

BIBLIOGRAFÍA

P. M.—J. LAGRANGE, des Frères Prêcheurs, **Évangile selon Saint Luc.**
París, Librairie Victor Lecoffre, J. GABALDA, Éditeur, rue Bonaparte,
90, 1921. (CLXVIII + 631. 25 × 17.)

Al anunciarlse, hace ya cerca de un año, el Comentario del P. Lagrange sobre el Evangelio de San Lucas, despertó un interés no ordinario. El mérito del libro lo dábamos ya por descontado; el progreso en la perspicacia y solidez exegética, también lo suponíamos; lo que de un modo singular despertaba nuestra curiosidad era la actitud que tomaría el ilustre autor del Comentario sobre San Marcos en la solución de tantos y tan delicados problemas que se ofrecen en la interpretación de los Evangelios. Esperábamos, sin duda, con sólido fundamento que el comentarista de San Lucas sería más resueltamente tradicionalista que el comentarista de San Marcos. Pero deseábamos comprobar el acierto de nuestras esperanzas. No salieron éstas fallidas. Con viva satisfacción echamos luego de ver que habían desaparecido del nuevo Comentario las escabrosidades o durezas del antiguo. Y basta ya de esto, no sea que parezca censura del Comentario de San Marcos lo que no es sino elogio del Comentario de San Lucas.

Difícil es, por no decir imposible, reproducir en breves páginas el contenido tan variado y complejo de este Comentario, y formular un juicio, al menos aproximado, de su mérito extraordinario. Lo intentaremos.

Consta el libro, sin contar el prólogo y la bibliografía, que están al principio, y los cuatro índices, céñidos pero útiles, puestos al fin, de dos partes principales: la introducción y el texto traducido y comentado. Diremos separadamente de cada una de estas dos partes, y al fin añadiremos algunas observaciones de carácter más general.

La introducción trata ampliamente, en seis capítulos, los problemas concernientes al Evangelio de San Lucas. El primer capítulo trata del autor del tercer Evangelio y de la fecha de su composición. Demuestra en él el P. Lagrange, que el autor, que lo es igualmente de los Hechos Apostólicos, es un compañero de San Pablo; que éste es San Lucas, el «médico querido» del Apóstol; que San Lucas escribió el Evangelio entre la primavera del año 63 y el verano del año 64. Es notable en este capítulo lo que dice

el docto Dominico de los antiquísimos prólogos anónimos y más aún la noble franqueza con que retracta la opinión expresada en el Comentario de San Marcos acerca de la fecha en que se publicaron el segundo y el tercer Evangelio, para venir a la fecha tradicional.

El capítulo segundo, dividido en tres párrafos, como el anterior, expone el plan y el espíritu del tercer Evangelio. El primer párrafo es una lista de las 178 perícopes o secciones en que el P. Lagrange distribuye todo el tercer Evangelio. El segundo, más interesante, presenta estas perícopes organizadas y distribuidas en seis grupos, que son las seis partes en que, según él, se divide el Evangelio. Lo que dice aquí el autor sobre el orden cronológico de San Lucas, merece tratarse separadamente. El espíritu del tercer Evangelio está maravillosamente expuesto: es, por antonomasia, el Evangelio de la salud universal, de la misericordia divina, de la abnegación y de la oración, de la pureza y de la virginidad, y, en cierto sentido, el Evangelio de las mujeres.

El tercer capítulo sobre las fuentes históricas del tercer Evangelio, expone parcialmente la cuestión sinóptica. En el primer párrafo defiende el autor con singular insistencia y maestría la dependencia de San Lucas respecto de San Marcos, dependencia inteligente que no coarta su libertad; y da tal importancia a esta dependencia libre, que ya en el prólogo dice que «quizá el principal interés de este comentario será poner de relieve la combinación acorde de estos dos puntos». Sentimos no poder entrar aquí en la discusión de este punto: nos tenemos que limitar a somerísimas observaciones. Séanos permitido, en general, manifestar que la argumentación del sabio autor no acaba de convencernos. Un pormenor justificará nuestra reserva. Dice el P. Lagrange en la introducción, y lo repite innumerables veces en el Comentario, que el criterio o tendencia característica de San Lucas al utilizar el Evangelio de San Marcos consiste muy especialmente en omitir los rasgos anecdóticos o pintorescos y todo lo que era específicamente palestinese o judío (v. gr. pág. LXIII). Así se explica por qué en vez de la «muela *asinaria*», de que habla San Marcos, ponga San Lucas la «piedra de molino». Es que, dice, «Lucas ha visto que la muela *asinaria* precisaba demasiado, y, según su costumbre de eliminar los pormenores pintorescos, ha dicho simplemente una piedra de moler» (pág. 451-452). Si tal es la tendencia habitual de San Lucas, preguntamos: ¿cómo en el episodio de la Hemorroísa, donde, según San Marcos la mujer toca simplemente el manto de Jesús, según San Lucas toca la *franja* o *borla* del manto, rasgo tan episódico, pintoresco y palestinese? No comprendemos cómo San Lucas tiene el capricho de añadir a San Marcos lo que por principio suprime cuando lo hay. Es ésta una contradicción en la hipótesis del P. Lagrange.

Hablando de la dependencia de San Lucas respecto de San Mateo, sos-

tiene el autor que no existe argumento absolutamente decisivo contra ella (pág. LXXXV). Pero añade: «Si se han de tener en cuenta todos los aspectos de la situación, lo mejor es quizá suponer que Lucas no ha tenido a la vista nuestro Mateo canónico, pero que ha conocido a lo menos extractos en griego, que comprendían los discursos en su orden y estado actual, salvo algunos retoques en el texto de Mateo». Y para prevenir la objeción de la semejanza de estas explicaciones con la llamada *teoría de las dos fuentes*, justamente reprobada por la Pontificia Comisión Bíblica en su decreto de 26 de junio de 1912, prosigue el P. Lagrange: «Esto no es recaer en el sistema de las dos fuentes, tal como prevalece en la crítica, puesto que este sistema comprende necesariamente la negación de la autenticidad del primer Evangelio» (ib.). Más seguro que estas hipótesis es lo que dice el autor en el párrafo tercero sobre las fuentes de San Lucas para la composición de las partes que le son propias, sobre todo lo que escribe de la Virgen como fuente histórica del Evangelio de la Infancia. Es digno de toda loa el brío con que en el párrafo cuarto rechaza la dependencia de San Lucas respecto de Josefo.

El capítulo cuarto, sobre la lengua de San Lucas es, a nuestro juicio, de lo más interesante de la Introducción, no solamente por lo minucioso y concreto, sino más aún por la exactitud con que determina y juzga la lengua de San Lucas desde todos sus puntos de vista: su afinidad con los LXX, su fondo aramaico, sus insignificantes latinismos y, principalmente, el carácter de su griego, que era sustancialmente el dialecto común o *koiné*, con rasgos de notable parentesco con el de San Pablo, con no pocos puntos de contacto con los escritores aticistas y bastantes términos técnicos o expresiones pertenecientes a la medicina.

De carácter muy distinto, aunque no menos importante, es el cap. V, en que se estudia a San Lucas, primero como historiador en general, y luego como historiador religioso. En el primer párrafo caracteriza bien el arte de San Lucas como historiador, y en el segundo se defiende mejor la autenticidad de lo que podíamos llamar su Teología. Hemos leído con singular complacencia lo que el docto comentarista de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas dice aquí sobre el paulinismo de San Lucas. Aunque, nos hubiera gustado menos polémica. Muchos disparates no merecen tan honrada refutación.

El capítulo sexto, sobre la crítica textual y la Vulgata, es de un interés análogo al del cuarto. Suscribimos el juicio que en el primer párrafo hace de las ediciones críticas de Tischendorf, Westcott-Hort y Von Soden, y aplaudimos el que haya tomado como base de su texto la de Westcott-Hort. El estudio comparativo que hace en el párrafo segundo entre la Vulgata y el texto griego, es admirable. ¡Ojalá lo tuviésemos semejante para todos los libros de la Escritura!

De la versión y del comentario ¿qué se puede decir en pocas líneas? Ya sabíamos por las traducciones de San Marcos y San Pablo que la versión de San Lucas había de ser, como realmente lo es, un primor de exactitud y de elegancia. No quiere esto decir que su interpretación nos parezca siempre la más acertada; pero esto pertenece más al comentador que al traductor. Por ejemplo, no creemos haya suficiente fundamento filológico, ni menos necesidad histórica para traducir: «Este censo fué anterior al que tuvo lugar siendo Quirinio gobernador de Siria» (1, 2) en vez de «Este primer censo tuvo lugar, siendo...», o «Este censo, que fué el primero, tuvo lugar, siendo...»

Sobre el Comentario, si no queremos hacer otro comentario reflejo o de segundo grado, habremos de contentarnos con algunas generalidades. Notamos primeramente, y el autor no lo disimula, que su comentario es «mucho más literario que teológico». Eso sí, bajo el aspecto literario y especialmente filológico, el comentario es pleno y acabado, y capaz de obtener el resultado que le desea el autor, de servir de base o punto de partida para ulteriores estudios teológicos. Es notable también el tino exegético del autor. Sin convénir en todas sus interpretaciones, reconocemos con gusto su acierto ordinario. Así, por ejemplo, nos parece muy bien lo que dice sobre la significación del nombre de María (pág. 27-28), sobre el origen mariano del Magnificat (44-45), sobre la escena de Jesús Niño entre los doctores (95-96), sobre las tentaciones de Jesús (127-135), sobre la unidad del sermón del monte (183-186), etc.

En fin, dejando otros muchos pormenores que teníamos anotados (1), queremos terminar con tres observaciones de carácter más general. En cuanto a la cronología de San Lucas, admitimos de grado que no es tan estricta como a veces se ha supuesto; pero cremos también que la sigue con mucho mayor fidelidad de lo que supone el P. Lagrange. No podemos admitir lo que dice el docto Dominico: «No podía (San Lucas) siempre disponer los hechos en su puro orden cronológico; y entonces ¿qué le restaba sino clasificarlos? Se ha visto que esta clasificación es tan poco arbitraria y sistemática, que es, lo más ordinario, imposible discernir la razón lógica» (CXXXI). Según esto, muchas veces no hay en San Lucas ni cronología ni orden sistemático. ¿Qué orden hay, pues? ¡Clasificar por falta de cronología, y luego clasificar sin que se pueda descubrir en la clasificación la razón lógica! Y lo que decimos de la cronología vale también para la concordia entre San

(1) Notaremos aquí algunas de las erratas tipográficas que hemos notado: *καρποι* (XIII, 1), *πρωι* (CXII, 20), *εις* (CXXXI, -4), *ἀναρχαισθαι* (CXLII, 8), *ἀνοια* (178, -7), *πφος* (186, -10), *και φυγηι* (187, -15), *κλισαι* (263, -5), *ἀφρος* (276, -4), *μελλει* (280, -16), *ἀθεναι* (382, -16), *ἱνακι* (451, -7), *ῳη* (590, -18), *ῶνοδόμησαι* (602, -1), *διεῖτη* (616, -7)

Lucas y los demás evangelistas. Francamente, si en este Comentario no llega el P. Lagrange a los extremos a que llegaba en el Comentario de San Marcos; a veces, empero, deja algo que desear.

Otro punto capital y que tantas veces recurre en este libro es lo relativo a las parábolas. Reconocemos y admiramos al P. Lagrange como especialista en las parábolas evangélicas. Un punto, con todo, quisiéramos someter a su consideración, y es la distinción entre parábola y alegoría. Supone el ilustre autor que una parábola es una pura comparación; y si admite términos medios «entre una parábola y una alegoría» (407), es en cuanto no rehusa absolutamente que algunos elementos de la parábola puedan tener propia significación o aplicación. A nosotros nos parece evidente que estos elementos significativos son mucho más frecuentes de lo que supone el P. Lagrange, y que no por ser significativos han de llamarse ya alegóricos. Creemos que es lamentable la confusión de muchos modernos en este punto. Parábola y alegoría corresponden con perfecta analogía a comparación y metáfora. Ahora bien, la comparación y la metáfora se diferencian, sí, en el modo de significar, pero no en que una no signifique y la otra sí. La diferencia está en que la comparación (y la parábola) significan por yuxtaposición, la metáfora (y la alegoría) por fusión.

Por fin, el estilo del P. Lagrange, en medio de su exquisita elegancia, es a veces algo indeciso o ambiguo en la expresión, no bastante franca y resuelta, del pensamiento. Los perfiles multiplicados llegan alguna vez casi a desvanecer las líneas principales.

José M. BOVER.

El quietismo español. Miguel Molinos.

Le quietisme espagnol par le P. PAUL DUDON, de la Compagnie de Jésus. Vol. de 23 × 15 cms., de XXI-313 págs. París. Gabriel Beauchesne, 1921.—Quince extensos capítulos integran la materia de este libro. Los cuatro primeros son como prenotandos y antecedentes (1628-1675). En el quinto se preludia la oposición a Molinos (1676-1680). Los tres siguientes expresan el período de lucha (1680-1681). El noveno la victoria aparente y momentánea de Petrucci y de Molinos, y la condenación de la *Concordia* de Segneri y del *Pregio de Bell'huomo* (1681-1682). En el décimo, por el contrario, se cierne la amenaza de la condenación del quietismo (1682-1685). En el oncenio aparece Molinos en los calabozos de la Inquisición (1685-1687). La condenación de Molinos, el Decreto del Santo Oficio, condenando 68 proposiciones de Molinos, la sentencia y abjuración de éste constituyen el capítulo doce (1687). Los capítulos trece-quince son derivaciones, ecos y

concomitancias de la causa, y termina el libro con cinco documentos a manera de apéndices. Tal es, en líneas generales, el proceso de esta célebre cuestión.

Si para mayor distinción echamos una mirada sintética al libro, descubriremos en él tres aspectos principales: histórico, doctrinal y bibliográfico. Molinos fué un clérigo poco conocido, de Muniesa, en la diócesis de Zaragoza; pero se había educado en Valencia, donde fué confesor de unas monjas y obtuvo un beneficio. En 1665, durante el Pontificado de Clemente IX, fué a Roma en solicitud de una causa de beatificación. Allí frecuentó la Congregación llamada *Escuela de Cristo*. Su fama de hombre recogido, aunque no muy dado a prácticas exteriores de devoción, y de director espiritual de experiencia, le abrieron las puertas de las principales casas de Roma. Pero sobre todo lo que le dió mucha reputación fué su manual ascético, titulado: *Guía Espiritual que desembaraza el alma y la conduce al interior camino, para alcanzar la perfecta contemplación*. Dice Menéndez y Pelayo que no fué él quien lo imprimió, sino su *fidus Achates*, Fr. Juan de Santa María. «La primera edición se hizo en 1675; reimprimióse el año siguiente en Venecia, y con tal entusiasmo fué acogida que en seis años llegaron a veinte las ediciones en diversas lenguas. Hoy son todas rarísimas: yo la he visto en latín, en francés y en italiano, pero jamás en castellano, y es lástima porque debe de ser un modelo de tersura y pureza de lengua. Molinos no estaba contagiado en nada por el mal gusto del siglo XVII, y es un escritor de primer orden, sobrio, nervioso y concentrado, cualidades que brillan aun a través de las versiones. Con todo eso, la *Guía Espiritual* es uno de los libros menos conocidos, y menos leídos del mundo, aunque de los más citados» (1).

A esto pone el autor la siguiente apostilla: «Depuis ces doléances du célèbre historien de la littérature espagnole, il est passé en axiome que la *Guia espiritual* est introuvable. M. Giovanni Amendola, dans une édition italienne de la *Guida* publiée en 1908, répète, après tant d'autres, que le texte espagnol est «absolument perdu», par la faute des jésuites qui, après avoir fait condamner l'auteur, ont poursuivi l'ouvrage de leur haine exterminatrice. Cette même année 1908, le P. Hilgers en décrivait pourtant un exemplaire (*Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 1908, p. 583-599) vu par lui à la Bibliothèque vaticane. Ignorant les études du P. Hilgers, j'entrepris moi-même des recherches en 1910 et je découvris à la Bibliothèque vaticane d'autres exemplaires de l'édition espagnole de Rome (1675); un exemplaire de l'édition de Saragosse (1677); et enfin, à la Bibliothèque Corsini, un exemplaire de l'édition de Madrid (1676). Je publiai dans les *Re-*

(1) *Historia de los Heterodoxos españoles*, tom. II, lib. V, cap. I.

cherches de Science religieuse (juillet 1911) le résultat de mes travaux sur les diverses éditions de la *Guide*.»

Al principio estuvo Molinos en tan gran predicamento, que muchos sacerdotes fueron a Roma a aprender de él su método, «y casi todas las monjas —dice Menéndez y Pelayo—, excepto las que tenían confessores jesuítas, se dieron a la oración de *quietud*, tal como se explica en la *Guía*. El Cardenal D'Estrées, para mayor crédito de la doctrina, hizo trasladar en italiano un libro de Francisco Malaval: «Pratique facile pour éléver l'ame à la contemplation, en forme de dialogue»; obra que muchas veces había sido impresa en Francia... Petrucci publicó al mismo tiempo muchos tratados y cartas en apoyo de Molinos. Los protestantes recibieron con palmas al Quietismo. Gilberto Murnet comparaba la obra de Molinos con la de Descartes, considerando al uno como restaurador de la Filosofía, y al otro como purificador del Cristianismo».

Pero «L'acuto occhio —dice Cantú—, dei Gesuiti di Roma scorsa il pericolo di tali dottrina» (1). Y en efecto, examinada con más detención y serenidad la obra, se hallaron en ella muchos errores, y «Jesuítas y Dominicos se conjuraron contra los quietistas. El Padre Couplet, en el prólogo de su traducción de Confucio, no dudó en asimilarlos con los budhistas de la China». Sobre todo el P. Segneri, insigne predicador y místico, publicó contra Molinos su «Accordo dell'azione e del riposo nell' orazione» (2), de mostrando que para el común de las gentes es más seguro atenerse a la meditación y a los usos de la Iglesia que a los sublimes y peligrosos estados de quietud, y que Molinos olvidaba demasiado la humanidad de Cristo, y la parte dogmática de la Religión.

El Santo Oficio decretó en mayo de 1685 la prisión de Molinos, y más tarde de otros, que pasaron de doscientos. Al fin Molinos se sometió al *Santo Oficio*, reconociendo por suyas las proposiciones de la *Guía*, dispuesto a abjurar de todas ellas, como, en efecto, abjuró. «La ceremonia, que fué muy ruidosa, tuvo lugar en *Santa María sopra Minerva*, famosa iglesia de Padres Dominicos. El 2 de septiembre de 1681, a las cuatro de la noche, Molinos fué trasladado al convento en una carroza, con el Padre Comisario

(1) Cesare Cantú, *Storia Universale*, 1889, t. 9, p. 119.

(2) Así pone el título Menéndez y Pelayo en el lugar citado. De la misma manera lo pone también el Diccionario enciclopédico de Espasa: «Molinos», y de igual modo lo trae el Cardenal G. Hergenröther en la *Storia Universale della Chiesa*, vol. VII, pág. 117: Firenze, 1911 (nota); pero no en italiano sino en latín: «Concordantia laboris cum quiete». En cambio se halla algo distinto en «Opere del Padre Paolo Segneri, della Compagnia di Gesù, t. II, parte II, Milano, 1837, pág. 649: «Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione espressa in una risposta ad un religioso».

y los alcaides del Santo Oficio, y rodeado de Alguaciles. Apareció en el púlpito de la iglesia con ostentación y sin muestras de arrepentimiento. Llenóse el templo de gente, y mucha hubo de quedarse en la calle. Mientras se leía la relación del proceso, gritaron algunos: ¡Al fuego!, pero los Cardenales allí presentes impusieron silencio. Molinos permaneció inmutable, sin señal alguna de temor ni de confusión. La sentencia le declaraba hereje dogmático, y le condenaba a cárcel perpetua y a cumplir otras pequeñas penitencias. Con él abjuraron otros. No vuelve a hablarse más de Molinos hasta su muerte, acaecida en 28 de diciembre de 1696. En 5 de octubre de 1687, con ocasión del Jubileo, se concedió el indulto (como en Roma decían) a los quietistas que compareciesen a abjurar en el término de tres meses, y se mandó disolver las congregaciones de esta secta que en diversas partes de Italia se habían formado.

El autor plantea esta cuestión: ¿Cnúado comenzó Molinos a ser quietista? Aunque había estrechas relaciones entre alumbrados y quietistas, parece ser que en Valencia o no los había, o no habían llamado la atención, pues no consta que el celoso obispo, beato Juan de Ribera, tomara cartas en el asunto, ni escribiera nada contra ellos. Las conjeturas del autor, de si Molinos pudo infisionarse allí, en algunos conventículos de sacerdotes organizados, al parecer, ocultamente o sin consentimiento del señor obispo, no tienen suficiente valor para acusarle todavía de quietista.

Contra algunos que pretenden que se inició en el quietismo durante su viaje, y, principalmente, al pasar por Marsella, por sus entrevistas con Francisco Malaval, protesta el autor diciendo «aucun document ne témoigne cette rencontre; il y a plutôt lieu de croire que Molinos alla, par mer, d'Espagne en Italie».

Por lo mismo, también nosotros nos permitiremos añadir, que no cuadra bien en esta cuestión de Molinos el título de la obra *Le Quiétisme espagnol*, ya porque lo más probable es que Molinos se infisionó del quietismo al entrar en Italia, donde respiró un ambiente saturado de esta secta, y, principalmente, en la «Escuela de Cristo», ya porque toda la acción se desarrolló en Roma y la mayor parte de los personajes que en ella intervienen son italianos; por lo que hubiera estado mejor *Le Quietisme italien*; y aun si se quiere, mejor que el título puesto, hubiera estado *Le Quietisme français*, porque actuaron y figuraron principalmente en esta cuestión los nombres de Luis XIV, del Cardenal D'Estrées, de Malaval, Fenelon, Bossuet, Madame Guyon y de La Combe y otros.

Dice muy bien a este propósito el gran polígrafo español ya citado:

»La impiedad moderna, en su diabólico fin de confundir la luz con las tinieblas, y llamar bueno a lo malo y a lo bueno malo, ha dicho, por boca de sus doctores sin luz, que el Quietismo y las sectas alumbradas nacieron del misticismo español y son su fruto legítimo. Mil veces he leído y oido decir

que Molinos desciende de Santa Teresa, que la mística española es panteísta, y otros mil absurdos de la misma laya.

«Pero quien con atención siga la historia de las herejías, verá, como al principio de este capítulo queda explicado, que la genealogía de Molinos se remonta mucho más, y no para hasta Sakya-Muni y los budhistas indios, y que desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los Gnósticos, hasta los Begardos y los Fratricellos y los místicos alemanes del siglo XIV. Y sabrá también que las gotas de sangre española que el Quietismo tiene, son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofai (*el filósofo autodidacto*), ya de los alumbrados del siglo XVI. Y ni estos alumbrados, ni menos los *fratricellos* y los *begardos*, aunque unos y otros hayan sonado más o menos ruidosamente en nuestra historia, son planta indígena, pues en Provenza, en Italia y en Francia los hubo antes, y de más importancia y en mayor número. Ni había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los *alumbrados*. Ni Molinos dogmatizó en España, ni tuvo aquí discípulos hasta el siglo XVIII, ni hizo aquí ruido su herejía, ni leyó nadie su libro, que es y ha sido siempre *rara avis* en nuestras bibliotecas. Y si por haber dado cuna al heresiárca aragonés se nos califica de nación embrutecida, ignorante, fanática y sensual, ¿qué diremos de la Francia de Luis XIV, donde el rey y Madame de Maintenon, y Bossuet y Fenelón, y la corte y los literatos, y cuanto había de culto y elegante en aquella sociedad, se apasionó en pro o en contra de esa doctrina española que aquí mirábamos con indiferencia? ¿Qué de Italia, donde hasta un Cardenal fué discípulo de Molinos, y tuvo la secta iglesias y congregaciones? ¿Qué de los protestantes ingleses y alemanes, que pusieron la *Guía Espiritual* sobre sus cabezas? ¿Qué de Leibnitz, que no se desdeñó de intervenir en la cuestión del amor puro? ¿Qué de los *pesimistas*, que reproducen hoy, con otro sentido, la doctrina del *Nirwana* y de los innumerables sofistas que, desde Fichte acá, preconizan la moral *desinteresada*?...»

«Y por qué ha de recaer exclusivamente en nosotros la afrenta de Molinos, cuando Italia, donde él escribió y dogmatizó, estaba llena de *quietistas*, denunciados en 1655 por el Obispo de Brescia, en 1671 por el inquisidor de Montferrato, siendo así que la *Guía Espiritual* no apareció hasta 1675? ¿No podría decirse que Molinos, lejos de ser maestro y contagiador, fué discípulo de Giacoppo de Filippo y de Antonio Girardi, y que si llegó a dar su nombre a la secta fué sólo porque tenía más talento y mas gracia de estilo, y quizás más franqueza que ellos?»

Bajo el aspecto doctrinal Molinos comienza por definir la mística «ciencia de sentimiento» que se adquiere por «infusión del espíritu divino», no por la lectura de los libros ni por sabiduría humana. Divide la mística en *acquisita* o activa, e *infusa* o pasiva, teniendo por objeto la *Guía* destruir la rebelión de nuestra voluntad y conducirla a la paz y recogimiento

interior. Hay dos especies de devoción: la esencial y verdadera y la accidental y sensible, y dice que se debe huír de ésta, y aun despreciarla, si se quiere adelantar en la vida interior: esto en el libro primero. En el segundo de la *Güia espiritual* da consejos acerca de la elección de un director espiritual que allane los caminos de la gracia, advirtiendo que no es preciso entregarse a penitencias austeras e indiscretas que pueden fomentar el amor propio e inspirar acritud hacia el prójimo. Lo característico del libro, y lo más peligroso, está en el libro tercero, es, a saber, la proclamación del *nihilismo estático*. «Esta aniquilación ha de alcanzar a toda la substancia del alma, pensando como si no se pensase, sintiendo como si no se sintiera, etcétera, hasta renacer como el fénix de sus cenizas, transformada, espiritualizada y deificada». Por eso la *nada* es, según él, el camino más breve para llegar a Dios: «abismaos en la *nada*, y Dios será vuestro *todo*». Como se ve, esta doctrina tiene gran parentesco con el *nirvana* búdico, o sea con la filosofía de la aniquilación de la propia personalidad, yendo más allá aún que la doctrina *pesimista e inconsciente* de Hartmann y de Schopenhauer, pues lo que en éstos es una teoría grosera y material es en Molinos idealista y espiritual, pero en ambos la aniquilación de la conciencia individual y a absorción de la personalidad en el panteísmo universal.

El mérito bibliográfico de la obra consiste en ser una gran contribución a la historia del molinismo por la lectura de muchos libros y documentos desconocidos, y por la competencia del autor en la búsqueda de datos encerrados en los archivos. Descuellan en la obra: la abundancia de documentos hallados en España e Italia, muchos de ellos hasta ahora desconocidos aun de Reusch y de Menéndez y Pelayo; el análisis concreto y la minuciosa anatomía que hace de los hechos, la imparcialidad de historiador, la sagacidad de crítico y la fluidez de la pluma que corre con facilidad a través de los variados y encontrados episodios que comunican no poca amenidad e interés a sus páginas; pero es de notar que el esclarecido autor no parece haber leído acerca de las «Escuelas de Cristo» en España la *Vida de Juan Palafox*, por Antonio González Rosende, Madrid, 1666 y 1671, ni la de Matías Aguirre «Consuelo de pobres y remedio de ricos», Huesca, 1664, ni las cuatro cartas del marqués de Aytona escritas a «la Escuela de Cristo» de Barcelona. No hacemos mención de algunos ligeros defectos de impresión, como se pueden ver en las páginas 170, 187, 207, 220 y otras, que no impiden al mérito literario e histórico-crítico de la obra.

E. UGARTE DE ERCILLA.

