entre un hombre y una mujer, sancionados por el sacramento del matrimonio; los matrimonios por amor fueron claramente minoritarios. La mujer casada contaba para la función de esposa y madre –la señalada procreación–, y desde estos papeles educaba en la Religión a los hijos. También hubo casadas que realizaban importantes misiones como el patrocinio y fundaciones religiosas. Aunque algunos trataban de elogiarlo, el matrimonio continuaba vituperado, útil especialmente para el fin de la procreación.

² Estudia las relaciones entre ambos Melquíades Andrés Martín, «Recogidos y alumbrados. Nueva visión conjunta del alumbradismo español», *Salmanticensis*, 21 (1974), pp. 151-162; siendo de obligada referencia sobre una «nueva» visión de la Mística española en aquellos dos siglos, su monumental *Los recogidos. Nueva visión de la Mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975; entre los diversos trabajos que posteriormente las han ido matizando, cf. Baldomero Jiménez Duque, «Los Recogidos», *Teología Espiritual*, 33 (1989), pp. 277-289.

³ Un sugerente acercamiento, en Margarita Torremocha Hernández, «Modelos de espiritualidad barroca. “De la que tomó estado matrimonial”», en Javier Burrieza Sánchez (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 181-210.

El estado religioso se mostraba como el más perfecto, pues desde lo femenino la mujer tomaba como esposo a Dios, tratando de ser obediente, oculta, silenciosa y devota. El matrimonio, para algunas, se podía convertir en el mal menor, ante la ausencia de plaza en el convento en esa sociedad tan sacralizada. De ahí que las contrariadas renegasen toda su vida de su condición de solteras y fuesen persistentes en la profesión en un claustro, y como mujeres casadas fueran igualmente devotas y virtuosas, concibiendo el matrimonio como un espacio para el martirio. No se debe olvidar un hecho excepcional convertido en propuesta modélica: el celibato de los casados.

3. Las beatas: «eran mujeres que, viviendo en comunidad o solas en sus casas, pertenecían constitucionalmente a una Orden religiosa formando parte de sus Terceras Órdenes. Mujeres que gozaban de una gran libertad de movimiento y que adoptaron esta forma de vida para dedicarse voluntariamente a la vida espiritual».⁴

En ocasiones no tuvieron clara la institución religiosa a la que adherirse y fue el influjo que sobre ellas ejercieron confesores o maestros espirituales, el que les hizo decantarse por una u otra. En todo caso, casi todas ellas fueron conscientes, o se las concienció, para que pertenecieran, bajo la fórmula de beata, a las llamadas Terceras Órdenes que habían constituido las Órdenes religiosas más difundidas (dominicos, franciscanos, carmelitas, etc.). De este modo, estas mujeres tuvieron el amparo constitucional de los frailes de su Orden, los cuales podían acudir en su ayuda ante los problemas de heterodoxia que se pudieran plantear, o, incluso, antes los de supervivencia cuando su entera dedicación a la vida espiritual, o su edad, no les permitía poder solventar su subsistencia.

4. Las viudas: mujeres desamparadas, tanto en lo material como en lo espiritual, pues carecían a su lado de la protección y dirección del varón, anterior cabeza de familia.⁵ Entre las cualidades de la viuda perfecta, la castidad era el estado adecuado. Mantenerse en aquel estado era una prueba de amor al marido difunto, pero también una afirmación de haber existido un auténtico matrimonio cristiano. Por otra parte, Francisco de Sales abrió los claustros a la presencia de las viudas a través de la fundación de la Orden de la Visitación de Nuestra Señora en 1610. En estas labores se vio secundado por una viuda, Juana Francisca Fremiot, baronesa de Chantal. Por otra parte, la literatu-

⁴ Francisco Pons Fuster, «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica», en J. Burrieza Sánchez (ed.), *El alma*, p. 217.

⁵ Sobre algunos tratados generales y títulos específicos para ellas, cf. María Ángeles Sobaler Seco, «Una casta viudez. En torno al matrimonio de las viudas en los textos de la Edad Moderna», en J. Burrieza Sánchez (ed.), *El alma*, pp. 257-289.

ra elaboró un modelo de viuda cristiana, fundamentado en la castidad y en la renuncia a un nuevo matrimonio.

5. Todas estas «mujeres espirituales» se caracterizaron por buscar el espacio vital más adecuado –monasterio, beaterio o su propia casa–, para vivir dedicadas a sus particulares vivencias espirituales, desarrollándolas cada una con el amparo de confesores o directores espirituales.

Las cofradías fueron los únicos espacios de identificación social y personal dotados de cierta visibilidad para las tres últimas, aunque los hombres disponían de ámbitos devocionales mucho más amplios. Fueron mujeres que se beneficiaban espiritualmente de los privilegios concedidos a las cofradías e, incluso, ocupaban funciones según se establecían en sus reglas.

Pero tampoco hay que olvidar una de las características más condicionantes de sus fuentes para acceder a ellas. Muchas de las vidas de estas «mujeres espirituales» serán escritas por hombres, en ciertos casos por encargo y también como agradecimiento.⁶ En otros casos, desgraciadamente, las conocemos por los procesos inquisitoriales que se les incoaron. Finalmente, también están los casos de las que fueron escritas por los cronistas de las Órdenes religiosas bajo las que ellas decidieron ampararse.

Estos escritos, tanto en su dimensión hagiográfica como en la persecución de la heterodoxia, en los procesos inquisitoriales, intentando por parte de algunos autores ofrecer su valor moralizante con el que se pretendía educar a la sociedad; y dentro de ella, a las mujeres afectadas por distintos males que podían ser superados a través de la imitación. Pero eran ejemplos que se hallaban bien alejados de la cotidianidad.

Breves apuntamientos sobre la vida y escritos de Miguel de Molinos

Algunas pinceladas sobre las dos etapas de su vida

Hasta su llegada a Roma (1628-1665)

Miguel de Molinos nació en la aragonesa Muniesa en 1628,⁷ llegó a Valencia en 1646 a la edad de 18 años y seis años después recibió el

⁶ Aunque son ediciones un poco posteriores, analiza algunas de estas obras Francisco Pons Fuster, «La espiritualidad no ilustrada valenciana en la primera mitad del siglo XVIII», en Emilio Callado Estela (ed.), *La Catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, t. 1, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013, pp. 234-253.

⁷ La mejor biografía sigue siendo la de Paul Dudon, *Le quietiste espagnol Michel Molinos (1628-1696)*, París, Gabriel Beauchesne, 1921; que evidentemente debe ser actualizada entre otros, con los fundamentales trabajos posteriores de: Ramón Robres, «En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia (1578-1691)», *Anthologica Annua*, 18 (1971), pp. 353-465; M. Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 336-346; Ramón Robres, «Pasión religiosa y literatura secreta en la

presbiterado, siendo clérigo de la parroquia de San Andrés y titular del beneficio de la Concepción de Nuestra Señora. ¿Mantuvo contactos con los dominicos tanto en esta etapa como en su etapa romana? Quizá no directamente, pero con seguridad los conoció, así como su corriente tomista de pensamiento. El «Doctor Miguel de Molinos», como se hacía llamar, el 4 de junio de 1662 fue admitido en la Escuela de Cristo de Valencia, en la cual estuvo durante dos años escasos hasta el otoño de 1663. Pasaba por hombre de prestigio y, ya en el seno de la corporación, desplegó una conducta prudente y ejemplar. En consecuencia, fue ascendiendo por diversos cargos de gobierno.

¿Pero qué ambiente espiritual encontró en aquella Valencia? El modelo de espiritualidad contemplativa «se había generalizado y los autores espirituales lo proponían, siempre bajo el magisterio de guías espirituales, a los laicos y, más singularmente, a aquellas mujeres que pretendían dedicarse a una vida espiritual más singular. Pero, los tratadistas espirituales, que auspiciaban el modelo de la oración mental y el de la oración de contemplación, avezaban el peligro y por eso siempre querían dejar claras las diferencias respecto a otras experiencias».⁸

En cuanto a la edición de literatura espiritual en este tiempo, en que los libros estaban adquiriendo una presencia cada vez mayor, sin olvidar que muchos de ellos eran leídos en voz alta, pues no era tan habitual saber leer, aparecieron obras de particular significación en el momento.⁹

Continuó la anterior publicación de hagiografías y autobiografías, pero también de libros espirituales.¹⁰ Entre esos autores están el bas-

Valencia de Miguel de Molinos (1612-1625)», *Anthologica annua*, 27-28 (1979-1980), pp. 281-406; Joan. E. Schenk, «Miguel de Molinos: vida, polémica y condena», en A. Fliche y V. Martin (dir.), *Historia de la Iglesia*, t. XXII, Valencia, Edicep, 1976, pp. 545-560; José Ignacio Tellechea Idígoras, «Molinos y el quietismo español», en *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, pp. 23-63; Francisco Pons Fuster, *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo XVII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1991, pp. 242-246; Emilio Callado Estela, *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del Seiscientos. El intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simó*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 245-262; Francisco Pons Fuster, «El influjo de Teresa de Jesús en la espiritualidad valenciana», en Emilio Callado Estela (ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*, Madrid, Sílex, 2016, pp. 317-332.

⁸ Francisco Pons Fuster, «Francisca Llopis. Una maestra espiritual valenciana», en E. Callado Estela (coord.), *Valencianos en la Historia de la Iglesia*, V, Valencia, Facultad de Teología, 2014, pp. 119-120.

⁹ Un elenco de publicaciones místicas y alumbradistas en: Melquíades Andrés Martín, «¿Prequietismo en Valencia?», *Anales Valencinos*, 20 (1994), pp. 349-351; Melquíades Andrés Martín, «Místicos y alumbrados en la cornisa valenciana (1565-1675)», *Anales Valencinos*, 22 (1996), pp. 338-340.

¹⁰ Un análisis de tres de ellos hace F. Pons Fuster, «Modelos», pp. 211-237.

tante olvidado dominico Juan Gavastón (m. 1623)¹¹ y el franciscano Antonio Sobrino (m. 1622),¹² otro autor olvidado que suele aparecer más bien vinculado a los movimientos alumbrados que rodearon la muerte y «culto» del venerable Simó, que constituyeron el caldo de cultivo del ambiente que encontró Miguel de Molinos en los años de su residencia valenciana. Por sus vinculaciones políticas, las gestiones previas a la expulsión de los moriscos, el apoyo prestado a las corrientes de *recogidos* en mayor o menor medida cercanas a los «simonistas» y alumbrados, constituye una figura esencial para conocer los movimientos espirituales valencianos de principios del XVII. Pero fue además exponente de relieve de la vía del recogimiento practicada en la provincia descalza de San Juan Bautista, uno de los últimos reductos de esta forma de espiritualidad, pasando buena parte de su vida en Valencia siendo uno de los protagonistas de la vida eclesiástica valenciana desde finales del siglo XVI y sobre todo en las primeras décadas del XVII.

El último de los místicos franciscanos *recogidos* en la Valencia del XVII fue Antonio Panes (m. 1676), religioso menor descalzo, miembro también como Sobrino de la Provincia de San Juan Bautista.

Juan Sanz (m. 1608), carmelita de la observancia, fue otro modelo de espiritualidad recogida y además hombre de letras, aunque se han conservado pocos de sus escritos, que no son tratados de contemplación mística, sino expresión de la vía del recogimiento muy similar a los textos de Francisco de Osuna y de otros místicos. Destacó principalmente como director espiritual de religiosas, que insistió en el tema de la nada, predilecto de la contemplación quietista, como condición necesaria para unirse a Dios, hasta confundirse el alma en la esencia divina. En una carta dirigida a la abadesa del convento de la Trinidad de Valencia repitió estas ideas y desarrolló las tres especies de oración afectiva: la primera son las aspiraciones, la segunda es la afectiva reposada y la tercera la suspensa.

Finalmente, otro exponente de la religiosidad barroca, en la línea del recogimiento, fue el mercedario Juan Falconi (m. 1638), que conoció la doctrina del anterior, estando algún tiempo en Valencia impartiendo Teología a los religiosos del convento de San Juan de la Ribera. Resultó sospechoso a la Inquisición por su tendencia alumbradista y trató de defenderse ante el tribunal en 1629. Pero en 1688, cincuenta años después de su muerte y cuando Molinos acababa de ser condenado en Roma, algunas de sus obras fueron incluidas en el *Index* de los

¹¹ Cf. Álvaro Hueriga, «La Escuela de San Luis Bertrán y los alumbrados valencianos», en *Corrientes espirituales en la Valencia del siglo XVI (1550-1600)*, Valencia, Facultad de Teología, 1983, pp. 149-157.

¹² Cf. F. Pons Fuster, *Místicos*, pp. 97-141.

libros prohibidos. Su espiritualidad fue ante todo cristocéntrica, porque Cristo lo era todo para él: para su vida personal, para sus escritos y para su ministerio apostólico. Insistió en que el cristiano debe cumplir fielmente la voluntad de Dios, actitud que él llamaba «resignación», con un doble aspecto: negativo (abandonar la voluntad) y positivo (demostración en actos concretos de la voluntad divina, siguiendo el ejemplo de Cristo).

Falconi, además, estuvo vinculado al Oratorio de San Felipe Neri, como lo demuestra una producción suya celeberrima, *Cartilla para saber leer en Cristo, libro de la vida eterna*, que tuvo muchas ediciones. ¿Por qué la espiritualidad falconiana tuvo buena acogida entre los del Oratorio? Porque ambas escuelas se presentan como paladines de una piedad eucarística, favoreciendo la comunión frecuente. Falconi escribió *El pan nuestro de cada día, esto es el Santísimo Sacramento del Altar, que nos enseña Christo a pedirle en el Padre Nuestro, como pan cotidiano del alma*. Los hijos de san Felipe Neri fueron apóstoles de la comunión frecuente, logrando frutos en la reforma de las costumbres mediante la exaltación de la Eucaristía.

La espiritualidad del recogimiento tuvo otros adeptos en Valencia, como el cartujo Andrés Capilla (m. 1609) y el jerónimo Lorenzo Martín Jordán (m. 1673).

Otros aspectos de la religiosidad barroca local se encuentran en la primera generación del ya mencionado Oratorio de San Felipe Neri –de la cual se hablará más abajo– y en la singular figura del venerable Domingo Sarrió (m. 1677).¹³ También se distinguieron otros religiosos y sacerdotes seculares, entre los cuales destacó el franciscano observante venerable Pedro Esteve Puig (m. 1658).

Los orígenes valentinos de la Congregación del Oratorio, fundada en Roma el siglo anterior, se remontan a 1622, con sucesivos intentos.¹⁴ Los primeros oratorianos se aproximaron a los frailes franciscanos descalzos, que eran los que en aquellos momentos estaban más implicados con un modelo de espiritualidad que tenía como rasgos básicos la aceptación de las experiencias místicas, la divulgación de las mismas entre amplios sectores de la sociedad, la comunión frecuente y la participación de las mujeres.

¹³ Cf. Ramón Robres Lluch, «Un esclavo de María: el venerable Domingo Sarrió, de la Congregación del Oratorio (1609-1677). Cartas inéditas», *Anthologica annua*, 18 (1971), pp. 659-684.

¹⁴ Cf. Emilio Callado Estela, «Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano», *Libros de la Corte. Monográfico Espiritualidad e ideología política*, 3 (26/11/2015), pp. 145-174; Emilio Callado Estela, *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2011, pp. 199-211.

A la sombra de este Oratorio, pero sin identificarlas exclusivamente con él, nacieron en España las Escuelas de Cristo,¹⁵ una de tantas hermandades loablemente establecidas para ejercitarse en obras de piedad cristiana, como las califica Clemente IX en su bula de 12 de julio de 1669, aclaratoria del breve otorgado por Alejandro VII el 10 de abril de 1665.

Autorizada por el arzobispo Martín López de Ontiveros en su acta fundacional del 11 de marzo de 1662, su finalidad –como recogen sus Constituciones–,¹⁶ partiendo de la idea general de la imitación y seguimiento de la vida de Cristo por parte de sus afiliados, era «el aprovechamiento espiritual, y aspirar en todo al cumplimiento de la voluntad de Dios, de sus preceptos, y consejos, caminando a la perfección cada uno según su estado, y las obligaciones de [él], con enmienda de la vida, penitencia, y contrición de los pecados, mortificación de los sentidos, pureza de la conciencia, oración, frecuencia de los sacramentos, obras de caridad y otros ejercicios santos que en ella se enseñan, y practican, con aprecio grande de lo eterno, y desestimación de lo temporal, buscando todos en su estado el camino y la senda estrecha y más segura de salvarse». Su espíritu respondía no solo al ideario contrarreformista, sino al pesimismo cristiano característico de la época barroca. Además insistía en el carácter penitencial en sus objetivos místicos, aunque haciéndoles depender de la voluntad divina e introduciendo un matiz importante al señalar que cada uno debía tener un padre espiritual, «que es el principio para el acierto, y sin tenerle lo errarán todo».

Y es que estas Escuelas fueron, en cierto sentido, centros de instrucción espiritual, de enseñanzas ascéticas y místicas solo para varones,¹⁷ y por tanto de aprendizaje, en las que se indicaban los escollos en la senda de la virtud, brindado normas (por ejemplo para la asistencia a espectáculos, ante comportamientos indignos y escandalosos, etc.), en las que se veían vidas ejemplares pero esforzadas, en las que se reflexionaba sobre la buena muerte y el Purgatorio. Las indicaciones sobre la vida cotidiana abarcan el porte exterior, la vida familiar, el desempeño de las tareas profesionales –entre ellas

¹⁵ Este es uno de los temas por estudiar, tanto en Valencia como en el resto de España, y que no hay que identificar con las cofradías existentes o las que irán apareciendo. Además de Fermín Labarga, *La Santa Escuela de Cristo*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2013, cf. Mario Martínez Gomis, «“Las Escuelas de Cristo” de Elche y Orihuela: un aspecto de la enseñanza espiritual y ascética en la España de los siglos XVII y XVIII», *Revista de Historia Moderna*, 20 (2002), pp. 339-374.

¹⁶ Cf. M. Martínez Gomis, «Las Escuelas», pp. 342-346.

¹⁷ Los requisitos que se solicitaban a sus futuros miembros, además de ser «varones apartados de los vicios, engaños y vanidades del siglo», debían ser «[hombres] que traten de oración y recogimiento espiritual». Aspectos que se veían concretados por ejemplo en la obligación de practicar la oración mental.

la tarea ministerial de los hermanos clérigos, centrándose principalmente en la predicación, la enseñanza doctrinal, el confesonario y la dirección de almas–, el descanso y las diversiones y las devociones: eucarística, trinitaria, mariana –inmaculista–, y a los santos. Su vida interior está regulada por: la oración, el ejercicio de las virtudes cristianas y la vida penitente. Todo ello vivido y acompañado desde un ceremonial.¹⁸

Mención especial merecen los actos relativos a «la Memoria y ejercicio de la muerte», que debían realizar todos los hermanos una vez al año. Cada cuatrimestre se elegía a veinticuatro congregantes para que durante este período de tiempo, además de las tareas semanales, se preparasen diariamente para el momento imprevisible del tránsito final, acción que se consideraba como imprescindible para «enmendar la vida». Esta reflexión se fundaba en el hecho de que «Christo tuvo siempre presente su muerte, y Pasión, y hablaba frecuentemente de ella». Durante ese cuatrimestre los hermanos estaban obligados a hacer confesión general, «ordenar su testamento» ante notario, hacer examen de conciencia diario y exponer el último jueves de cada mes, en grupos de seis, el método particular de meditación sobre la muerte que cada uno utilizaba.

Los ejercicios propios en el oratorio se completaban con otras obligaciones cotidianas destinadas a mantener el estado de perfección deseable para la salvación: la práctica de la oración mental durante «el más largo espacio que pueda cada uno», asistencia a misa diaria, lectura de libros devotos, vidas de santos, y otros espirituales, examen

¹⁸ Una vez por semana, generalmente los jueves, se reunían los hermanos un par de horas antes de la caída del Sol para realizar los llamados «ejercicios». Estos se encontraban regulados por un estricto y apretado horario que dejaba escasos márgenes a la improvisación. Despojados de armas y atributos que recordasen su procedencia social, los hermanos debían pasar al oratorio, donde, postrados, comenzaban los rezos iniciales, que daban paso a media hora de oración mental sobre un punto de meditación propuesto la semana anterior. Acto seguido el «Obediencia» llamaba a tres congregantes para que realizasen un ejercicio consistente en un examen público de conciencia relativo a las faltas que se hubiesen podido cometer en el cumplimiento de las Constituciones durante la semana. Se trataba de un ejercicio de mortificación y humillación, dirigido por uno de los tres hermanos, que actuaba como interrogador de los dos restantes y que tenía la obligación de juzgarlos y amonestarlos aconsejándoles con ejemplos de las Escrituras y los Santos Padres a mejorar sus conductas. Este acto se repetía otras dos veces con otros grupos de tres hermanos, siempre bajo la vigilancia del Obediencia, que podía, en todo momento, sacar conclusiones piadosas al respecto y válidas para toda la comunidad. La idea era que a lo largo de un cuatrimestre no quedase un solo miembro sin haberse ejercitado de este modo para alivio y edificación de su alma. Finalizado este acto, se procedía a repartir las disciplinas entre todos los asistentes y «a matar las luces del oratorio» para que el Obediencia iniciase, en voz grave y pausada, el resumen de la Pasión de Cristo, que debía presidir las mortificaciones físicas, finalizadas las cuales volvían a encenderse las candelas y el Obediencia leía el punto de meditación para la semana entrante, repartiéndolo a todos los hermanos.

de conciencia nocturno y comunión semanal. La visita a las cárceles tres veces al año, la asistencia a los hermanos enfermos y la especial atención a todo tipo de sufragios por las almas del Purgatorio (misas, indulgencias, limosnas, mortificaciones) se añadían al cuadro de obligaciones que los hermanos debían cumplir, observando una conducta ejemplar fuera de la Escuela y comprometiéndose a no revelar nada de cuanto ocurriera dentro de sus muros. Cada una, por último, podía hermanarse con «otras de su instituto haciéndose partícipes de los frutos y sufragios comunes» en todo lo concerniente a la redención de penas en el Purgatorio.

Según sus Constituciones, la admisión de sus miembros era ponderada, más bien difícil, recibéndose informaciones «del natural y buenas partes del que pretendiere serlo, sin dar lugar por ningunos respetos a disimular ni dispensar en nada». Miembros destacados de ella tenían un modo de ejercitarse en la espiritualidad más místico que ascético; método idéntico al que habían expuesto hasta la reiteración los autores espirituales más conocidos; método aceptado socialmente y que en aquellos momentos no planteaba problemas graves de heterodoxia. Como ya se ha indicado, en junio de 1662 se admitió a Miguel de Molinos.

En la primavera de 1662 se había cumplido el plazo de los cincuenta años de la muerte de venerable Francisco Jerónimo Simó y por ello ya se podían dar los pasos que fueran convenientes en orden a la reactivación de su proceso de beatificación. Los devotos de Simó volvieron al palenque y prepararon la campaña durante un año. El arzobispo López de Ontiveros no se mostraba enemigo de la causa. Tan positivamente se debieron de llevar las cosas que en julio de 1663 la Diputación del Reino apoyaba la iniciativa y nombraba al doctor Miguel de Molinos «síndico, agente, postulador y procurador» en la Ciudad Eterna para reactivar la causa de Simó, y al efecto se le dieron toda clase de instrucciones, avisos y poderes que parecieron convenientes para el logro de la espinosa cuestión. Además, sería el procurador que en nombre del arzobispo entregaría la documentación de la preceptiva *visita ad limina* que tocaba por ese tiempo.

*Estancia y muerte en Roma (1665-1696)*¹⁹

En estos treinta años largos de su vida romana, ocurre –en frase feliz de Tellechea Idígoras– su «drama en tres actos»: salida de la oscu-

¹⁹ Un observador directo de esta etapa romana en su mayor parte del aragonés en: Javier Fernández Alonso (ed.), «Una biografía inédita de Miguel de Molinos» [1964], en J. I. Tellechea Idígoras, *Molinosiana*, pp. 411-439; Tellechea Idígoras la atribuye a Alonso de San Juan, señalando además el amplio uso que hizo de ella F. A. Montalvo (cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «Miguel Molinos en la obra inédita de Francisco A. Montalvo "Historia de los quietistas"» [1974], en su *Molinosiana*, p. 124).

ridad (1664-1675), coronamiento de la cima del prestigio (1675-1685) y hundimiento en el abismo del vilipendio (1685-1696).

Sus enconados biógrafos descubrirán sinuosas intenciones y procedimientos de atracción en Molinos, que indirectamente vienen a reconocer su imparables éxito. Tellechea Idígoras afirma que²⁰

su fama penetraba en los medios romanos y suscitaba mera curiosidad en unos y atractivo espiritual en otros. Molinos se hacía desear, mantenía a distancia a sus admiradores y, sobre todo, admiradoras, vendía muy cara su dirección espiritual, con lo que los beneficiarios afortunados se le rendían plenamente. Su casa era centro de visitas. Contra eventuales murmuraciones, adoptaba cautelas que disipasen la sospecha de reuniones y conventículos. La visita de nobles damas en carroza rompía los moldes de la necesaria discreción. Esto le indujo a mudarse y trasladarse cerca de San Lorenzo in Panisperma, junto a las monjas franciscanas, donde vivió hasta que fue hecho preso. El acceso a su persona podía ser más fácil cuando salía a decir Misa, lo que hacía diariamente. Muchos, especialmente mujeres, le esperaban para verle y hablarle. El entorno de admiradores, el hecho de que los comulgase sin confesar, las pláticas semisecretas, acababan siempre suscitando molestias, cuando no sospechas. Molinos cambiaba de iglesias: San Juanino, de los mercedarios descalzos españoles; San Claudio, de los borgoñones; la casa profesa de la Compañía de Jesús; en la Iglesia jesuítica de San Andrés acabaron por mostrarle el disgusto por sus pláticas con mujeres. Por ello comenzó a frecuentar la iglesia de las capuchinas, próxima a San Francisco de Paula, que por su apartamiento facilitó el acceso del enjambre de mujeres y señoras principales, dando lugar a murmuraciones y a que se le cerrasen las puertas. Luego le tocó el turno a Trinità dei Monti, donde se veneraba la preciosa pintura de la Virgen considerada milagrosa, y más tarde a San Lorenzo in Fonte. Aquí, tras la misa, se sentaba en un banco y disertaba durante horas ante las mujeres sentadas en el suelo. También frecuentó la iglesia de las monjas de la Purificación, la de los canónigos regulares de San Pietro in Vincoli, la de los teatinos de San Silvestro. «Iba siempre mudando iglesias por sus fines extravagantes, por no ser descubierto, porque le debía remorder la conciencia», es la glosa del biógrafo que le conoció de cerca. Celebraba con pausa y ceremoniosidad, pero no se preparaba ni daba gracias. Su enconado denostador Montalvo [se refiere a Francisco A. Montalvo, del que se hablará más adelante] introduce finos matices en la descripción del cortejo molinosista: unos le trataron con pura candidez, solicitados de su aparente virtud y deseosos de aprovechamiento; entre ellos no faltaban poderosos, que lo protegieron contra quienes le delataban. A religiosos y hombres de letras lo indujo la curiosidad por comprobar si era tan docto y tan versado en doctrina mística; sus elogios desmedidos acrecentaron la fama de Molinos. Otros

²⁰ J. I. Tellechea Idígoras, «Molinos y...», pp. 28-29.

se interesaron por él por política, que «en Roma es de gran interés su profesión, con que todos la estudian». Montalvo reconoce a este propósito que Molinos tenía influencia para introducir en la Curia y hacer lograr mitras y prebendas. Estos interesados y ambiciosos «más eran discípulos de su engaño que de su oración». Otros lo seguían por cobrar fama de espirituales [... pero] Montalvo reconoce que entre los seguidores no faltaba gente ilustre, esto es, de altas estirpes, movidos por la magia atractiva de la santidad, por los enigmas del espíritu o por la golosina de profecías de futuro.

Así pues, se ganó la afición y el respeto de sus devotos –entre los que se contaba Inocencio XI (1676-1689) y varios cardenales– y fue contando con un buen grupo de adeptos,²¹ sobre todo mujeres.

Por otra parte,

según [Alonso de] San Juan, una vez que Molinos se dignaba recibir bajo su dirección a alguien, comenzaba por despejarle de devociones y oraciones vocales y le disuadía de la lectura de obras sobre oración, porque éstas se movían en un plano teórico, mientras él aplicaba a cada uno tal doctrina a tenor de su estado personal. Presentaba la confesión como acto apropiado para los que trataban de convertirse a Dios o por cumplir, sin dar escándalo, con el precepto de la Iglesia, mas no como práctica habitual de almas que aspiraban a la perfección. Hacía a menos el culto a las reliquias, en beneficio del culto al Santísimo Sacramento. Exigía absoluta transparencia en sus dirigidos y pasaba por adivino inspirado por Dios en el conocimiento de la interioridad. Tendía a endosar al demonio y sus violencias las responsabilidades morales de defectos y pecados. Sobre todo, iniciaba a los suyos en nuevas vías de oración, facilitando, con gran rapidez y afán, el paso a la contemplación a cuantos experimentaban la menor dificultad en la meditación. Recomendaba la lección de escritos de Falconi y la vida del contemplativo Gregorio López, especie de Foucauld hispano que vivió eremíticamente en México.²²

²¹ Uno de ellos fue postulador de la causa de santo Toribio de Mogrovejo y prosélito frustrado entre 1651 y 1653 (cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «El “buen Palafox indiano” Francisco de Valladolid» [1974], en su *Molinosiana*, pp. 241-248). Otro fue Palafox y Cardona, obispo de Palermo (1677-1684) y arzobispo de Sevilla (1684-1701), que, ante la condena de Molinos, tuvo que retractarse en otoño de 1687 en una carta pastoral en la que lo llamó «hijo de maldad y de perdición, infernal monstruo y pérfido miserable»; cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «El arzobispo don Jaime Palafox y la edición sevillana de la Guía espiritual de Molinos (1685)» [1977], en su *Molinosiana*, pp. 309-314; sobre la retractación pública de este prelado, cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «La palinodia del Arzobispo D. Jaime Palafox y Cardona en el marco del quietismo sevillano. Su Carta Pastoral del 20 de noviembre de 1687» [1980], en su *Molinosiana*, pp. 367-409.

²² J. I. Tellechea Idígoras, «Molinos y...», pp. 29-30.

Molinos fue miembro de la Escuela de Cristo de la Ciudad Eterna²³ –«centro de su propaganda espiritual»–, aunque luego fue expulsado tanto de esta, como de la de Valencia en 1687. También fue prior de la Cofradía de Nuestra Señora de Montserrat de 1666 a 1668.²⁴ Pero como la causa simoniana no se movió, se le desposeyó de la representación y por tanto se le cortaron los subsidios, como señaló en una carta del 12 de enero de 1675.²⁵

Ese mismo año de 1675 publicaba sus dos grandes obras: *Guía espiritual que desembaraza el alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior* y *Breve tratado de la Comunión cotidiana*, en las que su quietismo aparecía con toda intensidad. Su éxito fue debido a que tal doctrina ya estaba flotando en Roma y «lo que Molinos hizo, fue, recogerla, popularizarla y difundirla, haciéndola vivir a multitud de personas».²⁶

El 18 de julio de 1685 el Santo Oficio de Roma decretará la prisión de Molinos y dos años después sus doctrinas serán incluidas en el *Índice de libros prohibidos*.

Como ya se ha señalado, tras esta condena su nombre fue tachado de las reuniones y acuerdos en los que participó en la *Escuela de Cristo* de Valencia. ¿Había en esta ciudad seguidores de este quietismo?²⁷ Posiblemente sí, pues el menor descalzo Antonio Panes le dedicó un ejemplar de su *Escala mística y estímulo de amor divino*, editada en Valencia en 1675, de evidentes contenidos quietistas. Y el agustino Agustín Antonio Pasqual (m. 1691) fue «el primero que se adelantó a combatir en público y con machacona insistencia la doctrina quietista» de Molinos por estas tierras por lo menos desde 1670.

Molinos terminó sus días en la cárcel escribiendo un libro sobre la Virgen Santísima. Fue trasladado de la mazmorra a un monasterio en Roma, donde murió el 28 de diciembre de 1696.

²³ Cf. F. Labargá, *La Santa*, pp. 185-202.

²⁴ Cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «El Doctor Molinos, Prior de la Congregación de Montserrat en Roma (1666-1668)» [1987], en su *Molinosiana*, pp. 441-445.

²⁵ Robres señala que «al total naufragio de la misteriosa causa hubo de contribuir –aparte de otras razones– la condenación de Molinos, proyectando una sombra de indeleble antipatía sobre el proceso de beatificación ligado a su memoria» (R. Robres, «En torno», p. 436). «En todo caso, la condena de Molinos únicamente contribuyó a dar el tiro de gracia a una causa que desde hacía tiempo se arrastraba moribunda» (E. Callado Estela, *Devoción*, p. 262; cf. 245-262).

²⁶ E. Schenk, «Miguel», p. 550.

²⁷ Cf. R. Robres, «En torno», pp. 424-435; Ramón Robres, «Pasión religiosa».

Escritos de Miguel de Molinos

La obra de Molinos no se reduce a su célebre *Guía espiritual* publicada en Roma en 1675.²⁸ En 1679-1680 escribió en Roma *Defensa de la contemplación*.²⁹ También deben recordarse otras obras como el *Breve Tratado de la Comunión cotidiana*³⁰ escrito en Roma en 1675, que se trata de un breve escrito –58 pequeñas páginas– del que se desconoce su fecha de edición y que fundamenta una dimensión del camino espiritual que defendía. Su primer capítulo se centra en demostrar que no hay razón para que los ministros impidan la Comunión a quienes la desean y piden, teniendo la disposición necesaria, que es estar sin pecado mortal, y para ello aduce texto del Concilio de Trento, de los Santos Padres y diversos teólogos. En el capítulo siguiente responde a las diversas razones que se esgrimen para negarla. Y en el tercero y último capítulo habla de algunos de los grandes frutos de que se priva al cristiano prohibiéndole la Comunión cuando siente la disposición suficiente.

Otro texto es la carta sobre las *Excelencias de la oración mental sacadas por los Santos*.³¹ Del mismo se desconoce su destinatario y su fecha, aunque también puede ser un mero recurso literario. Su comienzo es ya bien claro:

quisiera con la gracia del Señor implantar en el Alma de V.S. el ejercicio de la Meditación, u oración mental. Y para moverle a la empresa de tan santo empleo, con mayor eficacia, le referiré algunos de los infinitos provechos, que de ello derivan, sirviéndome de las sentencias de muchos santos, que como expertos discurrieron sobre esta importante materia. [Y a continuación hace esta afirmación tan teresiana:] Es la Oración mental una conferencia, comunicación, o conversación amorosa, que tiene el Alma con Dios.

²⁸ La mejor y más completa edición es: *Guía espiritual*, ed. de J. I. Tellechea Idígoras, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1976 [en adelante, se citará: *Guía*]; cf. también José Ignacio Tellechea Idígoras, «La edición crítica de la Guía espiritual de Molinos: conferencia pronunciada en la Fundac. Univ. Española el día 13 de febrero de 1976 con motivo de la presentación del libro», en *Molinosiana* [1976], pp. 65-108, donde además brinda un cuadro de variantes y erratas de las ocho ediciones aparecidas entre 1675 y 1974.

²⁹ Edición de Eulogio Pacho, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988, cuyo estudio preliminar (pp. 18-24) se va a seguir; cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «Una apología inédita de Molinos. Scioglimento ad alcune obiettoni fatte contra il libro della *Guida spirituale*» [1980], en su *Molinosiana*, pp. 193-225.

³⁰ Trascrito en P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 601-630.

³¹ Tomada de *Cartas a un caballero español para animarle a tener oración mental dándole modo para ejercitarla* y trascrita en P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 583-589.

Por último, hay que tener presente su carta sobre el *Modo de ejercitar la Oración Mental*.³² Se desconoce también su destinatario («al mismo») y su fecha, aunque pudo ser un mero recurso literario. En ella brinda unas muy concretas instrucciones para ejercitarse en la oración mental, ofreciendo unos pasos a recorrer, comunes a este tipo de oración reglamentada.

*Algunas consideraciones sobre sus afirmaciones doctrinales*³³

Es preciso distinguir entre la doctrina hecha pública en su *Guía espiritual* y otros escritos, que se puede estudiar; pero la doctrina expuesta verbalmente por Molinos o en la gran mayoría de sus cartas no la podemos conocer, así como sus modos concretos de actuar y discernir; y sí podemos hacerlo con la refracción de sus ideas en el amplio espectro de los que se profesaron y fueron procesados como molinosistas.³⁴

Durante la primera mitad del siglo XVII se produjo en el norte de Italia un fuerte movimiento quietista. En el Piamonte, en Lombardía y en Venecia, los inquisidores tuvieron trabajo con los partidarios de la oración de quietud. Giacomo de Filippo, milanés, laico, fundó en Brescia monasterios mixtos dedicados a Pelagio. Fueron denunciados al Santo Oficio por el nuncio en Venecia, Carlos Carafa. El 1 de marzo de 1657 fue dada sentencia de que los oratorios debían ser destruidos. En los Estados de Saboya, ocurrieron hechos análogos. En esta

³² Tomada de *Cartas a un caballero español para animarle a tener oración mental dándole modo para ejercitarla* y transcrita en P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 589-594. *La Carta del arzobispo de Palermo [Jaime de Palafox] sobre el modo de ejercitar la oración mental* (Palermo 7 marzo 1681, transcrita en P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 595-600, y en italiano en J. I. Tellechea Idígoras, «El molinosismo», pp. 304-307), además de brindar al respecto unas indicaciones similares a las de Molinos, entre otras cosas afirma que «hemos juzgado no poder más eficazmente conseguirlo, que con la publicación de un libro, que muchas veces hemos leído para nuestra propia instrucción, y confesamos ingenuamente, que ha dado mucha luz a las tinieblas de nuestra ignorancia, y no menor calor a nuestra tibieza. Este es la *Guía espiritual*, que ofrecemos a vuestra consideración, oh almas devotas, el cual compuso con asistencia de Dios el Señor Doctor Miguel Molinos, de cuyas admirables cualidades dejaré de explicar lo que siento, reverenciando su modestia, dejándole en el ansiado retiro de su nada, donde el todo él encuentra, y desde donde beneficia a innumerables almas, que el Señor le envía sin buscarlas; y sólo diré ser mucho lo que él debe a la misericordia del Altísimo, y no poco lo que yo debo a su divina piedad por habérmelo dado a conocer, y tratar» (P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, p. 598).

³³ Un excelente instrumento de trabajo sobre él y para cotejo con otros autores, en José Ignacio Tellechea Idígoras, Juan Carlos Sánchez y Javier Santa Clotilde, *Léxico de la Guía espiritual de Miguel de Molinos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991. Moreno Rodríguez, en la obra ya citada, también aborda el tema de la Mística en la actualidad, en su relación con la Psicología y la Ciencia, y con el pensamiento filosófico español (cf. P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 39-109).

³⁴ Cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «Introducción», en su *Molinosiana*, p. 8.

Italia hay que destacar los escritos al respecto de François Malaval y de Petrucci.³⁵

Molinos –escribió Tellechea Idígoras–³⁶ no fue

[ese] aerolito caído del cielo, sin padre ni madre reconocidos, que nos quieren hacer creer versiones de manual de historia. La *Guía* es menos original de lo que puede parecer a primera vista, tanto en su lenguaje como en sus conceptos. Antes de pronunciar veredictos, de enaltecer o rebajar el valor de la obra, es preciso situarla. El problema es mucho más arduo que el de la caza de plagios materiales, estudiados sin, o «con, mentalidad de funcionarios de la Sociedad de Autores», y ha de resolverse con fatigosa erudición, que no es exactamente «eruditismo en sus conocidas manifestaciones castrantes». Más castrante es la ignorancia rebozada de audacia, que suprime de un plumazo una inmensa literatura espiritual del siglo XVII anterior a Molinos, que debiera ser concienzudamente estudiada.

Para tener un exacto conocimiento de él hay que centrarse en el inmediato entorno cristiano, o claramente católico. Convertir a Molinos en un ser atemporal y aislado, o vincularlo primordial y exclusivamente a tradiciones espirituales extrañas y lejanas a su vida, equivale a transformarlo en un singular fantasma.

Solo quien desconozca las obras de Molina, Sobrino, De la Fuente, Rojas, Bretón, Panes, el mercedario Juan Falconi y su *Cartilla para saber leer en Cristo*,³⁷ etc., puede considerar a Molinos como una *rara avis* o pensador autóctono y singular en el campo de la espiritualidad. La fatigosa verificación de las citas de la *Guía* muestra claramente que Molinos utiliza y cita una larga tradición –y lo mismo hacían otros coetáneos– a fin de justificar, sea por convicción, sea por táctica, que la doctrina que él enseñaba no era singular y rara, sino que derivaba de la del Pseudo Dionisio, san Bernardo, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y de la de otros autores más recientes, como las entonces madres Teresa de Jesús y Juana Francisca de Chantal, o como con Tauler, Herp, san Pedro de Alcántara, Falconi y Gregorio López. [...]

Si, a modo de literatura comparada, se relaciona con otros autores de su entorno histórico más inmediato,

[por ejemplo] se observa que la frase «alcanzado el fin, cesan los medios», que a tantos debates se prestó en la interpretación del pensamiento de Moli-

³⁵ Cf. J.E. Schenk, «Miguel», pp. 550-553.

³⁶ José Ignacio Tellechea Idígoras, «Introducción a un texto», en su edición de la *Guía*, p. 35; las frases entrecorridas son de C. Lendínez.

³⁷ Cf. Eulogio Pacho, «Molinos y Falconi: reajuste de un mito», *Teresianum-Ephemerides Carmeliticae*, XXXVIII (1986), pp. 339-373.

nos, aparece literalmente en San Pedro de Alcántara y otros autores. Algún sesudo teólogo la interpretó como quintaesencia del alumbradismo, sin reparar que tal frase se halla literalmente... ¡en santo Tomás de Aquino! Las características de la obediencia exigida por Molinos pudieran compararse con las de San Ignacio de Loyola. Y las señales que da para propiciar el paso de la meditación a la contemplación no pueden airearse sin recordar su estrecho parentesco con las que para tal trance da San Juan de la Cruz. ¡Qué decir de los términos vaciamiento, desasimiento, aniquilación, olvidando a una larga serie de autores que va desde Eckhart a San Juan de la Cruz, Santa Francisca Chantal, Falconi y tantos otros! Y del concepto paradójico de Nada, desde el *unum purum nihil* aplicado a la criatura por Eckhart hasta Rojas y Panes, pasando por San Juan de la Cruz, el maestro de la Nada.³⁸

Siguiendo el estudio de Moreno Rodríguez,³⁹ puede afirmarse que los tres grandes temas de la *Guía espiritual* son: la nada, el conocimiento y el hombre. La nada como camino, la nada como vaciamiento y la nada como metafísica. El tema del conocimiento o contemplación, expresado fundamentalmente en las metáforas del corazón y de la luz, y desembocando en el otro gran tema: el amor. Y el tema del hombre discurre por los vericuetos de la interioridad, la quietud y el «hombre nuevo», objetivo de la *Guía*.

Pero ideas fundamentales del molinosismo⁴⁰ fueron el desprecio del hombre y la alta estimación de Dios. Hizo Molinos una especie de canto a la «nada», porque la vida, el reposo, la alegría del alma, la unión amorosa y la transformación divina consisten en no desear nada, en no considerar nada, en abismarse en la nada. Solo de esta forma Dios será todo para el hombre. La felicidad está pues en la nada.

³⁸ José Ignacio Tellechea Idígoras, «Prólogo», en P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, p. 13.

³⁹ Cf. P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 131-535.

⁴⁰ Para la doble tarea de fijar objetivamente el pensamiento de Molinos y situarlo en su contexto histórico, puede prestar excelente servicio el volumen ya citado y titulado *Léxico de la Guía espiritual de Miguel de Molinos*, ayudándonos a definir el perfil justo y completo de su espiritualidad. Su antropología, con la distinción de facultades: entendimiento, entender, aprehensión, especulación; voluntad, entrega, entregarse, amor, amar, esperanza, esperar. El ámbito privilegiado y diferenciado de la experiencia religiosa: meditación-consideraciones-discurso, contemplación adquirida-infusa, recogimiento, etc. Una fina gama de actitudes psicológicas: atención-distracción, conocimiento, confiar-confianza, engaño-desengaño, pronta-prontitud, devoción, etc. La experiencia contrapuesta de la aflicción (desolada, desamparo, desesperanza, martirio, amargura, trabajos, tormenta, acechanzas, etc.) y de la alegría (gozo, consolar-consuelo, contento, esperanza, dulce-dulzura, etc.). Junto al léxico considerado típico del quietismo (quietud-quietar-quieta, reposo, paz), nos encontramos con un ancho campo de lenguaje que expresa dinamismo: arrojar, atreverse, buscar, continuar, crecer, caminar, esfuerzo, fatigarse, ir, dar un paso, perseguir, progreso, etc. Todo ello, sin excepción, pertenece al gran depósito de la tradición espiritual.

Una síntesis de sus principales afirmaciones es: el objeto de la contemplación –el Ser divino en su rigurosa unidad– es tan sencillo como posible para todos y por consiguiente no hay que insistir mucho en las prácticas ascéticas; señal cierta del paso a la contemplación es la imposibilidad de seguir meditando; el contemplativo deberá dejar deliberadamente la consideración de la humanidad de Cristo, la cual no es sino camino y puerta para llegar a los sectores de la divinidad; para la contemplación se requiere total desnudez espiritual; su teoría del amor puro: es imposible todo acto espiritual en el que se mezcle algo sensible; hay posibilidad del acto de contemplación continua en esta vida; Dios quiere ser amado, no conocido; la teoría del aniquilamiento.

Personalmente también me atrevo a señalar los siguientes aspectos:

– Fundamentales vehículos de difusión de sus ideas fueron: la lectura de las obras, la confesión y la dirección espiritual. La lectura –cada vez más individual– nos es significativa no solo por el hecho en sí en aquella sociedad, sino porque además las lectoras fueron mujeres, aunque no exclusivamente.

– Parece ser que, más que el confesor (administrador del sacramento), era a través del director espiritual, quien aconsejaba lecturas, ejercicios, etc.

– También parecería ser que no se dio tanto en el ámbito cerrado de la clausura monástica femenina –sobre todo, aunque no exclusivamente, la celda–, sino en la vida laical y de las beatas.

– Finalmente, la teoría molinosiana de las violencias diabólicas. La presencia del Diablo en la vida espiritual no era un tema novedoso, ni el de que el Diablo y los demonios se presentasen bajo todos los aspectos posibles. Era el gran enemigo a batir para preservar la pureza y la virginidad, así como para su vida de dedicación espiritual. Pero hay que cuidar «el acierto en la aplicación concreta de esta doctrina a casos individuales, y sobre todo el efecto de la misma entre sus adeptos, algunos degenerados sexuales. Cada una de estas partidas del eventual pasivo moral de Molinos no puede imputársele con igual responsabilidad. Por otra parte, [...] es cierto que la dinámica interna de la doctrina de Molinos y la de otros movimientos afines, tal como era entendida, podía tender a suscitar derivaciones inmorales de esa especie que, al menos en otros casos, aparecen indudablemente documentadas. En la aplicación concreta de la doctrina de Molinos a personas inadecuadas puede estar la raíz de deslices, inclusive de contornos morbosos».⁴¹

Por otra parte, «la sublimación de la sexualidad a través del compromiso con la virginidad alentó en las beatas otra forma de relación espiritual. De este modo se explica que su virginidad se compatibilizara

⁴¹ J.I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. 27.

con su matrimonio, lógicamente un matrimonio espiritual, pero que las hacía sentirse como auténticas esposas, esposas de Cristo, lo que las llevaba a desarrollar un modelo de lenguaje que las aproximaba al que podían mantener dos enamorados y en el que no faltaba el anillo matrimonial, las palabras amorosas hacia el esposo-Cristo, todo tipo de coloquios amorosos y los más excelsos deleites. En esa relación esposo-esposa, el Diablo se presentaba siempre como el invitado que, con sus tentaciones carnales, trataba de cuestionar la virginidad de las beatas y la relación amorosa que mantenían con Cristo, su amado». ⁴²

Sin embargo, el quietismo no es invención de Molinos. Más aún, en su *Guía espiritual* no se contienen explícitamente los errores quietistas, sino tan solo desviaciones y lagunas. No obstante, sirvió para discernir más claramente cuál era el eje del quietismo. ⁴³

Pero, ¿qué fue el quietismo? El quietismo es una concepción místico-religiosa desarrollada en el siglo XVII, cuyo credo doctrinal tiene su base nuclear en una forma de relacionarse el hombre con Dios: la oración contemplativa. Tiende a la consecución de la unión –o más bien identificación con Dios– a través de un estado adquirido de pasividad total con disminución o negación de la responsabilidad personal humana. Sus puntos clave convergen en torno a los siguientes problemas: acción y pasividad, abandono de las consideraciones intelectuales en la oración, meditación sobre la naturaleza humana de Cristo, el acto único, duradero y universal, la oración impetratoria y el abandono a la voluntad de Dios, el horror de los quietistas por las consolaciones y «reflexiones» y el sentido del desprecio de las virtudes.

Volviendo al molinosismo, otro tema es su innegable relación con el recogimiento. ⁴⁴ Así, por ejemplo, en los temas de: la verdadera oración, los destinatarios de la oración de recogimiento, ciencia y experiencia, los viadores y comprensos, el recogimiento como don infuso, los medios externos para guiarse en este camino, el papel del entendimiento en la oración recogida, las fases de la vía del recogimiento (aniquilación, contemplación de los beneficios divinos y de la Pasión de Cristo, unión y transformación). «Se constata cómo el recogimiento tuvo en esta obra de Molinos [la *Guía*] un nuevo hito que,

⁴² F. Pons Fuster, «Modelos», p. 227.

⁴³ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Molinos y...», pp. 37-39; Eulogio Pacho, «En torno al quietismo. Interrogantes y sugerencias», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez*, vol. IV, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986, pp. 215-236; en este interesante trabajo señala que para saber bien qué es el quietismo («iluminismo místico») hay que responder a estas grandes preguntas: ¿dependencia histórica o tendencia y constante histórica?; ¿cuándo comienza el quietismo clásico (o epocal)?; ¿es lo mismo «alumbra-dismo» y «quietismo»?; ¿credo doctrinal o abusiva praxis inmoral?; y ¿qué es el quietismo clásico?

⁴⁴ Sobre este y la *Guía espiritual*, cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 703-729; P. Moreno Rodríguez, *El pensamiento*, pp. 153-164.

a su vez, llevaría la tradición recogida a campos lejanos en el tiempo y en el espacio y a terrenos fronterizos con el campo del evangelismo centroeuropeo, especialmente con el pietismo protestante».⁴⁵

Por otra parte, señala Pons Fuster,⁴⁶

los tratadistas espirituales, que auspiciaban el modelo de la oración mental y el de la oración de contemplación, avezaban el peligro y por eso siempre querían dejar claras las diferencias respecto a otras experiencias. Por eso, [Juan] Falconi, como también hará [Miguel] Molinos, aludirán a los *alumbrados*, marcando las distancias que separaban a uno y a otro modelo de vida espiritual. Dirá el mercedario Juan Falconi, utilizando las palabras del P. Baltasar Álvarez: «Pero de aquí viene la segunda dificultad. Porque parece que es tentar a Dios, cesar de meditar y estarse esperando a que Dios obre, inspire algunas cosas; lo cual parece frisar con el engaño de los Alumbrados [...] Y no tiene que ver esto con lo de los alumbrados; los cuales, todo lo que hacían era por soberbia, sin ser llamados de Dios y sin haberse aparejado como convenía y tentaban a Dios en su manera de oración; porque entendían en nada, si no estaban del todo distraídos, ni sacaban algún fruto para reformación de sus costumbres: mas este modo de oración inclina a todo lo contrario y no habiendo esto, no se puede entrar en él; y al que entra, y no saca algún fruto, no le sufre, antes le echa de sí y le reprende: porque no puede parecer con quietud segura y sin reprehensión ante Dios, el que es contrario a su espíritu; que es espíritu de pureza y santidad; de reformación y sujeción a la divina voluntad». Finalmente, remarcará el propio Miguel Molinos: «Con que se verá claramente cuán diferente era aquel ocio de los alumbrados a la oración de quietud y contemplación que enseñan los santos y místicos. Porque todo el fin de los alumbrados era procurar el deleite carnal y natural apetito, y para conservar este descanso se estaban vacíos y ociosos sin hacer ninguna obra exterior, ni interior, ni con el cuerpo, ni

⁴⁵ M. Andrés Martín, *Los recogidos*, p. 729, quien en nota señala que la *Guía* ejerció un amplio y profundo impacto en Europa, no solo en los países católicos, sino también entre los protestantes. La primera edición italiana apareció en el mismo año que la castellana y salió de las mismas prensas. Se conocen las de Roma, 1675, 1677 y 1681; Venecia, 1683 y 1685. Existe también una traducción latina, obra de M. A. Hermann Franckio (*Manuductio spiritualis*), varias francesas y numerosas traducciones inglesas, entre ellas las de Londres de 1688 y 1699 y la de Leeds de 1775. Su influjo en los autores pietistas se observa especialmente en el mencionado August Hermann Franke, que tradujo la *Guía* al letón y en Gottfried Arnold (1666-1715), que la tradujo del latín al alemán y la alabó (cf. M. Schmidt, «La spiritualité luthérienne et le piétisme dans ses relations avec la mystique espagnole», *Positions Luthériens*, 20, 1972, pp. 133-145). La difusión de la *Guía* en Inglaterra la estudió en 1958 D. Ricart, *Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII*, autor que destaca igualmente la influencia del molinosismo en el movimiento de los cuáqueros. En Alemania, cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «Molinos y el pietismo alemán. El cliché de los *Acta eruditorum*» [1980], en su *Molinosiana*, pp. 249-271.

⁴⁶ F. Pons Fuster, «Francisca», pp. 119-120.

con el alma; y así, no querían atender con el entendimiento a Dios ni con la memoria acordarse de Él ni amarle con la voluntad, ni desear cosa de Dios, ni adorarle ni tener oración ni decir misa ni frecuentar sacramentos, ni hacer acción alguna interior, sino estarse en una suspensión, ocio y quietud vana, sensual y diabólica. No querían obrar ningún ejercicio de virtud ni de caridad ni resistir a la tentación, ni sufrir mortificación ni cosa que les pudiese ser penosa ni molesta, por cuya razón ejercitaban los apetitos torpes y deshonestos que les pedía la naturaleza, para evitar la inquietud y pena que trae la resistencia. ¡Oh, qué grande necesidad y desatino! Bastantemente se descubre la diferencia que hay del uno al otro ocio. Porque aquél era ocio y descanso de la carne, impuro y sensual, y un buscar su gusto y a sí mismos, y de ninguna manera a Dios. Por este otro de los místicos y de los santos, es una espiritual quietud con que el alma está atendiendo a Dios, adorándole, creyéndole y esperando en Él, y con amorosa atención resignada en sus manos con absoluto abandono para que haga de ella lo que quisiere y como quisiere».

Finalmente, una pregunta quizá motivada por mi identificación personal: estas doctrinas ¿las rechazaron los dominicos? Parecería que no hay mucha presencia explícita en ellos, lo cual se entiende si –como bien indica Andrés Martín⁴⁷ se tienen en cuenta por una parte las grandes líneas de la espiritualidad dominicana en aquella época (realista y popular, vinculada a la tradición, de signo ascético, su urgencia de la acción, exaltación de la prudencia, cristocentrismo, intelectualismo, la noche de la fe), si bien con la línea de excepción de Fr. Luis de Granada y Fr. Bartolomé Carranza. Y por otra parte, la oposición a la espiritualidad del recogimiento en autores tales como Fr. Juan de la Cruz y Fr. Melchor Cano, si bien no hay que olvidar el resurgir de la espiritualidad afectiva gracias a Fr. Bartolomé de los Mártires y Fr. Tomás de Vallgornera.

Condena por la Inquisición

La *Guía espiritual* fue publicada en Roma en 1675 con las debidas y obligatorias aprobaciones de numerosos y calificados autores, incluso con el *imprimatur* del Maestro del Sacro Palacio Apostólico, el dominico Raymundus Capisuccus.⁴⁸ Pero muy pronto en la misma Roma, y también en importantes ciudades italianas, se desató una intensa polémica alrededor del molinosismo.⁴⁹

⁴⁷ Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 392-449.

⁴⁸ Los analiza J. I. Tellechea Idígoras, «Molinos y...», pp. 34-37.

⁴⁹ Cf. J. E. Schenk, «Miguel», pp. 553-557. Una información sobria acerca de la personalidad de Molinos, sobre sus seguidores y antagonistas, sobre las incidencias del ambiente quietista napolitano, la brindó al inquisidor general de España en 1686 el oscense Diego Vincencio de Vidania (cf. José Ignacio Tellechea Idígoras, «Un juicio desconocido so-

De hacia octubre de 1682 sería un esquema para una instrucción del Santo Oficio elaborado por el cardenal Girolamo Casante para hacer frente al quietismo, pero no consta que tal documento llegara a publicarse.⁵⁰ Y como ya se ha indicado, a mediados de julio de 1685 el Santo Oficio de Roma⁵¹ decretó la prisión de Molinos. Finalizaba así la primera parte de la agria polémica que había tenido como protagonistas más destacados a los jesuitas Gottardo Belluomo y Pablo Segneri y al propio Molinos. Si en los años 1680 y 1681 respectivamente los citados jesuitas habían visto como sus escritos antimolinistas eran incluidos en el *Índice de libros prohibidos*, en ese 18 de julio de 1685 podían resarcirse de su desventura y era Molinos quien afrontaba la suya, pues sus doctrinas fueron incluidas en dicho *Índice* por el decreto de 28 de agosto de 1687 y condenadas por la Constitución *Caelestis Pastor* del posterior 20 de noviembre.⁵²

En este encarcelamiento, hay un aspecto que ha sido dejado de lado, recogido en un documento mencionado por Pons Fuster.⁵³ La noticia se extendió rápidamente por Europa y hay que suponer que llegaría también a Valencia. Así, una carta fechada en abril de 1687 y remitida al arzobispo, el dominico Juan Tomás de Rocabertí, por el comisario del Santo Oficio en Roma, fray Tomás Marra. Este le comunicaba que se había remitido una carta de la Congregación romana a la de Aragón, «pidiendo informe en orden a la persona de Miguel Molinos», pues había nacido en la zaragozana Muniesa. No obstante, «considerando yo que gran parte de su vida ha pasado en esa ciudad en donde V.III.^a puede con su destreza recoger muchas noticias della, de su educación y proceder, me he resuelto con toda confianza a embiar a V.III.^a la inclusa nota, copia de la que se embía a los Señores Inquisidores, suplicándole me dé la más distinta relación que se pudiere sobre lo referido».

Y con la misma confianza que le hace la petición, comunica al arzobispo «la particular sospecha, que causa ver que este hombre ha venido a Roma, para promover la Beatificación de Mn. Simón, Vene-

bre Molinos. Carta del doctor Vidania a la Inquisición española (Roma, 26 de enero de 1686)», en su *Molinosiana*, pp. 227-239).

⁵⁰ Cf. Henricus Denzinger y Paulus Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion Shymbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, Herder, 1999, n. 2181-2192; este texto fue incluido para que se comprendieran mejor las proposiciones de Molinos condenadas posteriormente.

⁵¹ No debe confundirse este Santo Oficio, o Inquisición romana, con su contemporánea Inquisición española, pues eran distintas e independientes, como se va a observar. La primera dependía en última instancia del Papa y su jurisdicción era restringida, pero la segunda dependía directamente de la Corona española y su campo de acción eran sus territorios.

⁵² Cf. H. Denzinger y P. Hünermann, *El Magisterio*, n. 2201-2269.

⁵³ Cf. F. Pons Fuster, *Místicos*, pp. 242-243, a quien se sigue.

rado ya oy por la indiscreción del Vulgo por Santo, a despecho (se puede dezir) de la Sede Apostólica. La qual en un Proceso de este Santo Oficio tuvo indicios graves, que fue manchado de la heregía de los Iluminados, y hombre obsceno, que pretendió juntar las suciedades sensuales con la Santidad. Y el haverse descubierto que todas estas manchas se encuentran en este Molinos promotor de la Beatificación de aquél, hace entrar en duda, que la infección de esta vena tiene el origen más antiguo, que de él, y por eso vamos rastreando aquellas noticias, que se pueden tener».

La identificación de Molinos con el supuesto iluminismo del venerable Simó se pone aquí de manifiesto. Pero es una identificación hecha cautelosamente, pues, como desde Roma se precisa, «se ha abstenido la Sagrada Congregación de especificar por agora la sobredicha sospecha a los Inquisidores por ver primero, si de las respuestas, o informaciones, se podrá adquirir algún mayor fundamento pero a V.III.^a no he querido ocultarlo».

Generalmente se admite que las proposiciones condenadas proceden más bien de cartas secuestradas a Molinos –unas 12.000– que de su *Guía* y en algunos casos parece que proceden de las testificaciones de testigos. Sorprende que no conste explícitamente la extracción de proposiciones del mencionado libro.

El resultado principal del proceso fueron las doscientas sesenta y tres acusaciones de la Inquisición romana del 28 de agosto de 1687 y la proscripción de las sesenta y ocho proposiciones que figuran en el documento *Coelestis Pastor* (20-XI-1687) de Inocencio XI. Pero ¿un medio centenar largo de frases sueltas y descarnadas, sacadas de su contexto auténtico, puede servir de base para reconstruir cualquier sistema?, ¿puede prescindirse de su sentido matizado?...

Sobre todo, hay que despojar a Molinos del monopolio doctrinal exclusivo del que históricamente –aunque es falso– aparece revestido, para entender las razones profundas de una condenación donde pasa por símbolo y paradigma, pues –como ya se ha señalado– muchas de sus ideas son de cuño tradicional; y hasta lo que se le reprocha como error era moneda que corría largamente en Italia antes de la aparición de la *Guía*.⁵⁴

Por otra parte, como ya se ha indicado, sus doctrinas no se reducen exclusivamente a las ofrecidas en el señalado libro. Su evolución doctrinal «no se detuvo en él. Sus enseñanzas posteriores y, sobre todo, su propia conducta personal, hicieron derivar sus presupuestos iniciales por unos derroteros tan desviados a los ojos de la autoridad eclesiástica que también es justo afirmar que pocas doctrinas hubo en la época que merecieron una condenación tan firme como las de

⁵⁴ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. 8.

Miguel de Molinos. Si a estas circunstancias se añaden las derivadas de la rivalidad existente entre la espiritualidad jesuítica contemporánea y la espiritualidad de Molinos, las maniobras de la Corte francesa en pugna contra la hegemonía de los Austrias hispánicos y otros muchos factores extraños a la doctrina misma, se comprenderá cómo lo que a primera vista parecía una condenación del recogimiento, se convierte en la identificación y repulsa de una nueva desviación del misticismo (el quietismo) y en un intento, por parte de la autoridad eclesiástica por restablecer un difícil equilibrio entre distintas y opuestas tendencias de signo político, por encima, incluso, de lo espiritual».⁵⁵

Tellechea Idígoras reiteró en varias ocasiones –y con él otros autores– que hay que defender la ortodoxia del escrito de Molinos, separándolo de su enseñanza privada, de la aplicación que él hiciera de sus principios o de su conducta, por la sencilla razón de que no nos consta documentalmente. Sin embargo ello no es en absoluto general y está contra la presunción contraria generalizada, apoyada en la inclusión de su condenación en el *Enchiridion Symbolorum* y en el tratamiento que recibe su caso en los manuales de Historia de la Iglesia, enciclopedias, tratados espirituales y en la clásica obra de P. Dudon.

Así pues, una posición revisionista⁵⁶ la califica de «tan bien intencionada como falsa». Estos se apoyan en las razones siguientes: 1) de las sesenta y ocho proposiciones condenadas explícitamente en Molinos, ni una sola procede literalmente de dicha obra, considerada como la «quintaesencia del quietismo», sino que proceden de declaraciones de testigos y acaso de sus cartas. ¡Asombroso detalle para quien conozca algo la historia de los procesos doctrinales!; 2) la doctrina pública, esto es, la expuesta por Molinos en su libro, es, en términos y en fondo, largamente tradicional, sin error mayor alguno y solo con diferencias de matiz, acentuación, insistencia, exageración; 3) el mismo Molinos presenta su doctrina, y también suelen hacerlo otros, como tradicional, tanto en la *Guía* como, sobre todo, en la *Defensa de la contemplación*; 4) basta conocer medianamente la tradición inmediatamente anterior (española, francesa, italiana) para percatarse de que la doctrina de Molinos encaja perfectamente en ella; 5) ortodoxia y heterodoxia suelen tener algunos contenidos objetivamente delimitables, aunque ofrezcan ancho margen para las discusiones de escuela y las novedades, y los acotamientos de la autoridad ofrezcan muchos más matices de lo que se piensa.

¿Por qué fue condenado Molinos? Si su doctrina patente y pública, reforzada con prestigiosísimas aprobaciones, es ortodoxa, ¿podemos pensar lo mismo de su actuación personal con sus seguidores? La praxis

⁵⁵ Cf. M. Andrés Martín, *Los recogidos*, pp. 703-704.

⁵⁶ Sobre la corriente reivindicadora de Molinos, cf. E. Pacho, «En torno», p. 216, n. 2.

de Molinos se nos escapa. Algo podemos barruntar, si damos por válido lo que se dice en su proceso inquisitorial, o mejor, las escasas noticias que poseemos. Y así, fuera de toda sospecha podemos rastrear algo de los modos de actuar de Molinos en el caso de una *santarella* napolitana dirigida suya, ocurrido antes del proceso. La tal santita escandalizó al buen párroco de Pomigliano por las palabrotas que profirió en momentos de ira ante otra comadre menos santa. El buen sentido del párroco decidió negar la comunión a la primera mientras no pidiese perdón y se reconciliase con la segunda. Molinos intervino epistolarmente en el caso y con artificiosas filigranas pretendió convertir en alta mística y violencia diabólica lo que no pasó de ser un desahogo demasiado humano. Molinos aplicó al caso su doctrina y procedió como un incauto.

En relación con España, Tellechea Idígoras señala que la Inquisición española condenó expresamente la *Guía*, antes e independientemente de la romana, el 24 de noviembre de 1685. Y además, que esta intervención resulta más noble, más circunscrita a netos problemas doctrinales e independiente de condicionamientos morales y de pasiones personales.⁵⁷

Escritos antiquietistas posteriores

Ellacuría Beascoechea, en un excelente libro al respecto, estudió en el ámbito español por una parte los procesos de la Inquisición española (Zaragoza, Sicilia, Sevilla, Toledo y Consejo Supremo) y por otra parte las impugnaciones de los teólogos –biografía, análisis de su impugnación y juicio crítico de Beascoechea– contra las proposiciones de Molinos (J. Martínez de las Casas, F. Barambio Descalzo, F. Posadas, A. Arbiol Díez, P. Sánchez, P. A. Calatayud y V. Calatayud).⁵⁸ Sitúa, pues, la contienda en España en el puro nivel doctrinal, aun cuando también allí se simplificaron grotescamente las ideas de Molinos y se repitieron tópicos hasta la saciedad. Esto ocurre principalmente en los dictámenes de los denunciadores y en algunos calificadores. Llama poderosamente la atención la actitud favorable mostrada por la Junta Oficial de Calificadores al comienzo del proceso, ya que frecuentemente defiende las ideas de Molinos como «doctrina corriente», e inclusive llega a afirmar que «aunque la doctrina es buena, está peligrosamente explicada». Pero precisamente cuando deja de asistir a dicha Junta

⁵⁷ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. 28 n. 26. Schenk señala que «a raíz del encarcelamiento de Molinos, llegaron a Roma las noticias de que el Santo Oficio de Aragón había condenado todas las ediciones en lengua española de la *Guía*, por contener doctrinas peligrosas, destructivas de la mortificación y de la penitencia, y prácticas contrarias al uso común y tradicional de la Iglesia» (J. E. Schenk, «Miguel», p. 557). Cf. también J. I. Tellechea Idígoras, «El molinosismo ante la Inquisición española» [1984], en su *Molinosiana*, pp. 273-280.

⁵⁸ Este es el influyente teólogo oratoniano en la Valencia de su tiempo (1698-1771).

Alejo de F. Ronda se endurecen las censuras. El dato es revelador y merecería atención.⁵⁹

Otro de los antiquietistas hispánicos⁶⁰ fue el monje jerónimo sevillano Francisco Montalvo en su inédita *Historia de los quietistas*, fechada en 1687. La obra tiene treinta y seis capítulos, en los que los once primeros tratan de las manifestaciones quietistas que tuvieron lugar en Italia y en Sevilla; desde el capítulo 12 al 28 habla extensamente de Molinos; y en los restantes impugna teóricamente las posiciones doctrinales de los quietistas. Su actitud antimolinosista es rabiosa, sin atenuación alguna.⁶¹

También está el libro del dominico Francisco de Posadas (m. 1713), *Triunfo de la castidad contra la luxuria diabólica de Molinos* (Córdoba 1698).⁶² Es decir, la que se supone y atribuye, para aligerar la carga de la humana responsabilidad, a invencibles e inculpadas sugerencias del Diablo. Es la «lujuria del diablo» cosa suya, no imputable al sujeto que sufre, para humillación «mística», la irresistible violencia infernal. Para el dominico, esta tesis –latente o explícita en la fronda del magisterio de Molinos– fue objetivada en las sesenta y ocho proposiciones que el papa Inocencio XI condenó por la bula *Coelestis Pastor* (20 de noviembre de 1687). Partirá de ellas sin entrar ni salir en la averiguación de su procedencia o de su autenticidad molinosista. En el campo del ministerio pastoral –que es donde Posadas faena–, le consta que esta presunta hipótesis de Molinos produce estragos.

Huérqa, en su estudio de ambos autores, los analiza en cuanto a su magisterio espiritual, revuelo sevillano, génesis y estructura, y el problema de fondo. Y así, en relación con el primero, Posadas señalará en los casos que se le presentan que eran ilusiones fantásticas, fabricadas en la imaginación de la presunta espiritada con tal verismo que las juzgaban ella y su director como reales. En cuanto al revuelo sevillano, era debido a la campaña contra las ideas quietistas –que en opinión de los teólogos sevillanos eran un rebrote del alumbradismo– a la que se opusieron entre otros los dominicos y con toda probabilidad Posadas, debatiendo sobre los dos tipos de contemplación: la quietista y la so-

⁵⁹ Jesús Ellacuría Beascochea, *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos)*, Bilbao, s.e., 1956, p. 75, n. 9.

⁶⁰ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «El molinosismo», pp. 280-283; Eulogio de la Virgen del Carmen, «Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración», en *Historia de la Espiritualidad*, t. II, Barcelona, Ed. J. Flors, 1969, pp. 373-380.

⁶¹ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Miguel Molinos en», pp. 109-168; José Ignacio Tellechea Idígoras, «El quietismo en Italia. Capítulos inéditos de la Historia de los quietistas de Francisco A. Montalvo» [1974], en su *Molinosiana*, pp. 169-192.

⁶² Cf. Álvaro Huérqa, «El antimolinosismo del Beato Posadas», *Revista Española de Teología*, 37 (1977), pp. 85-110, a quien se va a seguir; J. Ellacuría Beascochea, *Reacción*, pp. 229-249.

brenatural, que perfecciona el entendimiento y la voluntad y mejora las virtudes, tanto teologales como morales.

En cuanto a la génesis y estructura de la obra que publicó el dominico en 1698, señala que es un libro sereno, cuidadosamente elaborado, fruto de estudio, reflexión y experiencia. Su punto de partida es el ya señalado de los estragos en las almas. Su impugnación no abarca todas las proposiciones condenadas, sino el bloque relativo a las «violencias diabólicas» (prop. 41-53). Es un límite temático importante, porque se enfrenta solo con un aspecto consecuente del molinosismo; es, a saber, con el práctico, con el laxista. Siguiendo la lista de las trece proposiciones –que incluye y reordena para que el lector no tropiece en repeticiones–, el libro de Posadas presenta una estructura transparente, de absoluta sencillez: en el pórtico, después de la dedicatoria y del prólogo, el decreto de 28 de agosto de 1687. Sigue una introducción; y luego diecisiete capítulos que forman el cuerpo de la obra, en los que cada uno tiene una proposición, triunfo, impugnación, avisos. Se trata de una serie de casos o ejemplos en que los santos triunfaron de las tentaciones sexuales –lo que prueba la falsedad de la hipótesis molinosista y que el Diabolo no es nunca dueño y señor de los actos humanos, sino el libre albedrío–. Por libertad responsable, ayudada con la gracia de Dios, el cristiano –y a mayor razón el cristiano místico– debe y puede vencer. Con precisión técnica distingue Posadas actos humanos o deliberados y actos del hombre o que «se levantan como vapores de la tierra» carnal y a los que la razón tiene que tirarles de las riendas. La distinción es de manual escolástico. Y de obvia aplicación a las presuntas «violencias diabólicas». Según Ellacuría Beascoechea, Posadas «se inclina a creer que no han existido ni existen las violencias del demonio, tal como afirman las proposiciones de Molinos. Admite que de suyo el demonio tiene potencia suficiente para obligar al hombre a realizar una acción cualquiera, pero es del parecer que Dios se lo impide».⁶³

«Determiné –explica Posadas– poner a esta obra el nombre de Triunfos» por los que consiguieron algunas almas en esta materia. Para mover y para enseñar aduce los ejemplos, a los que da el nombre de *Triunfos* para «que vea el lector en cada de ellos cómo es posible la resistencia a las violencias diabólicas que dice Molinos».⁶⁴ La obra sirvió

⁶³ J. Ellacuría Beascoechea, *Reacción*, p. 249.

⁶⁴ «En el fondo, los *Triunfos* son una lección conmovedora de vida espiritual, de dirección espiritual. “Doy algunos avisos a las almas en cada capítulo”, a renglón seguido de la impugnación doctrinal, “porque será bien que el navegante que encontró escollos, dé gritos a los pasajeros para que no zozobren y sea el naufragio culpa del que no avisó el peligro por darse al silencio”» (A. Huerga, «El antimolinismo», p. 101).

de base al maestro sevillano Pedro Sánchez, dominico, que integró la doctrina de Posadas en su impugnación global publicada en 1719.⁶⁵

Finalmente, los fallos que Posadas señala de Molinos son: 1) no es ni místico experimental auténtico, ni teólogo mediano ni aun filósofo; 2) un maestro de mística sin experiencia mística, un filósofo ofuscado y un teólogo claudicante, mal podrá construir un sistema místico sólido; 3) le falta originalidad; 4) en lo que atañe a la teoría moral resulta incuestionablemente perverso. Es en este sector donde riñe su batalla antimolinista Posadas, porque, de cundir –y ya está cundiendo– la aplicación de la teoría, se derrumba la moral entera: ¿qué obstáculo hay para extender los principios sobre las violencias diabólicas en materia de castidad al resto del campo moral?⁶⁶

A modo de tres grandes conclusiones

A. Sobre todo hay que despojar a Molinos, a pesar de su condena, del monopolio doctrinal del que históricamente aparece revestido de símbolo y paradigma heterodoxo por el que pasa, pues –como ya se ha señalado– la gran mayoría de sus ideas son de cuño tradicional; y hasta lo que se le reprocha como error, era moneda que corría largamente –por ejemplo en Italia– antes de la aparición de la *Guía*.⁶⁷ Reitero lo ya indicado: en ella –no hablo de su praxis pastoral posterior– no se contienen explícitamente errores quietistas, sino tan solo desviaciones y lagunas, pero no obstante sirvió para discernir más claramente cuál era el eje del quietismo.

Algunos autores han hablado de «histórica ortodoxia», mientras otros pecan de «histórica heterodoxia» al exaltar a Molinos a cimas increíbles de originalidad. Se le quiere convertir en hombre esotérico, en un teósofo *ante tempus*, o al menos en filósofo. Sobre todo, se le presenta como un ser aislado de su entorno, personalísimo e inconexo, descubridor de no sé qué misteriosas y revolucionarias doctrinas. Así,

⁶⁵ Petrus Sánchez, O.P., *Quodlibeta divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, ad mysticas doctrinas applicata, reflexionibus aliquibus annexis pro securiori via spiritus, in quibus omnes propositiones Molinistarum de verbo ad verbum impugnantur*, Sevilla, Sánchez Reciente, 1719.

⁶⁶ La obra concluye así: «La razón que he tenido para escribir no ha sido otra que manifestar las muchas tentaciones que se padecen y pueden padecer en materia de carne, sin que sean diabólicas, como piensan algunos, sino de la misma carne, instigada o con alguna enfermedad, o con flaqueza, o con otras causas que se hallan en ella misma; pues de su cosecha, como tan miserable, tiene caudal suficiente para esto y para más. Yo quisiera que la bondad divina nos diera luz y nos abriera los ojos para que discernieran las almas y los directores y los estudiosos lo natural de lo diabólico, y no tuvieran lo uno por lo otro. Quédese aquí la historia de las proposiciones que condenó la Iglesia contra Molinos, tocantes a la lujuria, para que nosotros como hijos de su doctrina, sigamos constantes aquella luz que nos enseña, condenando lo que condena, siguiendo lo que predica» (trascrito por A. Huerúa, «El antimolinismo», pp. 109-110).

⁶⁷ Cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. 8.

por ejemplo, ¿por qué solazarse tanto en subrayar la aniquilación y la nada –conceptos, por lo demás, que no le son exclusivos–, pasando por alto el respeto con que habla de «Cristo Nuestro Señor», «divino Señor, Maestro y Redentor», de la humanidad santa de Cristo, «camino, verdad y vida», o de la Eucaristía? ¿Por qué silenciar su afán de doctrina tradicional, su sumisión explícita al juicio de la Iglesia, su enseñanza sobre la mediación necesaria del director espiritual? ¿Es que todo fueron coartadas, tácticas engañosas y perversas?

B. El molinosismo arraigó principalmente en el público femenino. ¿Por una presunta debilidad femenina?, ¿por la imbecilidad de su inteligencia?,⁶⁸ ¿por misoginia, no explícitamente documentada, aunque típica de aquella época?

En el sumario de la causa molinosiana, entre las mujeres se encuentra la quietista napolitana Teresa Spana y con probabilidad también Francesca Ferretti y Olimpia Torre, cuatro monjas y unas veinticinco innominadas, muchas de ellas más dignas de verse mezcladas con la Patología médica que con la Mística. En total pasaban de setenta, pero solo veintitrés declararon. La inmensa mayoría renegó de Molinos, pero algunas de ellas lo defendieron. Aunque no pocas de sus declaraciones conciernen más a la persona de la testigo que a la de Molinos.⁶⁹

Por otra parte, algunos estudiosos han llegado casi a la identificación de quietismo e inmoralidad, de sus postulados doctrinales con la conducta pecaminosa del desenfreno sexual.⁷⁰

C. La condena de Miguel de Molinos y del quietismo fue el cierre de una etapa de la mística europea. Y es que fue el final de una corriente espiritual del Barroco, y con ello la Historia de la espiritualidad española y de la literatura mística registró una especie de vacío producido después de Molinos.⁷¹ Puede decirse que el ambiente de eferescencia espiritual concluyó de modo definitivo en 1687 con su condena, e implícitamente la del quietismo. Y así, según Pons Fuster,⁷² «a partir de entonces se extremaron todas las vigilancias, sobre todo en

⁶⁸ Cf. António Hespanha, *Imbecillitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime*, São Paulo, 2010, p. 104.

⁶⁹ Cf. Fausto Nicolini, «Su Miguel de Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici», separata del *Bolletino dei Banco di Napoli*, 1958, pp. 34-53. Schenk transcribe algunas de las testificaciones del proceso según las síntesis, que es lo único que ha llegado de él, significativamente todas ellas de mujeres (cf. J. E. Schenk, «Miguel», pp. 557-558).

⁷⁰ Cf. E. Pacho, «En torno», pp. 224-229.

⁷¹ Cf. Teófanos Egido, «La espiritualidad del siglo XVIII. Reflexión histórica e historiográfica», en E. Callado Estela (ed.), *De rebus Ecclesiae. Aspectos de Historiografía eclesiástica sobre el siglo XVIII. Homenaje al profesor Antonio Mestre*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2017, p. 402.

⁷² F. Pons Fuster, «Modelos», pp. 225-226.

materia de experiencias espirituales y en la narración de las mismas, y ello redundó en las biografías de mujeres beatas que se escribieron en el siglo XVIII. Ahora sí que fueron necesarias las cautelas a la hora de exponer las experiencias espirituales en aquello referido a la oración de contemplación».

Tellechea Idígoras⁷³ indica que

queda pendiente otro capítulo que desborda el estrecho margen del molinismo y sus expresiones doctrinales: un capítulo que quieren ignorar, olvidar o silenciar cuantos se acercan a Molinos con intereses preferentemente literarios o desde una óptica doctrinal totalmente ajena a la del propio Molinos. Molinos no es el aerolito español caído sobre Roma, sino un último eslabón que, dado el éxito editorial de su *Guía* y de su acción personal irradiadora, se convirtió en portaestandarte simbólico de una corriente que con distintas manifestaciones venía difundándose en Italia desde comienzos de siglo de Milán hasta Nápoles con múltiples episodios. Estos fueron suscitando inquietud y denuncias ante los obispos y ante el Santo Oficio. Poco antes del proceso de Molinos las compendió de manera impresionante el cardenal Albizzi, como también lo hiciera muy plásticamente, y refiriéndose a Nápoles, el cardenal Caracciolo. El llamado quietismo y sus antecedentes cómodamente bautizados con el nombre de prequietismo, se nos presentan como una epidemia largamente difundida en Italia y seriamente preocupante, sobre todo en ámbitos cerrados, como conventos y conventículos. Sólo esto, y principalmente esto, explica la condenación de Molinos y aun de otras muchas obras hasta entonces pacíficamente difundidas en Italia, España y Francia, y la caza de brujas que a continuación se desencadenó y duraría no poco.

Así pues, la condena de Molinos abre «un período de represión antiquietista que desborda inclusive el ámbito de los escritores directamente inculpados, para proyectarlos con efectos retroactivos sobre autores anteriores».⁷⁴ La realidad fue que sobre muchos libros y autores espirituales recayó la sospecha de quietismo y fueron condenados. Una especie de nuevo miedo, de características afines al que se produ-

⁷³ J. I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. XXV, quien añade: «intentar comprender, o simplemente entender, la tormenta que se desencadenó en el último cuarto de siglo contra determinada, no toda, literatura mística no obedece a falacia confesional alguna, comprensible o no, sino a la más honesta actitud investigadora. Nunca se entenderá la desgracia de Molinos desde la mera literatura. Explicar este episodio histórico es una muestra de respeto a la verdad total... y al propio Molinos. A la distorsión histórica de su personalidad, operada por la infamia de su condenación y por la cita material de sus proposiciones condenadas, esto último algo desgraciadamente usual en quienes nunca se tomaron la molestia de leer su libro, no debiera suceder otra distorsión con apariencia de literaria, que ignore, voluntaria y contumazmente, el contexto histórico global en que le tocó vivir y padecer» (*ibidem*, pp. XXV-XXVI).

⁷⁴ J. I. Tellechea Idígoras, «Introducción», p. 37.

jo a partir de la década de los cincuenta del siglo anterior, se apoderó de todos. En aras de la ortodoxia se terminó por ahogar la mística. Y si es exacto que después de 1687 se publicaron todavía libros de mística, «la desconfianza adquirió bases doctrinales, invadieron la piedad el intelectualismo y el psicologismo, se desconfió de todo lo que no fuera razón, conciencia y pensamiento y se tendió a considerar como una ilusión toda oración pasiva o no conceptual».⁷⁵

Por otra parte, de un modo u otro la condena de Molinos y del quietismo salpicó la espiritualidad valenciana, como también la del resto de España.⁷⁶ Según Pons Fuster,⁷⁷

la condena del quietismo en 1687 puso punto final a la espiritualidad mística valenciana, que tanto auge alcanzó a lo largo del siglo XVII. Misticismo valenciano que, a pesar de los intentos llevados a cabo por enjuiciarlo de forma negativa, adecuó siempre sus experiencias a la ortodoxia, y gozó de notable arraigo social al propiciar el acceso de los laicos a las experiencias místicas. Salvo casos aislados y muy concretos, el misticismo valenciano pudo desarrollarse sin excesivos obstáculos, una vez hubo superado el trance amargo de la santidad frustrada de Francisco Jerónimo Simó. La condena del quietismo, con toda la diversidad de causas que confluyeron en ella, obligó a los espirituales místicos valencianos a buscar nuevos campos donde asentar sus experiencias. Es posible que algunos se adecuaron a las nuevas tendencias del racionalismo y del jansenismo, pero, en su mayoría debieron proseguir con su forma de espiritualidad acomodándola a las cambiantes circunstancias de los nuevos tiempos.⁷⁸

Además,

influyó en los autores de las biografías de mujeres espirituales del siglo XVIII, que trataron de escribir sus experiencias pero que en ningún caso quisieron entrometerse en cuestiones que pudieran ni siquiera rozar con el quietismo condenado. Ello no quiere decir que tuvieran cortapisas para extremar en sus narraciones otras experiencias. Hay que añadir, no obstante, que el marco de

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 38-39. Un ejemplo evidente de ello puede verse en las cautelas y precisiones continuas que Tomás Pérez se vio obligado a hacer al publicar la *Vida* de Beatriz Ana Ruíz en una fecha ya tan lejana como 1744. Cautelas y precisiones que, no obstante, no le libraron de enzarzarse en una agria disputa con el fustigador del quietismo en Valencia, el oratoriano Vicente Calatayud.

⁷⁶ Para el quietismo en Sevilla, sin olvidar a su ya mencionado arzobispo Palafox y Cardona, cf. J. I. Tellechea Idígoras, «Corrientes quietistas en Sevilla en el siglo XVI» [1975-1976], en su *Molinosisiana*, pp. 285-303; José Ignacio Tellechea Idígoras, «Polémica molinosista en Sevilla. Documentos sobre el quietismo sevillano» [1979], en su *Molinosisiana*, pp. 315-366.

⁷⁷ F. Pons Fuster, «Modelos», p. 226.

⁷⁸ F. Pons Fuster, *Místicos*, pp. 245-246.

libertad detallado en el siglo XVII, no significa que la Inquisición no vigilara los temas de heterodoxia, pero incluso en los grupos de alumbrados que se detectaron en esos momentos en Valencia fueron las denuncias particulares las que motivaron la actuación del Santo Oficio, lo que induce a pensar que de no haber existido éstas posiblemente no se hubiera producido su actuación.

Unos años después, concretamente en 1685, la Inquisición, dirigida por Diego Sarmiento de Valladares, incluyó en el *Índice de libros prohibidos* varias obras con el estigma del quietismo a costas de la dominica catalana sor Hipólita de Jesús Rocabertí y Soler, tía de Juan Tomás de Rocabertí, arzobispo de Valencia. La causa se saldó con el fracaso por la presión de los jesuitas en su contra, las dudas y vacilaciones de los propios dominicos y algunos poderes fácticos en Roma, hostiles, con el estigma del iluminismo quietista flotando. J. E. Nithard, valido de la reina Mariana de Austria, pudo encontrar en Hipólita la ocasión del ejercicio de su venganza contra la Orden de Predicadores. Pero Juan Tomás recibió una inesperada compensación con su nombramiento como inquisidor general en 1695. La beatificación de Hipólita promovida por su sobrino, en cualquier caso, quedó desactivada.

Y es que puede decirse que la sombra de la condena de Molinos, así como la sombra de su éxito y fama, también fue alargada y referencial para la posterior espiritualidad femenina de la Europa católica moderna.