

1

Peninsulares



## Miguel de Molinos: del Quietismo como magisterio

---

*Desprenderse vuelve al hombre capaz de Dios.*

*Pero desprenderse de Dios mismo, es un  
desprenderse que pocos hombres alcanzan*

Ángelus Silesius

La *grafofagia* no es un hecho frecuente en la historia de la literatura. Sólo en el atormentado Siglo de Oro español fue posible detectar dicho caso. Le corresponde al propio san Juan de la Cruz engullir su famoso *Tratado de las propiedades del pájaro solitario* en su casita en la Encarnación cuando los *calzados* le pisaban los talones. Acto seguido, y en su acoso, ordena a sus monjas quemar el resto de escritos que conservaran de él.

Otra forma de *grafofagia* –más simbólica pero no menos cruel– es la que experimenta cien años más tarde el sacerdote español Miguel de Molinos. El día 2 de septiembre de 1687 es condenado en Roma por el Santo Tribunal de la Inquisición. A cambio de conservar la vida debe abjurar públicamente de todas sus ideas y pasar el resto de sus días en prisión.

Ante veintitrés cardenales del Sacro Colegio, según cuenta José de Entrambasaguas, con las manos atadas, el renombrado místico sostiene un cirio encendido. Dos guardias a ambos lados lo vigilan. Frente a él la nobleza romana, embajadores, príncipes y clero. Más atrás el pueblo en número elevado y

creciente. Cuatro dominicos leen durante dos horas la sentencia finalmente y de rodillas la retractación: “el texto devorado” (Sarduy, 1999: 19-21). Vestido con saco amarillo y una luz roja en el pecho, se le otorga la absolución. Así inicia el trayecto de regreso que le devuelve a la cárcel donde habrá de pasar aún nueve años, hasta el 21 de diciembre de 1696, fecha en la que muere.

¿Quién es este personaje que impasible “en la adversidad –como él mismo había predicado–, en la desolación del espíritu y en la falta de lo necesario se está firme e inmóvil”? (Molinos, 1974: 27). Sin duda, el mismo que había afirmado su dicha en la fatalidad del alma: “¡Qué grande honra el ser despreciado! ¡Qué consuelo el estar afligido! ¡Qué sublime potencia el estar reputado por necio!” (130).

Irónicamente, y contra todo lo que pudiéramos ahora creer, aquel extraño personaje había sido la primera celebridad en Roma, dueño y señor de la capital del catolicismo, teólogo reputado y venerado orador. Miguel de Molinos había nacido en Muniesa (provincia de Teruel) en el año 1628. Se traslada a Valencia en 1646, donde estudia teología, lenguas antiguas, historia y filosofía, hasta ordenarse como sacerdote en 1652. Este clérigo hasta entonces desconocido es designado en 1663 procurador de los tres estados de Valencia y enviado a Roma para promover la beatificación de Francisco Jerónimo Simón de Rojas.

La llegada de Molinos a Roma marca una inflexión profunda en su vida. Ya quietista en germen, habría recibido las prácticas de aquellos “iluminados” españoles que proliferaron a lo largo del siglo XVI y que dieron lugar a varios procesos inquisitoriales. Las teorías de estos iluminados modelaron su pensamiento: el dejamiento extremo en las manos de Dios; la renuncia a todo apetito, incluyendo el de los carismas; la

idea que todo es Dios y por Dios; la santa indiferencia del espiritualmente perfecto. Molinos es un heredero del quietismo teresiano y sanjuanista, legado espiritual preludiado por los sufíes, sadilíes y alumbrados hispanoafricanos.

En Italia encuentra que las ideas quietistas se habían difundido y la oración de quietud era ya familiar para la mayoría de órdenes. Sus conferencias lo convierten inmediatamente en la figura más escuchada y venerada de todos los medios, incluidos los más cercanos al papa Inocencio XI. Fruto de este trabajo son sus dos obras principales: la *Guía espiritual* (1675) y el *Breve tratado de la comunión cotidiana* (1676). Entonces, ¿qué debió suceder para que se produjera una caída como la que se produjo?

En realidad, el fondo del conflicto empieza por la polémica en torno a la mística que sacude la vida espiritual a lo largo del siglo XVII y que repercute muy particularmente en el interior de la Compañía de Jesús a partir de la censura impuesta a la mística en 1575 por el general Everardo Mercuriano (Valente, 2000: 85).

El conocimiento “íntimo de lo divino” (Molinos, 1974: 46) a partir de la experiencia mística se convierte, desde entonces, en objeto de fuertes controversias. La *Guía espiritual* de Miguel de Molinos, escrita no para iniciados sino para el creyente en general, encerraba un peligro del que carecían los escritos místicos anteriores: “He procurado –escribía– que el estilo de este libro sea devoto, sin ostentación de elocuencias ni sutilezas teológicas; sólo he atendido a enseñar la verdad desnuda con humildad, sencillez y claridad” (Molinos, 1974: 63).

La cultura mística, hasta ese momento dada al secreto, reacciona contra toda esta información por primera vez develada. La Compañía de Jesús proclama su desacuerdo con la

doctrina molinosista. La sigue todo el clero y, en muy poco tiempo, diversos teólogos se oponen a Molinos y rebaten sus teorías: Gotardo Bell'huomo, Paolo Segneri y el cardenal César d'Estrées.

Marcelino Menéndez y Pelayo cuenta cómo el padre Couplet en el prólogo de su traducción de Confucio:

[...], no dudó en asimilar –a los quietistas o dejados– con los budistas de la china... y algunos dieron en sospechar que Molinos fuera un alumbrado o tal vez algún enemigo oculto de la religión, descendiente de moros o judíos. Comenzó a susurrarse –continúa Menéndez y Pelayo– que los quietistas formaban una secta pitagórica, con iniciaciones esotéricas y secretos conciliábulos, en que se enseñaban errores de moral peligrosísimos (1978: 186).

Toda la información de la *Guía espiritual* se silenciará para siempre en los confesionarios. El proceso contra Miguel Molinos es contra toda la doctrina quietista, y puede resumirse a partir de la bula *Caelestis Pastor* (del 20 de noviembre de 1688), donde Inocencio XI condena sesenta y ocho proposiciones, tanto de Molinos como de sus discípulos de la secta quietista.

Se acusa al quietismo, entre otras cosas, de las siguientes herejías: considerar las tentaciones no como peligros sino como instrumentos de purificación; juzgar como única vía mística posible la vía interna; prescindir de imágenes o figuras en la oración; pensar que el amor suple toda la doctrina como método en la vida ordinaria; plantear que el hombre rudo e ignorante tiene más disposición para ser contemplativo que el teólogo.

Las conclusiones condenatorias de entonces, hoy infundadas según los más recientes comentaristas católicos, plantean

—no obstante— una cuestión importante: la de la movilidad del concepto de herejía. Considerar qué cosa es ortodoxia y qué heterodoxia. Miguel de Molinos, heterodoxo en su tiempo, seguiría siéndolo hoy probablemente. Su heterodoxia radica en haber sabido conectar múltiples corrientes de pensamientos: sadilíes y alumbrados, místicos del cristianismo, sufíes, conjugados en el pensamiento molinosista a partir de una actitud esencialmente integradora.

## Defensa de la contemplación

La mística molinosista viene a hablarnos en pleno siglo XVII no de la luz sino de la noche oscura, no de ángeles sino de tentaciones, no de éxtasis sino de tormento, no del todo sino de la nada. El pensamiento molinosista es rescatado de las llamas y se une al de los *mystici majores* peninsulares como san Juan de la Cruz y santa Teresa. Pensamiento místico basado en la consciencia/inconsciencia de la “nada” como medio para pacificar el alma. El quietismo de Molinos reza:

Por el camino de la nada haz de llegarte a perder en Dios, que es el último grado de la perfección. Conociendo que eres nada y que vales nada, abrazarás con quietud las pasivas sequedades, tolerarás las terribles desolaciones, sufrirás los espirituales martirios e interiores tormentos. Por medio de esa nada haz de morir en ti mismo de muchas maneras. Y cuanto más fueras muriendo, tanto más te irás profundando en tu miseria y bajeza y tanto más te irá el Señor elevando, y a ti mismo uniendo (Molinos, 1974: 20).

Afectos sentidos e imágenes, todos deben quedar anulados en el vacío reinante en el alma. Ello implica para el molinosismo una consecuencia doble: respeto por cierta locura divina —“la

razón de la sin razón”– (Chevalier, 1986: 246) y respeto al corazón como desapego, aquietamiento y anonadamiento: “Estate quieta y resignada, niega tu juicio y tu deseo, abísmate en tu insuficiencia y en tu nada, que ahí solo está Dios, la verdadera luz” (Molinos, 1974: 147).

El quietismo de Molinos es la radicalización del pensamiento sanjuanista. Pretende por medio del desprendimiento y el vaciado espiritual, franquear todos los límites: “Realizar lo imposible” (Chevalier, 1986: 237). Fenómeno conocido como *hipertelia*, superación de las medidas naturales. Sus escalas, al modo sufí, serían cuatro:

1. *La duda*, que es el límite entre la ignorancia y la ciencia
2. *La perplejidad*, que es el límite entre la ciencia y la gnosis
3. *La detención*, que es el límite entre la gnosis y la contemplación
4. *El aniquilamiento*, que es el límite entre la contemplación y el éxtasis (Chevalier, 1986: 236).

No se puede resumir en más breves trazos el largo itinerario místico que estos cuatro procesos encierran, y que encaja perfectamente con el pensamiento molinista. El aniquilamiento del alma conlleva, para el aragonés, penetrar voluntariamente en el territorio inexpresable de la nada. Y la nada mística desemboca en el “Ser Absoluto” (Molinos, 1974: 21).

En esta extraña mística es indispensable aceptar el olvido, el desprecio por uno mismo, la reprobación ajena, la asunción de cierta forma aceptada, al fin, de la locura.

La *grafofagia*, que en Molinos equivale a “retractarse o abjurar” (Valente, 2008: 120), puede leerse como una alquimia somática. La deglución ritual para este místico conduce al

éxtasis, a la negación de lo corpóreo. Vista así, desde el quietismo, la *grafofagia* no conduce sino a la escatología y a la desaparición obscena del devorador. Devorar el verbo puro en Miguel de Molinos significa encarnar lo escrito, entrar en comunión con el texto: *autofagocitarse*.

## Miguel Asín Palacios: historia de un heterodoxo español

---

“Si toda la literatura española naufragara, y me fuera dado salvar tan sólo diez libros, uno de ellos sería de Miguel Asín” (Lida, citado en López-Baralt, 1985: 110). Con esta frase lapidaria Raimundo Lida quería, de algún modo, dimensionar la obra de este sacerdote peninsular. Contemporáneo de la generación noventayochista, Miguel Asín –príncipe de los arabistas– dedicó toda su vida a investigar las relaciones existentes entre la cultura hispanomusulmana y la cristiana medieval, llegando a sorprendentes conclusiones. Demostró, por ejemplo, la influencia que sobre toda la escolástica del siglo XIII –y en particular sobre Dante Alighieri y Ramón Llull– ejercieron la filosofía y teología árabes y al mismo tiempo el origen cristiano de la mística islámica.

Sus estudios comparativos del misticismo cristiano e islámico representan una de las aportaciones más significativas y audaces en el campo de la literatura española hasta nuestros días. En sus deslumbrantes investigaciones develó las huellas de Oriente en pilares de la lírica y filosofía clásicas tales como: san Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, santo Tomás de Aquino y el propio Pascal.

Miguel Asín Palacios (Zaragoza, 1871-1944) fue catedrático de árabe en la universidad de Madrid. Continuó el esfuerzo casi solitario de Marcelino Menéndez Pelayo con su *Historia de los heterodoxos españoles* (1978 [1880]). De hecho, Miguel Asín puede considerarse como uno de esos heterodoxos

xos. Muchas generaciones de investigadores –tanto españoles como extranjeros– tuvieron la fortuna de estudiar con él en la primera mitad del siglo XX. Entre sus discípulos están: Jorge Guillén, Dámaso Alonso, Arnauld Steiger, Emilio García Gómez. En 1923 fundó la mítica revista orientalista *al-Andalus*.

Las relaciones de San Juan de la Cruz, Santa Teresa –o el mismo Dante en Italia– con poetas como Al-Hallâj, Ibn al-Farid, Shamsuddin Hafiz o Abū-l-Hasan al Nūrī, fueron probadas desde principios de siglo por este erudito español. Entre sus obras fundamentales tenemos: *El Islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabí de Murcia* (Madrid, 1931), *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid-Granada, 1935), *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz* (Madrid, 1941), *Sadilíes y alumbrados* (Madrid, 1944). Ya en 1919 Asín había publicado su célebre *Escatología musulmana en la Divina Comedia* (1984 [1919]), en la que propone el influjo de las leyendas musulmanas de ultratumba sobre la obra del genial florentino.

En sus investigaciones se vislumbra el camino sutil del sufismo, su genealogía del saber, sus agentes morales de la estética. Nos enseña esa inmensa cantera poética sufita que viene desde Yalal ud-din Rūmi, fundador de la Orden de los Derviches Giróvagos, hasta Ibn Arabí (Murcia, 1165-Damasco, 1240), doctor Máximus del sufismo español, también conocido como el bereber del al-Andalus.

Miguel Asín estudia y traduce los encendidos textos de la escuela sadilí hispanoafriicana que se inicia con Abu Maydan el sevillano en el siglo XII de nuestra era y que da figuras cimeras de la talla de Abu-Hasan al-Sadili, Abu-l-Abbas de Murcia e Ibn Ata Allah de Alejandría en los siglos XIII y XIV. Gracias a su cuidadas traducciones del árabe, reconocemos que los motivos místicos de nuestra lírica renacentista ya habían sido elaborados siglos atrás por otros poetas en Oriente.

De Ibn Allah de Alejandría es el método de oración mental o de quietud –dexamineto o alumbramiento–, que muchos siglos más tarde, y ya en la España inquisitorial, arrojaría sobre los reformadores carmelitas la sospecha del iluminismo. Los emblemas considerados exclusivamente teresianos o sanjuanistas fueron preludiados por los sufíes hispanoafricanos: los estados alternos en la anchura y la estrechura del alma, la metáfora del relámpago súbito para el rapto y el espejo del alma. El símbolo de los siete castillos concéntricos que santa Teresa haría famoso en el siglo XVI encuentra su contrapartida en el texto anónimo de los *Nawadir*. Las fechas de los textos místicos musulmanes preteresianos y presanjuanistas se pueden retrotraer al siglo IX.

Los *Nawadir* –ya presentes en las *Maqamat* de Nuri– es una curiosa compilación de relatos y pensamientos religiosos debida a Ahmad al-Qalyubi:

Puso Dios para todo hijo de Adán siete castillos, dentro de los cuales está él y fuera de los cuales está Satanás ladrando como el perro. Cuando el hombre deja que se abra brecha en uno de ellos, entra por él Satanás. Conviene, por tanto, que los vigile y guarde con todo cuidado, particularmente el primer castillo, pues mientras permanezca incólume, no hay nada que temer. El primero de los castillos, que es de cándida perla, es la mortificación del alma sensitiva. Dentro de él hay un castillo de esmeralda, que es la pureza y sinceridad de intención. Dentro de él hay un castillo brillante de loza, que es el cumplimiento de los mandamientos de Dios positivos y negativos. Dentro de él hay un castillo de piedra, que es la gratitud. Dentro de él hay un castillo de hierro, que es el dejamiento dentro de las manos de Dios. Dentro de él hay un castillo de oro, que es la contemplación de Dios (Asín Palacios, 1946: 268-269).

Miguel Asín establece un paralelo entre los santones iluministas, ávidos de ostentar sus revelaciones, y los espirituales austeros que renunciaban incluso a los carismas místicos. Dibuja tácitamente dos corrientes simultáneas: la ortodoxia (en especial, la de la escuela carmelita) y la heterodoxa, en la que sobresalen los alumbrados, aunque no niega una espiritualidad fluctuante: erasmismo, averroísmo, franciscanismo e iluminismo.

Todas estas pistas pioneras han hecho que sea obligado tomar en cuenta a la *literatura sufi* para quien pretenda hacer un estudio de exégesis y hermenéutica de los textos de san Juan y de su compañera de Reforma, santa Teresa. La génesis de algunos de los símiles más misteriosos del misticismo peninsular, “los siete castillos concéntricos” y “la noche oscura del alma”, ahora nos puede parecer más bien una adaptación genial de unos motivos místicos clásicos de la literatura espiritual musulmana. La “islamización” literaria de estos *mystici majores* españoles no debe sorprendernos demasiado pues su obra parece injertarse en una tradición europea en la que descubrimos que la aclimatación de motivos o símiles de la espiritualidad oriental es consciente y progresiva.

Conocedor a fondo del sufismo, Asín, notará cómo san Juan de la Cruz comenta sus misteriosos poemas intentando decir algo de lo inefable. La larga tradición de poesía extática y arrobada de místicos sufíes como Ibn Arabi e Ibn al-Farid ya tenía esta práctica de dilucidar sus propios poemas, a menudo ininteligibles, con una prosa que en nada aclara el lenguaje extático de sus casidas. El santo reformador parecería entroncar con una manera de concebir el lenguaje poético y con una tradición de poesía mística de desvarío voluntario.

En el caso de “la noche oscura del alma”, Asín descubrió que los textos visionarios de Ibn Abbad de Ronda ya contenían el

símil. La inmortal figura no la inauguraron los tardíos sadilíes hispanoaffricanos, sino que se remonta a la prosa extática de Yalal ad-Din Muhammad Rûmi, Sams al Din Muhammad Lahiyi, Daulah Semnani o Muhammad Ibn ‘Abdi’l-Jabbár al-Niffarí. Niffarí, por ejemplo, ya nos habla de la morada de su noche oscura personal como el final del camino místico, el éxtasis último, nada menos que desde el siglo X, es decir, seis siglos antes del reformador. “La noche oscura” es un lugar común en la literatura mística musulmana. Prácticamente todos los símiles que documenta Asín en el sufismo magrebí habían sido preludiados por los contemplativos musulmanes árabes e incluso persas.

La “llama de amor viva” ya existía en pleno siglo IX. Para Nurí de Bagdad son las lámparas de fuego que iluminan el alma extática. El fuego entra en el alma y su llama se une a la del corazón incendiado del místico. Observó que tanto los carmelitas como los sadilíes utilizan “la embriaguez” y “la llama” como figuras de su pérdida de conciencia y abandono.

El muestrario de símbolos islámicos-cristianos recopilados por Miguel Asín es enorme: el pozo del alma extática, cuyas aguas se metamorfosean en fuego encendido; la fuente que refleja los ojos alegóricos del Amado que matarían al contemplativo si los mirase directamente; el pájaro solitario que no tiene determinado color; el alma como jardín místico; incluso las azucenas del abandono, con las que san Juan cierra admirablemente su “Noche oscura”, no son otra cosa para los sufíes que la flor del dejamiento.

San Juan de la Cruz es privilegiado por Asín Palacios como el principal heredero espiritual –según él– de muchas actitudes que ya habían trabajado los sufíes hispanoaffricanos. Rasgos de este quietismo sadilí son puntualizados por el maestro:

1. El dejamiento extremo en las manos de Dios
  2. La renuncia a todo apetito
  3. La idea de que todo es Dios y por Dios
  4. La noción de perfectibilidad del dejado
  5. La santa indiferencia del espiritualmente perfecto
  6. El símil del polvo (hombre) en la luz (Dios)
- (Asín Palacios, 1990: 297).

Rechaza de plano la posibilidad de huellas judaicas en la espiritualidad española renacentista en el prólogo de *Sadiltes y alumbrados* (Asín Palacios, 1990). Argumenta que los textos rabínicos medievales son escasos y, para colmo, a menudo derivativos de los tratados místicos musulmanes. Cree que en la transmisión de la cultura mística musulmana a los espirituales de la España renacentista, los judíos y los conversos de judíos fueron, en alguna medida, los mediadores de una parte significativa del legado cultural islámico. En efecto, muchos símbolos y elementos constitutivos del misticismo oriental parecen haber sido adoptados por la cábala española: el *Zohar*; atribuido a Mosé de León, es ejemplo cimero de ello.

Todas las investigaciones del insigne filólogo y pedagogo Asín Palacios tendieron hacia esta triple búsqueda: exhumar las doctrinas filosófico-teológicas y poéticas de los pensadores hispanomusulmanes; explicar por dichas doctrinas el primer renacimiento operado en la escolástica del siglo XIII; y demostrar, por último, los orígenes cristianos de la mística musulmana.

Miguel Asín Palacios cumple con su objetivo primero: dejar abierta una gran brecha en la cultura española. Después de leerlo hay que mirar con otros ojos nuestra tradición literaria. La *occidentalidad* de España –sabemos hoy– es discutible debido a sus marcados ingredientes semíticos. Para acercarnos a sus orígenes medievales tendremos que recurrir

tanto a un hispanista como a un arabista y un hebraísta. Cuando el historiador Américo Castro vislumbra considerar la *orientalidad* como parte actuante y coherente de la incipiente hispanidad en su *España en su historia. Cristianos, moros, judíos* (1948), inaugura una de las polémicas más célebres de la erudición hispánica.

## Los derviches giróvagos

---

El movimiento perenne de los astros, los electrones y de todo el universo le parece al derviche dominado por un polo, centro energético que afirma la cohesión de cada ser y establece la coherencia del todo. La danza es la ciencia del equilibrio que es capaz de medir la energía espiritual del cosmos. No hay nada que no gire en el espacio. La creación de la materia es una danza cósmica constante. Lo que mueve al místico danzante es Dios, ritmo último del universo: “Dios se conoce a través de mí, y yo lo conozco en la medida en que me convierto en Él, en este baile sideral. Dios se piensa en mí, si soy Dios pensándome” (Rûmi, 1997: 53).

Claude Huart define al sufismo como el “panteísmo oriental” (1998: 23). Sin embargo, la poesía y la danza sufitas no toman simplemente la forma de especulación panteísta, sino que el panteísmo se apropia de la fe y la pasión transmuta el pensamiento especulativo en místico. Para el derviche pensamiento metafísico, experiencia mística y expresión poética son inseparables.

Yalal ud-din Rûmi (Afganistán 1207-Turquía 1273), el célebre sufí de Konya, mejor conocido por el nombre de Mawlana (el bizantino) descubre a los treinta y siete años, tras perder a su gran amor Sams Tabrizi, que “de la mezquita se podía pasar a la taberna, de la religión al rito, del saber a la embriaguez danzante” (Goytisolo, 1990: 79). Supo que “el vino sustituye a la tisana” (78). Sus ideas más audaces expresan el vehemente deseo de Dios. Toda la naturaleza es

espejo de Dios, pero se necesita la mirada para descubrir en Él su imagen. Más allá de la imagen y de las palabras, más allá de los conceptos racionales, está la mirada interior, una mirada enamorada que se descubre en el fondo de sí misma. Esta mirada no se fijará más que en Él, apartando de su vista todo lo que no es Él; así todo no es sino transparencia teofánica: “Él por mí, viéndose a Sí mismo y yo por Él convirtiéndome en su mirada” (Rûmi, 1997: 17).

Rûmi dirige la *madraza* (escuela de danza) que él mismo fundó. Vestido de luto, no hallará otro consuelo sino en la *sama* (baile celestial), rodeado de derviches y músicos. El canto y la danza lo predisponen al éxtasis. Un discípulo le sugiere, entonces, que escriba su enseñanza. Su obra se convertirá en el *Masnavi*, exuberante poema de veinticinco mil dísticos que Henry Corbin califica como una “inmensa rapsodia mística persa” escrita por el “más grande poeta místico del Islam” (2000: 46).

La separación misteriosa de su amado –dirá su hijo Sultán Walad– enajenó a Rûmi, por amor perdió cabeza y pies. Día y noche bailaba la *sama* y se volvió en la tierra igual a un astro que gira en el firmamento. En su *Diván*, compuesto por mil setecientos sesenta y cinco *ruibaiyats* (“odas a la embriaguez divina”), el poeta expresa así la operada consumación:

¿Por qué estás continuamente  
persiguiendo sombras?  
¿Qué quieres lavar en tus ojos  
con tu sangre?  
Eres Dios de los pies a la cabeza  
¿Qué buscas, ingenuo  
más allá de ti mismo?  
Yo soy Él y Él es yo, ioh, buscador!  
Puesto que soy Él, ¿qué buscaría?

Yo soy Él mismo y es de mí de quien hablo  
Yo soy de cierto mi propio acechador.  
(Rûmi, 1997: 82).

La identificación de Mawlana con Sams Tabrizi es tan total que el poeta termina firmando muchos de sus versos con el *nom de plume* de su amigo. En 1247, Rûmi sufre otra *anagnorisis*, el derviche perdido, escucha al cruzar un día por el zoco, en el barrio de los orfebres, el batido de los martillos forjando el metal. Cada martilleo rítmico sobre la lámina de oro, ahora repite, ominosamente, el nombre sagrado: Alá, Alá. Fuera de sí, comienza a girar en medio de la calle. Despojándose del manto, con los ojos cerrados en el “mar de Dios” (Rûmi, 1997: 42), apoya la cabeza en el hombro derecho. La danza de los planetas en torno al sol paulatinamente se confunde con el golpeteo del corazón en su pecho arrobado. El poeta Rûmi, tras haber vivido el vaciado de sus *Odas místicas*, gira y gira ahora sobre sí mismo, al compás del nombre de Alá en una danza embriagada: “Aligeraos bailad, oh sufíes, tejed con levedad vuestros círculos” (24). En la danza del derviche giróvago, Mawlana describe el movimiento giratorio del mundo y sus planetas: “nuestras músicas son el eco de los himnos de las esferas, que cantan en su revolución” (Rûmi, citado en Corbin, 2000: 51). Vida y tiempo rotan en una danza perpetua: comulgar con ellos es unirse a la *sama*. Estamos, en esencia –y siempre de acuerdo a la hermosa leyenda–, ante el baile giratorio que habría de institucionalizarse entre sus discípulos *meulevís* después de la muerte del fundador de la Orden en 1273. La Orden Meuleví habría de extenderse más allá de las fronteras de Anatolia a distintos puntos del imperio islámico.

El rito del iniciado comienza al despojarse del traje civil y revestir el hábito: blusa, chaleco y falda acampanada blancos, faja de color que los derviches se ayudan a ceñir entre sí, manto

de algodón en el que majestuosamente se envuelven, para tocarse al fin con un cilindro de piel de ocre. El color blanco de la túnica simboliza la mortaja o sudario; el manto negro con el que se cubren, la tumba; el gorro cilíndrico marrón, el cipo o columna fúnebre que en los cementerios otomanos remata el sepulcro. La danza celestial –*sama*– es para el derviche girador una ciencia que incluye una metafísica, una ética y una hermenéutica.

La sesión se inaugura con el recitado de una plegaria: azoras de El Corán, poemas del *Diván* de Mawlana y una oración especial por el profeta. Acompañados por el sonido de la flauta, los derviches giran tres vueltas en sentido inverso a las manecillas del reloj. Estas evoluciones simbolizan las estaciones del camino que llevan al alma inmadura a la beatitud, al conocimiento y, por último, a la *aniquilación*.

Flautistas, músicos y cantores intervienen de nuevo, los derviches se desprenden súbitamente de sus mantos, guardando tan sólo el hábito blanco y los gorros alargados cilíndricos. Uno tras otro, con las manos cruzadas sobre los hombros, saludan al maestro que preside la ceremonia, parecen liberarse de sus invisibles cadenas: reciben su instrucción silente. Acto seguido, extienden los brazos con la palma derecha hacia arriba (hacia los cielos, dispuesta a recibir los dones divinos) y la izquierda hacia abajo (vuelta hacia el polvo), inclinan levemente la cabeza sobre el hombro derecho, empieza la danza.

Espíritu y materia quedan metafóricamente unidos en el escorzo físico del danzante. Juan Goytisolo describe poéticamente el fenómeno:

El derviche se abandona a la ebriedad con ingravidez  
inefable, sus manos languidecen como pétalos mus-  
tios, sus ojos se tornan ciegos, la flotante cabeza

se inclina como anegada en la sutileza del aire. Copo, planeta o átomo, gira delicadamente sobre sí mismo, órbita silenciosa en torno a la ausencia solar (Goytisolo, 1990: 82).

El giróvago es como la mota de polvo que gira alrededor del sol, atraída por su inmensa fuerza gravitacional, o como la polilla, que revolotea en torno a la vela hasta consumirse en el fuego de la llama. Y es que la *sama* de estos “embriagados de Dios” (80) es una danza que no sólo expresa el júbilo del encuentro con el amor indecible, sino que representa también la “aniquilación del ego (Chevalier, 1986: 246) que hace posible un encuentro trascendido. Sus túnicas forman los anillos saturnales. Del blanco torbellino de los pliegues deviene la levitación. Las órbitas planetarias pasan del equinoccio al solsticio. El viaje místico del Derviche irá, según los sufíes, del oriente del ser al occidente del no ser.

CODA. Se cuenta que un día Rûmi confesó a sus discípulos: “La música no es otra cosa que el crujir de las puertas del cielo”. Un discípulo crítico argumentó: “Pero a mí no me gusta el sonido del crujir de las puertas”. A lo que Mawlana replicó: “Es que yo escucho las puertas cuando se abren, mientras que tú las escuchas cuando se cierran” (citado en Goytisolo, 1990: 81).

# Los herejes españoles

---

## Conjura del silencio

¿Qué curso han seguido las aguas de la heterodoxia desde la época en que Marcelino Menéndez Pelayo publica, en 1882, a sus veinticuatro años, los tres volúmenes magistrales de la *Historia de los heterodoxos españoles*? El autor dibuja tácitamente el curso de las aguas de la historia del poder cristiano en España, al hablar de dos corrientes simultáneas de pensamiento: la *ortodoxa* (que no logra superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia) y la *heterodoxa*, en la que sobresalen los *alumbrados* y *quietistas*. El curso que han seguido las aguas extremas de la heterodoxia española es múltiple y contradictorio, “turbulencia dinámica” (Menéndez Pelayo, 1978: 62) que se mueve entre el averroísmo, sufismo, erasmismo, franciscanismo, iluminismo, ocultismo y hermetismo.

La *Historia de los heterodoxos* hace de la teología la ciencia universal y enciclopédica, porque sólo de ella pueden derivarse en España un derecho, una política y un arte. España crea su propio cristianismo equivalente a un poder teocrático aplicado contra los moros, judíos y gitanos. El *misticismo* fue la exaltación poética del pueblo español y el fanatismo fue la exaltación de la acción: *la reconquista*. Ortega es puntual en *La teología de Renán*: “Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre; es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios,

en una palabra, es la cultura. La historia es la embriogenia de Dios” (Ortega y Gasset, 1932: 74).

La *Historia de los heterodoxos* ha salido, irónicamente, de la pluma de un historiador escolástico, de un ortodoxo neto. Sin embargo, estos tres volúmenes atesoran una inmensa erudición, cada noticia nos adentra en las aguas del cisma y la herejía. Los personajes de Menéndez Pelayo parecen haber sido católicos primero, y haberse apartado luego de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, en todo o en parte, con protestas de sumisión o sin ellas para tomar otra religión o para no tomar ninguna.

Las ideologías rescatadas temerariamente por Menéndez Pelayo de las llamas inquisitoriales comprenden: las sectas ocultas e iluminadas; los cultos demoníacos o de brujería; la apostasía (judaizante, morisca, etc.), aunque en rigor, todo hereje es apóstata; la impiedad con los diversos nombres y matices de deísmo, panteísmo, naturalismo, ateísmo, entre otros. Este “orfebre de la hispanidad”, según Laín Entralgo (1963: 24), va hasta los orígenes de la herejía misma en España. Sus gérmenes están en el *gnosticismo* que viene de Egipto; en el *averrroísmo* de los judíos y los árabes; en la teoría de Miguel Servet y un *neoplatonismo* transformado; en las sectas *alumbradas* y *quietistas* que pasaron por Italia y Alemania antes de llegar a la península; en el *molinosismo* como herejía propia del carácter español y exageración o desquiciamiento de la doctrina mística.

Los cultos diabólicos y la brujería como expresión vulgar del maniqueísmo o residuo de la adoración pagana a las divinidades oscuras, viven y se mantienen ocultos en la península como en el resto de Europa. Menéndez Pelayo es capaz de retrotraer su tradición impía hasta los herejes de Amboto, las narraciones de Cristóbal de Villalón, autor de *El Crotalón*,

el *Auto de fe* de Logroño, los libros demonológicos de Benito Pereiro y Martín del Río, la *Reprobación de hechicerías* de Pedro Ciruelo, el *Discurso acerca de las brujas y cosas tocantes a la magia* de Pedro de Valencia y el *Coloquio de los perros* de Cervantes. Es cierto, asimismo, que el carácter de brujas y hechiceras aparece en los novelistas peninsulares como inseparable del de zurcidoras de voluntades o *celestinas*.

## Sobre la utilidad de las herejías

Aunque esta *Historia de los heterodoxos* pretendía desnudar y reprobador muchas de estas corrientes de disidencia religiosa, el mismo autor confesaba: “Creo que hasta podrá tachármese de cierto interés y afición, quizá excesiva, por algunos herejes, cuyas cualidades morales o literarias me han parecido dignas de loa” (Menéndez Pelayo, 1978: 30). En este punto radica su maestría, en su empeño insensato por sumar y mostrar todas las ideologías heterogéneas y contradictorias, a pesar de estar en un país de “teólogos armados” (Laín Entralgo, 1963: 26). Menéndez Pelayo sabía que su *Historia de los heterodoxos* debía escribirse escogiendo uno de los siguientes caminos:

1. En un sentido de indiferencia absoluta, sin apreciar el valor de las doctrinas
2. Con un criterio heterodoxo, protestante o racionalista
3. Con los parámetros dogmáticos de la ortodoxia católica

(Menéndez Pelayo, 1978: 17).

El autor concluye: “Mi historia será *parcial* (y perdóneseme lo inexacto de la frase, puesto que la verdad no es *parte* sino *todo*) en los principios; *imparcial*, esto es, veracísima, en cuan-

to a los hechos narrados” (Menéndez Pelayo, 1978: 13). Según Menéndez Pelayo, por tres conceptos sería recordada la historia de estos heterodoxos: primero, como recopilación de hechos curiosos y dados al olvido, hechos hartos más importantes en la historia que los combates y los tratados diplomáticos; segundo, como recuerdo incidental de glorias literarias y aun científicas, perdidas por nuestra incuria o negligencia; tercero, como recordatorio de que las aberraciones humanas encierran grandes y provechosas enseñanzas. Menéndez Pelayo sintetiza, a manera de tesis, el pensamiento capital de esta obra: “El genio español es eminentemente católico: la heterodoxia es entre nosotros accidente y ráfaga pasajera. Desengañémonos: nada más impopular en España que la herejía” (32).

Marcelino luchó y polemizó cuando sus años y su época estaban reprimidos para la discusión y la controversia. A lo largo de su vida, amigos acogieron su inteligencia, tolerancia y amplitud de miras. Pero el sectarismo y la miopía intelectuales llevaron al *okido obligado* de sus obras. La protesta del polígrafo sumido en los infolios consistía en poder enseñarlas. Perseguido y calumniado, muchos críticos regatearon sus méritos.

El 15 de julio de 1882, un mes después de haberse publicado el último tomo de la *Historia de los heterodoxos*, escribe el historiador al catedrático Gumersindo Laverde: “¿Crearás que a estas horas, ni en bien ni en mal, ha escrito nadie una letra sobre tal libro, ni siquiera para decir que se ha publicado? Los krausistas, periodistas, han recurrido a la estratagema del silencio. Los amigos se callan, quizá porque he dicho o procurado decir la verdad a todos” (Laverde, 1868: 33).

Sólo Ángel Ganivet, en su *Idearium español* (Granada, 1897) —preludio del noventayochismo— dimensiona la obra del eru-

dito santandereano: “Escrita está la *Historia de los heterodoxos españoles* por Menéndez Pelayo; un escritor de criterio tan amplio y generoso, que hubiera sido capaz de hacer estricta justicia hasta a los herejes más empedernidos si por acaso hubiera topado con algunos en sus investigaciones” (Ganivet, 1905: 35). *Los heterodoxos* serán señalados de ahí en adelante por su tolerante y elevada indulgencia y por su amor a las especulaciones encumbradas, a pesar del riesgo de extraviarse en su aventura metafísica por el espíritu. Este “prodigio de precocidad” (Laín Entralgo, 1963: 25) ya había empezado su aventura titánica a los veintidós años al escribir *La ciencia española*, y a los veintisiete al configurar la *Historia de las ideas estéticas es España*.

Tiempo después, en su madurez, Menéndez Pelayo escribe:

“Hoy reconozco en aquellas obras defectos, nacidos de mi corto saber y de la ligereza juvenil con que me arrojé a un empeño superior a mis fuerzas”. Retocaba ligeramente el estilo porque había rasgos que, pasados ya treinta años, le hacían sonreír. Y, con toda su ciencia y experiencia de “maestro de las letras españolas modernas”, como lo calificó Unamuno, añadía: “Para mí, el mejor estilo es el que menos lo parece, y cada día pienso escribir con más sencillez (Laín Entralgo, 1963: 46).

## De tribus *impostoribus*

En *Historia de heterodoxos* se demuestra que las fuentes de la historia son múltiples y variadas, que un orfebre de la hispanidad debe tener algo de helenista, de hebraísta y arabista, y está obligado a retrotraerse hasta los movimientos pre-

hispanicos no oficiales. Entre las herejías de la época visigoda —cuenta Menéndez Pelayo— descuella el *arrianismo*, con el cual (a pesar de no haber contagiado ni una parte mínima de la población española) tuvo que lidiar reñidas batallas el episcopado hispanolatino, defensor de la fe y de la civilización contra el elemento bárbaro. Otros peligros, según el historiador, cercaron a la población española: el *nestorianismo*, denunciado en el año 431 por los presbíteros Vital y Constancio; el *maniqueísmo* predicado en tierras de León y Extremadura por Pacencio; hasta la herejía de los *Acéfalos*, divulgada en Andalucía por un obispo sirio. En el tristísimo siglo VIII (primero de la *España reconquistadora*), se pasó también examen a la ortodoxia en ciertos espíritus inquietos, rezagos de mozárabes cordobeses, traducidos en apostasías como la de Bodo Eleázaro, briosamente impugnado por Álvaro Cordobés.

El panteísmo semítico-hispánico continuó en el siglo XIII infiltrándose en la escolástica, pero no ya con el carácter de *avicebronismo*, sino con el de *averroísmo* y *teoría del intelecto uno*. Así le combatieron y derrotaron Alberto Magno y santo Tomás de Aquino. En el siglo XVI, Pedro de Osma con el *Wicleff* o el *Juan de Huss español*, es el verdadero precursor de la pseudoreforma quien será la encargada de cerrar la Edad Media. En adelante, la heterodoxia se caracterizará por el libre examen, y el abandono del principio de autoridad (ortodoxia). La heterodoxia solucionará la supuesta oposición entre la verdad teológica y filosófica.

El hecho capital del siglo XVI, la llamada Reforma, alcanzó a España muy desde el principio. Le allanaron el camino, produciendo sorda agitación en los ánimos (preludio y amago de la tempestad), las reimpressiones y traducciones que en la península se hicieron de los mordaces escritos de Erasmo. El primero que resueltamente se lanzó a los caminos del libre

examen fue Juan de Valdés, la figura más noble y atractiva, el escritor más elegante entre los herejes españoles. Le siguió Miguel Servet, el pensador más profundo y original que salió de aquel torbellino, verdadera encarnación del espíritu de rebeldía y aventura que seguirían otros con más timidez y menos lógica.

Pero la figura cimera de la heterodoxia española está encarnada en Miguel de Molinos (1627-1696). De la vida de este famoso herejarca, antes de su viaje a Roma, quedan pocas noticias. Su *Guía espiritual* contiene todo el fundamento del *quietismo*: “Abismaos en la *nada* y Dios será vuestro *todo*. En no considerar nada, en no desear nada, en no querer nada, consiste la vida, el reposo y la alegría del alma” (Molinos, 1974: 147). Con esta especie de himno en loor de la *nada* cierra Molinos su controvertido y poético tratado. El *molinismo* habla con desdén de los sabios escolásticos y de los predicadores retóricos. Su extraña doctrina—de orígenes orientales—podría resumirse en las siguientes confesiones y abjuraciones de varios hierofantes de la secta:

1. Es acto de imperfección pedir a Dios nada, ni dar las gracias por cosa alguna
2. Entregado el libre albedrío a Dios no se deben temer ni resistir las tentaciones
3. Quien ama a Dios con la razón y el entendimiento no ama al verdadero Dios
4. Los pensamientos que ocurren en la oración, aunque sean impuros, o contra Dios y sus santos, si se sufren con indiferencia y resignación, no impiden la oración
5. Para el alma interior todos los días son fiestas, todos los lugares templos

6. El teólogo tiene menos disposición que el hombre rudo e ignorante para ser contemplativo (Valente, 2000: 122).

Las fuentes en la *Historia de heterodoxos* son numerosas y heterogéneas, pero pueden reducirse a las siguientes clases: las obras mismas de los heterodoxos, herejes o impíos, posteriores a la invención de la imprenta; las obras de sus impugnadores, los *Índices expurgatorios* del Santo Oficio; casi todas las obras y papeles relativos a la historia de la Inquisición desde el *Directorium* de Nicolás Eymerich en adelante; los tratados generales contra las herejías y acerca del estado de la Iglesia; y los tratados de demonología y hechicería.

En el epílogo de su obra Menéndez Pelayo pregunta: “¿Qué se deduce de esta historia?” (Menéndez Pelayo, 1978: 674). Tendríamos que responder con Ortega que:

Las épocas con Dios son épocas de técnica torpe y viceversa. Que la historia del cristianismo español en su iniciación y en sus formas más rigurosas, es religión extremista, y por eso no triunfó ni triunfará sino en la medida en que abandone el extremismo. Que Dios es perspectiva, jerarquía y multiplicidad. Que todos los pueblos han mirado hacia el interior de su ser, buscando allí lo que hierve, y que de este movimiento íntimo –intrahistoria– han hecho su Dios (Ortega y Gasset, 1994: 165).

# El compromiso autobiográfico de Juan Goytisolo

---

*Hablan en el poeta voces varias:  
Escuchamos su coro concertado,  
es tan sólo una voz entre las otras*

Luis Cernuda

## El rechazo de las máscaras

En una tradición autobiográfica tan pudorosa como la española, donde el género oscila entre la memoria trivial y la memoria desmemoriada, Juan Goytisolo –conocedor de las trampas de artificio del relato– aparece para enseñarnos el rigor de esta empresa manifiesta en la *metáfora bélica* (Goytisolo, 2008: 16) que el autobiógrafo emplea para referirse al último ajuste de cuentas: “partir en guerra contra sí mismo” (16). La dificultad está en el riesgo de moverse en un “campo de minas” (16), temor que va jaloneando el texto, sin llegar a desaparecer ni en el final del autorelato, cuando el autor confiesa: “reconstruir el pasado será siempre una forma segura de traicionarlo” (37).

La crítica autobiográfica se ha caracterizado –salvo honrosas excepciones– por el superficial descriptivismo, la lisonja fácil o el impropio desesperado. Por esta razón, cuando en 1985 aparece *Coto vedado*, el panorama de la autobiografía en la lengua castellana se conmovió por el riesgo y la belleza de su

escritura: “Nadie entre nosotros había llegado tan lejos” (Bassets, 1985: 15-16).

No diría que el texto escandalizó, salvo a los de siempre, pero los que lo acogieron no pudieron más que destacar la autenticidad y la hondura expresada en los dos libros. Conviene subrayar que en un país como España, donde como observó Vargas Llosa, “se es capaz de contar la vida a un desconocido y se es reticente a ponerla por escrito” (Vargas Llosa, 1985: 9-10). La publicación de *Coto vedado* y su continuación *En los reinos de Taifa* (1986), supone un hito sobresaliente. Su ejemplar introspección y el conocimiento de las reglas del género, dibujan un nuevo horizonte de expectativas en la autobiografía hispanoamericana.

El relato autobiográfico se inicia con la genealogía familiar y se detiene en 1964, cuando Juan Goytisolo se encuentra en el umbral de la génesis de su personalidad actual, en su particular y subversora “noche oscura” (Goytisolo, 2008: 30), embrión del que saldrá su novela *Reivindicación del conde don Julián*. No deja de ser paradójico que esa autobiografía sea considerada por el propio autor como un “libro anacrónico” (11) en el *continuum* de su obra. Los dos libros cumplen una función de eslabón literario entre la obra de la madurez, que se inicia con *Señas de identidad*, y el primer periodo creador, en el que la concepción objetivista reprimía y tachaba la manifestación personal.

Abrupto descubrimiento: ser sólo corteza, desconocer la ignota realidad del centro: sondear cautamente la entraña de la que brota a borbotones el magma de historia, materias abrasadas: cráter orgiástico de lava seminal, escurridiza: plétora, sed inexhausta, densidad esencial: mera indicación de lo oculto, de la ardiente pulsión abrigada en la cima: ahondar su cono-

cimiento, pulirlo, acendrarlo, establecer las leyes recónditas de una íntima personal vulcanología [...] (Goytisolo, 2008: 230).

En *Coto vedado* y *En los reinos de Taifa*, la explícita identidad del autor, narrador y protagonista determina *el pacto autobiográfico*. Goitysolo, a pesar de su adusta intimidad, es capaz de ponerse ferozmente en entredicho. En estos dos volúmenes de la indagación va del yo al yo mismo y, por consiguiente, al otro. Adopta así la forma clásica del viaje que, con palabras de Severo Sarduy, incluye el proceso de “desterritorializador” (Sarduy, 1975: 175) e impugnador de toda norma. La metáfora del viaje viene refrenada por los dos títulos de referencia espaciales. El primero *Coto vedado*, alude al territorio personal que el propio autor invade y libera, hasta su exilio parisino en 1956. En el segundo, *En los reinos de Taifa*, resuenan ecos de la historia del islam peninsular, la preposición situacional indica la llegada y asentamiento en el territorio de promisión (Tánger y Marrakech) en que han acampado aquellas gentes de la mala vida, los proscritos sociales, los apestados de moral patria.

## Las tecnologías del yo

En este aspecto cronológico, el asiento del autobiógrafo ha consistido en romper el forzoso determinismo historicista y la relación causa-efecto que impone la linealidad temporal del relato intercalando en dicho esquema *fragmentos*, donde irrumpen de manera anticipada hechos posteriores y reflexiones sobre las limitaciones del género autobiográfico, *metatextos* que advierten al lector de las dificultades de recuperar el pasado o poner en entredicho los “buenos propósitos iniciales” (Goytisolo, 1986: 42).

En la estructura del relato autobiográfico goytisoliano se articulan tres argumentos vitales que corresponden a otros tantos espacios de la subjetividad: el político-social, el literario y el afectivo-sexual. Estos espacios de innegable reciprocidad y de dependencia se superponen e implican, tejen un hilo constante en el autoconocimiento del autor:

Baño lustral, deslumbramiento epifánico: imbricación de imágenes fugaces, vorágine visual, beatitud expansiva: dislocación violenta de estratos, alberos desnudos y mundos, sutilizadora erosión de piedras ocreas, sujetas a lenta, milenaria tortura: ramblas sedientas, parvedad de adelfas, vegetación mezquina, ubicuidad solar, desolación, adustez, magnificencia, dolor corrosivo, plenitud diáfana, fulgurante anagnórisis de tu encuadre espacial (Goytisoló, 2008: 275).

En este largo viaje hasta la *atopía* –espacio sin espacio, liberador e independiente– que son *Coto vedado* y *En los reinos de Taifa*, la renuncia al origen familiar, la visión crítica de la casa solariega y sus habitantes cumplen una función iniciativa, similar a los *relatos de aprendizaje* en los cuales el héroe ha de romper con el medio para emprender su andadura personal. Esta ruptura familiar es también una ruptura política que se plasma en un rechazo constante a la burguesía franquista, rechazo que se agudiza cuando el autobiógrafo descubre el vínculo que la muerte materna tiene con la Guerra Civil y el bando fascista.

Es precisamente la separación del núcleo familiar y social español la que le abre las puertas a la “taifa parisina” (Goytisoló, 1986: 121). Es recibido entre los intelectuales franceses vinculados a la editorial Gallimard bajo la aureola de joven novelista español antifranquista y revolucionario, que hará exclamar a Mascolo: “¡Este es el español que esta-

ba esperando!” (citado en Goytisolo, 2008: 129). Desde esta plataforma destacada, Goytisolo será el puente entre la literatura francesa y española. Allí también conocerá a su futura compañera Monique Lange, secretaria en aquel entonces de Gallimard.

El abandono y decepción de la causa antifranquista, la puesta en entredicho del comunismo soviético y el descubrimiento del totalitarismo cubano suponen el fin de una forma de acción política y el rechazo del papel de *escritor comprometido*. A partir de este momento ya nunca más el escritor defenderá otras causas políticas que las personalmente asumidas (Argelia o Bosnia) por fuera de cualquier encuadre ideológico.

Aunque la máscara caiga y el personaje no sobreviva, subsiste una línea autobiográfica de rechazo al medio burgués que une la infancia a la madurez y a Barcelona con París y a París con Tánger. Esta línea articula la atracción por los grupos marginados, *sin estigmas burgueses*, depositarios de la gracia y la rudeza como se lo enseñará su extraño guía, el escritor Jean Genet.

## El pacto confesional

*Coto vedado* y *En los reinos de Taifa* dan cuenta de la búsqueda y descubrimiento de una homosexualidad presentida, rechazada, reprimida y al final asumida públicamente. La narración de este combate privado ocupa el centro de esta *guerra contra sí mismo* que es la autobiografía goytisoliana. El autobiógrafo pretende ocultar, no obstante, explicaciones que justifiquen desde la conciencia sexual actual los hechos anteriores como premonición del futuro. Así, el relato de hecho como la meada sobre el niño subnormal o la eyaculación a la vista del gitano

golpeando una mula, escapa a una relación causa-efecto, pues aunque queden en la mente del lector como significados premonitorios de algo, no son forzados en su sentido último por el autobiógrafo. Semejante tratamiento lo encontramos en el muy conocido episodio del abuelo materno, como confiesa el autor: “yo no tenía la más remota sospecha de mi sexualidad futura” (Goytisoló, 2008: 34). Por el contrario, el recuerdo de la resignación silenciosa y la vergüenza del abuelo se convierten en antimodelo, y su humillación, su disimulo, en contraejemplo que le lleva a afirmar su identidad homosexual, a ponerse en claro ante sí mismo y ante los demás.

El menudeo de prostitutas y maricas en el barrio chino de Barcelona, lo llevan a comprobar tiempo después su indiferencia hacia las mujeres normales, es decir, las que no sean del oficio, y su frustración y torpeza en las relaciones con hombres. En este momento de indefinición afectivo-sexual, se produce el encuentro con la escritora Monique Lange que supone el primer contacto femenino satisfactorio y el principio de lo que parecía una normalización sexual. El bienestar, el entendimiento físico e intelectual con la que veinte años después será su esposa, adormecen pasajeramente su sexualidad ambivalente.

Las imágenes varoniles y estampas de violencia, presentes en las pesadillas infantiles, se convertirán en argumento retrospectivo de una necesidad física que intenta definirse, oscuras fantasías sexuales que prefiguran un deseo hecho realidad en la figura de los luchadores magrebíes. El descubrimiento de sí mismo culmina en su particular “noche oscura” (Goytisoló, 2008: 20) tangerina, donde sexo y violencia desembocan en un ejercicio ascético –al modo sufi– de autoconocimiento. La brutal agresión física actúa como desencadenante liberador e iluminativo, razón vital de una di-

ferencia que se normalizará posteriormente en el trascendentalismo místico y la escritura.

Lenta cognición y aprendizaje del cuerpo, vértigo, inmersión, remolino cuyo secreto vórtice se halla en tu adentro: mudo descenso al abismo, gravitación animal: aniquilación, misterios de gozo y dolor, crudo, exaltador Vía Crucis: apropiación, gradual, paso a paso, de la escatología mental presentida: imágenes marciales de fuerzas y vasallaje, miembros duramente trabados, nítidos fucilazos, sutilizada dicha: sufrimiento, beatitud, entregas afines a la experiencia mística del poeta que confiere a la búsqueda del núcleo terminal, infusible una discreta aureola de santidad (Goytisoló, 1986: 230).

El autobiógrafo hace de su relato una práctica de desmascaramiento, de desbordamiento y de desposesión sistemática, la referencia a uno o varios modelos vitales o literarios cumplen una función de ejemplaridad necesaria. La figura de Jean Genet ejerce un magnetismo moral del que queda expresión en un brillante y emotivo capítulo de *En los reinos de Taifa*. La personalidad de Genet se erige en paradigma, que le ayudaría a desprenderse de los tabúes políticos, sociales y sexuales. El ejemplo de Luis Cernuda y Blanco White orienta la vivencia del desarraigo como un factor positivo de movilidad e independencia, el rechazo hacia sus paisanos como fuente de conocimiento, su insulto como alabanza.

Proponerse como difícil ideal literario y humano la moral genetiana del malamatí: practicar abiertamente lo que las leyes y costumbres reprueban, infringir normas de recato y prudencia, admitir con impavidez el escarnio y los alfilerazos de la murmuración: renunciar al prestigio de una conducta en el conformismo o el ejer-

cicio de la bondad oficial: escudarse, al revés, en el desdén para mantener la virtud secreta, perseguir la extinción paulatina de la presunta decencia, sacrificar ventajas y honra a la fidelidad escrupulosa, a sí mismo; vivir en fin sin veneración ni discípulos en el acendramiento y perfección de la puridad (Goytisolo, 1986: 121).

La autobiografía goytisoliana corresponde, pues, a una mirada desde la “otra orilla” (Paz, 1983: 122), desde la desasosonada lucidez de la muerte. La aniquilación del ego: “Muerte de Narciso” (Lezama, 1981: 3), como tarea de autoconocimiento. Más allá del engañoso reflejo, la imagen propia manifiesta la aparición del otro en la imagen de sí y permite al autobiógrafo reconocerse en su *otredad*:

#### ZONA SOTÁDICA

Del yo al yo

La imagen es inmensa

Cuerdas sobre el vacío

¿Cómo reunir los extremos,

Compilar la infinita dispersión de una vida?

(Goytisolo, 1995: 102).

# Emanuel Swedenborg: errante entre dos mundos

---

## El perseguido de Dios

En el acto de apertura del Congreso Internacional sobre Emmanuel Swedenborg, celebrado en Londres en 1910, el representante de la Cámara de los Nobles del Parlamento Sueco, conde de Wrangel, manifestó su plena confianza en que aquel encuentro al que acudieron especialistas de todo el mundo, contribuiría a “asignar a Swedenborg por sus excelentes méritos filosóficos y científicos, su merecido lugar en el Panteón de la ciencia” (Wrangel, citado en Blom-Dahl, 2000 [1912]: 11). Sin embargo, tal acontecimiento no se produjo. Todo lo contrario, su nombre fue borrado definitivamente de la agenda de asuntos pendientes de investigación. Si alguien brilla por su ausencia en el panteón de la ciencia, la filosofía y la literatura, ese es precisamente Swedenborg. En la propia Suecia, autores como August Strindberg o Robert Ekelund se vieron obligados a redescubrirlo por conducto de autores extranjeros. Más adelante, en los años treinta, proliferaron estudios y dictámenes por los que se le atribuyeron toda suerte de taras y dolencias: epilepsia del lóbulo temporal izquierdo, paranoia, esquizofrenia, regresión infantil, erotomanía, narcisismo y mitomanía. ¡Gran error! El análisis historiográfico muestra que se adelantó a celebridades como Emanuel Kant, Johann Heinrich Lambert, Pierre-Simon Laplace o Caspar Friedrich Wolff, con teorías vigentes cuyo

mérito es estrictamente suyo. Sus expedientes verbales dieron un giro copernicano al descubrirse en 1973 que sus *textos visionarios* que se suponía no agregaban nada a su producción científica, se revelaban como aquellos que mayor aporte ofrecerían a la ciencia en nuestros días.

En los primeros trabajos publicados por Kant, el filósofo de origen nórdico –nacido en Koenisberg– ataca también a su paisano Swedenborg. En la obra *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, aparecida anónimamente en 1766, Kant combate sus fantasías “metafísico-espiritualistas” (Kant, 1987: 79) y observa que el uso de una lógica en la presentación de las pretendidas visiones espiritualistas no constituye ninguna garantía de que correspondan a la realidad, por no estar fundadas en ninguna experiencia. Kant dictamina que lo metafísico permanecerá siempre fuera del alcance del intelecto humano (Kant, 1987: 79). Swedenborg afirmará, al término de su brillante pero repentinamente truncada carrera científica, todo lo contrario: que había logrado acceder a dicho plano y que traía noticias de él por “cosas vistas y oídas en el mundo de los espíritus y en el cielo angélico” (Swedenborg, 2000: 2003). Su genio habría de impregnar la ciencia de su siglo de otra ciencia mucho más sutil, pasar más allá de los límites del espacio y del tiempo, aventurarse por el oscuro reino del espíritu y probar el establecimiento de una nueva religión en el mundo: “Darían ganas de jurar que el mundo físico es puramente simbólico del mundo espiritual; de tal manera, que si nos proponemos expresar alguna verdad natural en términos físicos, podríamos hacerlo con sólo convertir esos términos en sus correspondientes espirituales” (46).

Kant y Swedenborg compartían, además de su nacionalidad y su nombre de pila –Emanuel que, como se nos afirma en la Biblia (Isaías: 7,14), quiere decir: Dios con nosotros– su

pasión por las ciencias y por la filosofía, ambos sumidos en las tinieblas bálticas. Swedenborg las abandonó por las visiones proféticas y Kant las continuó justificándolas *filosóficamente*, es decir, poniéndoles límites, dando nacimiento así a la “crítica” en el sentido moderno. El momento en el cual Kant ataca a Swedenborg no debe subestimarse, sin más, como una anécdota pintoresca o un intento de condimentar una erudición alejandrina, muy por el contrario, aparece como uno de los *nudos* de significación centrales de lo que se ha dado en llamar *época moderna* o, a partir de Baudelaire, Modernidad. En ese momento se separan, de una manera irreconciliable, la *especulación* revertida en *ética práctica* y la *pura especulación* sin el perímetro limitado de la experiencia verificable, marco dentro del cual comienza a efectuarse la tarea *crítica* a partir del modelo—o paradigma—de las ciencias (entendidas primero como “ciencias naturales”, y después como “ciencias físico-matemáticas”). El resto se condena a las tinieblas exteriores de lo *mítico*, lo *oscuro*, lo *incognoscible* y luego, en una suerte de intimidación intelectual, a la locura, la demencia y la neurosis.

A partir de entonces, también, se abre la *episteme de Occidente* en una doble vertiente moderna: por un lado, la de aquellos que llevarán al extremo el *criticismo* justificado de Kant, bajo la vigilancia de las ciencias naturales y, por el otro, la reacción simétrica a tal corriente que mezcla en su acción, y sin solución de continuidad, la poesía, la especulación filosófica y la obra de arte (plástica o musical). No otra es la línea que recorren Emanuel Swedenborg, William Blake, Novalis, Angelus Silesius y Jacob Bohme.

Se ha puesto de relieve, sin embargo, que con fecha posterior a la aparición de los *Sueños de un visionario* (1766), Kant no rechazó por entero cuando menos una de las ideas swedenborgianas: la posibilidad de un mundo inteligible en el

cual los espíritus están en contacto y relación mutuos. A Kant le llegan noticias del asombroso día en que Swedenborg, estando en Gotemburgo, ciudad distante quinientos kilómetros de Estocolmo, se pasea por las calles pregonando que Estocolmo está ardiendo y durante horas va dando públicamente noticias del alcance del fuego. De madrugada se calma y afirma que el fuego se ha extinguido exactamente a dos casas antes de llegar a la suya propia. Cuando esta historia llega a oídos de Kant, y estando cavilando sobre cómo averiguar la verdad de tan extraño suceso, recibe una carta que le comunica: “Señor: he sido informado en el mundo de los espíritus que tiene fervientes deseos de conversar conmigo. Estaré encantado de recibirle si usted me honra con su visita. Su humilde siervo. Emanuel Swedenborg” (Swedenborg, 2000: 46).

Swedenborg creía, en efecto, que el propio Dios le revelaba mediante visiones un nuevo sentido de las Escrituras y una nueva visión del mundo de los espíritus. Este mundo estaba, a su entender, en estrecha relación con el mundo terrestre, pues este último reflejaba el mundo espiritual y podía entrar en contacto directo con Dios. Afirmaba que el hombre consiste fundamentalmente en amor y voluntad, los cuales deben abrirse paso durante la vida en la tierra, de tal suerte que el destino *ultraterreno* del hombre depende de lo que haya hecho aquí con su libre naturaleza espiritual. Ese sendero es dificultoso, secreto y cercado de terror. Los antiguos lo llamaban *éxtasis* o ausencia, una salida del cuerpo para pensar. Cuando el hombre llega a *espiritualizarse* en la máxima proporción posible en esta tierra comprende, entonces, la realidad del otro mundo inteligible cuyo centro es Dios, el cual no es una trinidad de personas, sino una trinidad de esencias (amor, sabiduría y acción divina).

## Matrimonio del cielo y el infierno

“Voltaire dijo que el hombre más extraordinario que registra la historia fue Carlos XII. Yo diría –afirma Borges– que quizá el hombre más extraordinario –si es que admitimos esos superlativos– fue el más misterioso de los súbditos de Carlos XII, Emanuel Swedenborg” (Borges, 1980: 49). ¿Quién era este extraño personaje, admirado desde hace más de un siglo por Honoré de Balzac, Charles Baudelaire, Stéphane Mallarmé, Bernard Shaw y el propio Jorge Luis Borges? Swedenborg nació en Estocolmo el 29 de enero de 1688 y murió en Londres el 29 de marzo de 1772. Tercer hijo del obispo luterano Jesper Swedberg (el cambio de apellido Swedberg por Swedenborg tuvo lugar con motivo del ennoblecimiento de la familia del obispo Jesper por la reina Ulrika Eleonora en la fecha de su coronación: 17 de marzo de 1719) y de Sara Behm. Buena figura, erguido, esbelto, de compleción rubia, ojos risueños, mirada límpida, inteligente. Hombre de salud inquebrantable. Viajero infatigable. Graduado en la Universidad de Uppsala. Editor y redactor de la primera revista científica sueca. Anatomista, ebanista y tipógrafo. Miembro de la Real Academia Sueca de las Ciencias. Diputado de la Cámara de los Nobles. Autor de una veintena de tratados científicos y otros tantos metafísicos a raíz de su transmutación en místico, súbitamente acaecida en 1744. Su casa en Estocolmo era un jardín poblado de espejos. Las salidas a la calle del tartamudo teólogo eran para acariciar a los niños, a los que amaba como a sí mismo. Traza, en 1719, toda una geometría de los temblores del cuerpo explicando que la palabra es producto del temblor del alma, de ahí su tartamudez. En la Europa de los siglos XVIII y XIX es la idea swedenborgiana del *andrógino* la que hace popular Balzac en

su obra *Seráphita*. El libro *Matrimonio del cielo y del infierno*, de Blake, es otra muestra de las visiones infernales y celestiales de Swedenborg. La teoría de las “correspondencias” de Baudelaire (1983: 15) tiene su origen en los planteamientos del genio sueco.

La vida de Swedenborg se puede dividir en tres periodos de intensa actividad, cada uno de los cuales dura veintiocho años. Empieza como sacerdote, luego se interesa por las ciencias y termina su vida convertido en un visionario y profeta. En el otoño de 1744, una extraña crisis, un tipo de *metamorfosis* repentina interrumpe su brillante carrera científica, transformándole súbitamente en un tráfuga de la ciencia, “especie de anfibio, habitante de dos mundos: físico y espiritual” (Swedenborg, 2000: 193), en lo que él llamó su *iluminación*.

¿Qué factores determinaron su transmutación? Se ha hablado de una crisis religiosa, filosófica y física:

De unos años a esta parte me ha sido dado estar en compañía constante de espíritus y ángeles, oyéndoles hablar y conversando con ellos. De este modo se me ha concedido escuchar y ver cosas maravillosas de la otra vida, de las que ningún hombre ha tenido noticia alguna ni se le han cruzado por su mente. Me doy perfecta cuenta de que muchos dirán que todo esto es pura fantasía (Swedenborg 1991: 56).

Con esta declaración comenzará lo que Myers ha definido como “la existencia más extraña jamás vivida por ningún mortal” (citado en Borges, 1985: 51). De sacerdote a científico, vivió en medio de uno de los más intensos torbellinos en la historia del pensamiento humano: profundiza las investigaciones del monje y científico Roger Bacon (*Opus Majus*, 1267) sobre la óptica, colabora con los holandeses Hans Lippershey y James Metius en la invención del telescopio,

amplía la hipótesis nebular de Kant y Laplace, y utiliza por vez primera la expresión “cielo sideral” para significar galaxia. Swedenborg ya se había anticipado a Kant y Lambert en sus teorías sobre la gravitación universal, opinó que las fuerzas determinantes de la configuración de las galaxias y cúmulos galácticos son en esencia magnéticas.

Emmanuel Swedenborg, como Nicolás Copérnico y Giordano Bruno, demuestra haber tenido diáfana conciencia de las contradicciones surgidas en su tiempo entre ciencia y religión y halla, por vía de una exégesis esotérica, una fórmula conciliadora. La confrontación entre ciencia y religión, para él, no era una cuestión de pugna entre oscurantismo e ilustración, sino un ajuste entre una tradición correcta (vale decir también una teoría correcta acerca de la realidad del mundo) y un aporte científico de datos empíricos. En su obra *Principia rerum naturalium* (incluida en las *Opera philosophica et mineralia*, de 1734), concibe el alma como una especie de materia sutilizada y el mundo como una enorme máquina construida por Dios. Recibe para estos planteamientos la influencia de los platónicos de Cambridge que veían el universo regido por causas teleológicas y orgánicas.

*La organización del reino del alma desde un punto de vista anatómico, físico y filosófico* (1749) y *Los arcanos celestiales* (1756) lo llevan a cultivar el esoterismo de la tradición cabalística y el neoplatonismo tardíos en un momento en que algunos de sus más señalados practicantes –Paracelso, Robert Fludd, Isaac Newton– habían muerto largo tiempo atrás. Durante el periodo que abarca desde el 24 de marzo hasta el mes de noviembre de 1744, registrará un total de noventa y ocho sueños y doce visiones: “Una mañana elevé mi mirada hacia el cielo y vi por encima de mí tres extensiones, una encima de la otra. Al instante, descendiendo del cielo supremo, apareció un carro en el que se veía un solo ángel. Como se

aproximaba, noté entonces que se trataba de dos ángeles [...]” (Swedenborg, 2000: 207). Un auténtico tesoro, estas visiones y sueños para el investigador que el freudianismo doctrinario adulteró y los estudiosos al uso etiquetaron como documento de una crisis religiosa. El *Libro de los sueños* (1744) registra el más singular de los diarios que hayan podido redactarse en la historia de la humanidad. Tres aspectos cardinales aparecen en este extraño libro con la siguiente frecuencia: treinta y tres por ciento cuestiones religiosas, veintisiete por ciento regeneración moral y cuarenta por ciento temas científicos. Digamos que mientras este tipo de reflexión metafísica se suele llevar a través de pautas especulativas, en el caso de Swedenborg se argumenta con datos científicos provenientes de René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, etc.

Las exégesis que describe intentan establecer las correspondencias entre ciencias, religiones y filosofías. Hasta entonces la literatura no contaba con ningún libro en el que el simbolismo de la naturaleza se declarase científicamente. El pensamiento swedenborgiano recupera así la tradición alegórica de los adelantados de la hermenéutica restauradora y espiritual que pretendía hallar el *poema del mundo*.

A los cincuenta y cinco años abandona la práctica simultánea de la geología, mineralogía, anatomía, balística y geometría. Ocurre lo que llama Borges un hecho capital en su vida:

El hecho capital de su vida fue una revelación, considerado por otros como un acceso de locura. En Londres, un desconocido que lo había seguido por la calle entró a su casa y le dijo que era Jesús, que la Iglesia estaba decayendo, y que él tenía el deber de renovar la iglesia creando una tercera Iglesia, la de Jerusalén (Borges, 1980: 52).

Así comienza la etapa teológica y visionaria del profeta del norte.

Swedenborg dice que los ángeles son hombres que han ascendido a ser angelicales; los demonios son hombres que han descendido a ser demoníacos [...] En la región intermedia de los espíritus, el hombre con su libre albedrío, resuelve ser un demonio o un ángel. Si tiene temperamento demoníaco, prefiere la compañía de los demonios. Si tiene temperamento angelical, la compañía de los ángeles [...] Y Swedenborg nos refiere el caso de un espíritu demoníaco que asciende al cielo, aspira la fragancia del cielo, oye las conversaciones del cielo, y todo le parece horrible. La fragancia le parece fétida, la luz le parece negra. Entonces vuelve al infierno porque sólo en el infierno es feliz (Borges, 1980: 57).

Swedenborg cree que el hombre será lo que sus afectos y pensamientos sean. El hombre es hombre por virtud de su voluntad, no por la virtud del conocimiento. Tal como es, así ve. Los matrimonios en la naturaleza quedan rotos. Todas las cosas interiores se asocian en el mundo espiritual. Todo lo que los ángeles miran, es para ellos celestial. Cada satán se figura ser un hombre; para los que son tan malos como él, parece un hombre muy amable; para los purificados, un montón de podredumbre. Lo que llamamos “justicia poética” se efectúa inmediatamente.

Borges llega al iluminado báltico a través del libro *Hombres representativos* de Ralph Emerson. Allí es recuperado el concepto de “salvación intelectual” (Borges, 1985: 67) que al escritor argentino le interesa. La salvación mediante el arduo ejercicio del arte y la ciencia. Swedenborg, admirado desde hace más de un siglo en forma equívoca por *espiritualistas* de to-

da laya, es el típico síntoma –en estado genial– del desasosiego nórdico. Las experiencias místicas y las categorías ontológicas toman el aspecto de figuras y representaciones. Las profecías swedenborgianas han ejercido considerable influencia, hasta el punto de que sus partidarios (Thomas Hartley, John Clowes, Robert Hindmarsh y otros) fundaron la llamada Iglesia de la Nueva Jerusalén, que tiene miembros en Inglaterra, Estados Unidos, Suiza, Suecia y Alemania. Todo este ámbito mediador, imaginal, religador de lo puramente material y de lo puramente espiritual, está ejemplificado a modo de paradigma por la figura recurrente del *ángel*. Swedenborg creía que el verdadero diccionario de los símbolos estaba aún por escribirse, su sesgo teológico mermaba, de este modo, toda interpretación superficial de la naturaleza.

Los románticos y simbolistas encontraron en su pensamiento todo aquello que anhelaban, lo cual, aparte de lo que ya hemos dicho, lo sintetizaríamos como la búsqueda de una visión de la *unidad* en la que se interrelacionan orgánicamente todos los elementos de esa estructura. Muy ligado a todo esto se hallan también movimientos que ven en el swedenborgismo la posibilidad de conciliar ciencia, fe y arte, ya que encuentran a alguien que supo disolver las barreras entre razón científica y verdad cristiana. La nómina de figuras influidas por el visionario báltico es múltiple. Entre los pensadores tenemos a: Ralph Emerson, Miguel de Unamuno, Eugenio D'ors, R. L. Tafel, Karl Krause, William James; médicos como James Tyler Kent o Constantino Hering; escultores como John Flaxman; músicos como Arnold Schönberg; y sobre todo escritores y poetas como William Blake, Honore de Balzac, Gérard de Nerval, Fedor Dostoievski, Samuel Taylor Coleridge, Johan August Strindberg, Gunnar Ekelöf, etc.

En las comarcas sobrenaturales del iluminado y visionario nórdico se encuentra una armazón de mitología, teolo-

gía, filosofía y ciencia que no se puede ignorar a la hora de estudiar la cultura europea, sobre todo del siglo XIX, y su rescate supone una laguna que es necesario cubrir. Sabemos que la recepción de Swedenborg desde su muerte ha sido desigual. Tras una primera época en la que ningún hombre culto ignoró su pensamiento y sus obras fueron traducidas al japonés, tamil, árabe, urdú, zulú, esperanto y a diversos idiomas europeos, a comienzos del siglo XX el positivismo y el materialismo colapsan el interés por Swedenborg y la opinión sobre él cambia de signo.