



Grado de Filología Hispánica

Trabajo de fin de grado

Curso 2018-2019

EL POLVO Y LA NADA.

**Apuntes para una lectura hermenéutica de la *Guía espiritual* de
Miguel de Molinos**

Estudiante: Pol Ruiz de Gauna de Lacalle

Tutor: Bernat Castany Prado

Barcelona, 13/06/2019



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Coordinació d'Estudis
Facultat de Filologia

Gran Via
de les Corts Catalanes, 585
08007 Barcelona

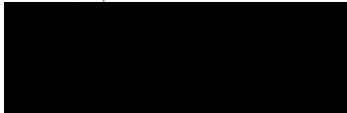
Tel. +34 934 035 594
fil-coord@ub.edu
www.ub.edu

Declaració d'autoria

Amb aquest escrit declaro que sóc l'autor/autora original d'aquest treball i que no he emprat per a la seva elaboració cap altra font, incloses fonts d'Internet i altres mitjans electrònics, a part de les indicades. En el treball he assenyalat com a tals totes les citacions, literals o de contingut, que procedeixen d'altres obres. Tinc coneixement que d'altra manera, i segons el que s'indica a l'article 18, del capítol 5 de les Normes reguladores de l'avaluació i de la qualificació dels aprenentatges de la UB, l'avaluació comporta la qualificació de "Suspens".

Barcelona, a 13/06/2019

Signatura:





Resumen

En el presente trabajo se propone una interpretación de la *Guía espiritual* del místico Miguel de Molinos con arreglo al utillaje teórico que proporciona la hermenéutica fenomenológica de Felipe Martínez Marzoa. A partir de los estudios del mencionado hermeneuta (algunos de los más recientes versan sobre Santa Teresa de Ávila o Fray Luis de León), se analiza el recorrido de conceptos como «trascendencia», «presencia», «límite» o «nada» en la obra del místico aragonés, cuyo «tardocristianismo» se juzga más «tardío» y «terminal» que el de otros autores afines a él. Se concluye subrayando la «distancia» entre Molinos y la trayectoria conceptual, ajena a la mística moliniana, que conduce al nacimiento y a la consolidación de la (tardo)modernidad.

Palabras clave: Miguel de Molinos, Felipe Martínez Marzoa, hermenéutica, tardocristianismo, nada.

Abstract

This paper interprets Miguel de Molinos's *Spiritual Guide* according to Felipe Martínez Marzoa's hermeneutic phenomenology. Based on the research by this philosopher (some of his most recent essays are on Santa Teresa de Ávila or Fray Luis de León), we analyse Molinos's «late Christianity» attending to some concepts such as «transcendence», «presence», «limit» or «nothingness». To conclude, we emphasise the «distance» between Molinos and the conceptual notions, external to Molinos, leading to the origin and development of (late) modernity.

Key words: Miguel de Molinos, Felipe Martínez Marzoa, hermeneutic phenomenology, late Christianity, nothingness.

Sumario

Prólogo. OBSERVACIONES INICIALES.....	2
Capítulo primero. FELIPE MARTÍNEZ MARZOA: RELIGIÓN Y CRISTIANISMO, O SOBRE EL DESTINO (POST) HELENÍSTICO DEL LÍMITE.....	4
<i>Introducción</i>	4
<i>Trascendencia y transgresión. El cristianismo y lo (i)limitado</i>	5
<i>La orilla del cristianismo terminal. Fray Luis de León, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz</i>	11
Capítulo segundo. EL «TARDOCRISTIANISMO» EN MIGUEL DE MOLINOS	16
<i>Los objetivos de la Guía y el problema de la «belleza libre»</i>	16
<i>(Pen)últimas dualidades</i>	17
<i>Cristo-hombre, gracia y amor</i>	21
<i>La fineza de la «unión»</i>	27
<i>El polvo y la nada</i>	30
Epílogo. (RE)CONSIDERACIONES FINALES	35
Bibliografía	40

Prólogo

OBSERVACIONES INICIALES

No pocas dudas, referentes a cómo abordar metodológicamente el trabajo, han condicionado la investigación y posterior redacción del texto, y podría decirse que han marcado para bien o para mal el pulso de las páginas que siguen a estas notas prologales. Por una parte, se ha evitado plantear el trabajo como un acercamiento a la figura de Miguel de Molinos, con todo lo que ello comporta, no porque las interpretaciones en clave biográfica no puedan llegar a ser de facto precisas, sino porque recelamos de que el rastreo de hitos empíricos diversos pertenezca al ámbito de la lectura de textos. Por otra parte, habida cuenta de la brevedad del corpus textual moliniano, se ha juzgado oportuno abordar la interpretación de la *Guía espiritual* en su conjunto, evitando a toda costa hacer consistir semejante propósito en la mera paráfrasis bibliográfica de estudios «sobre» o «acerca de», tendencia ciertamente en boga que corre el serio riesgo de reducir la exégesis a una redundante y por ende vacía repetición (o innecesaria síntesis) de lo anteriormente dicho y publicado. Lo crucial ha sido, pues, definir el método, y para ello nos hemos valido de los útiles conceptuales que proporciona la hermenéutica fenomenológica de Felipe Martínez Marzoa, elección que obedece a dos razones de peso: la primera, que pocos modos de lectura tan atentos, autoproblematizadores y desprejuiciados como el propuesto por el autor al que acabamos de referirnos ha habido y hay actualmente en España; la segunda, que el propio Martínez Marzoa se ha ocupado de algunos textos en muchos sentidos lindantes con la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos. Ni que decir tiene que nula es la voluntad de sugerir que tal modo de lectura sea el único posible, de lo cual tampoco se desprende que se tenga por válida la pretensión de que por principio cualquier enfoque valga. Todo lo que aquí pueda apuntarse en términos más o menos generales se hará (y en realidad *solo* se hará) patente en el ejercicio de la metodología que en estas primeras líneas queda apenas enunciada.

El primer capítulo constituye una sucinta y acaso esquemática exposición de la obra de Martínez Marzoa desde la dimensión conceptual que ha de permitirnos recalar, ya en el segundo, en la *Guía espiritual* de Molinos. El segundo capítulo pretende, pues, siguiendo a Marzoa, mostrar el método a base de ejercerlo, supuesto que todo discurso previo, aunque sea imprescindible, no por ello permanece, sin embargo, exento de sospecha. Aclaremos, por último,



que nada resulta más extraño a nuestra voluntad que dar por concluida la presente investigación. Muchas cuestiones han quedado pendientes, de modo que lo que en este trabajo se dice tiene el sentido de un comienzo o primer tanteo; de ahí que, como tal, le corresponda ser revisado, repensado, enmendado, continuado o incluso, si es preciso, firmemente descartado.

Capítulo primero

FELIPE MARTÍNEZ MARZOA: RELIGIÓN Y CRISTIANISMO, O SOBRE EL DESTINO (POST) HELENÍSTICO DEL LÍMITE

Introducción

Acaso convenga comenzar señalando, a modo de advertencia preliminar, que no cabe leer la obra de Felipe Martínez Marzoa sin tener en cuenta que, tratándose como se trata de la tarea acometida a lo largo de varias décadas por un filósofo de imponderable relieve, sus páginas no constituyen peldaños sucesivos conducentes a un saber finalmente consumado, o que tarde o temprano habrá de revelarse definitivo, sino más bien retales de una búsqueda perenne, espoleada por un deseo o amor (*philein*) esencialmente insatisfecho, impulso que se manifiesta mediante cierta renuencia, consciente e incommovible, a elaborar discursos propositivos, comprometidos con algo así como un determinado cuerpo de creencias, bien entendido que las grandes (y pequeñas) cuestiones filosóficas se dan —y solo pueden ser, por lo tanto, abordadas y pensadas— allí donde el ansia cognoscitiva no se derrenga y, por ende, tampoco se agotan los problemas; allí donde la verdad, el ser, la belleza, el decir, etc. reclaman ser entendidos *precisamente porque* nunca lo han sido ni lo serán del todo; porque, para que haya *filo-*, la *sophia* ha de permanecer siempre penúltima, irreductiblemente *por-venir*, a la espera de una fijación imposible. No en vano la fuerza del *eros* filosófico resulta ininteligible sin la previa vinculación copulativa entre el recurso (*poro*) y la escasez (*penía*)¹ —el impulso pensante solo tiene sentido *como* distancia para con lo pensado: no puede constituir objeto de escudriñamiento aquello que sencillamente lo impregna todo; tan solo puede serlo aquello que de un modo u otro se escabulle o se sitúa más allá de la presencia inmediata—, y quizá a la naturaleza de semejante filiación (la senda de la falta o la falta como senda: la cuna de *eros*) se deba que la labor fenomenológica y hermenéutica del filósofo sea esencialmente afín a la interrupción,

¹ «Eros es amor respecto de lo bello, de suerte que es forzoso que Eros sea amante de la sabiduría, y, como es amante de la sabiduría, se halla a medio camino entre sabio e ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que procede de un padre sabio y fértil en recursos, pero de una madre no sabia y carente de ellos» (Platón, trad. 1999: 204b)

la ruptura y la pérdida. A este respecto, el propio Martínez Marzoa señala, sirviéndose de un caudal expresivo de indiscutible entronque heideggeriano, que la filosofía

está regida por (o sea: corresponde a) un ocultarse originario [...]. No es que la filosofía oculte algo que en otra parte (o “antes” o “después”) pudiese estar manifiesto; al contrario, la filosofía corresponde a ese ocultarse, en tanto que el discurso trivial carece de la posibilidad de que algo se le oculte².

Ahora bien, el que en su obra no haya nada parecido a un «punto de llegada», o el que el autor en cuestión no aspire a alcanzar algo así como una meta cognoscitiva —esto es, una suerte de extremo más allá del cual no proceda seguir pensando—, no ha de llamarnos al engaño de presuponer que, puesto que no hay término filosófico (punto de destino), brillan asimismo por su ausencia el *método* y la unidad (ya hemos señalado que hay camino, aun cuando se trate del peculiar sendero de la intermisión); ni siquiera cumple maliciarse que acaso las insuficiencias lectoras, en vez de a la propia impericia exegetica, sean achacables a inadvertidos descuidos autorales, pues lo cierto es que la obra de Martínez Marzoa constituye una impecable ligazón de remisiones internas, tanto explícitas (a pie de página, mediante referencias patentes a otros lugares textuales), como implícitas o veladas, de manera que la aparente heterogeneidad de temas (lingüística, política, estética, historia de la filosofía, literatura, etc.) no se corresponde sino con distintos e incansables «modos de decir» o de abordar una y la misma cosa, a saber: dos momentos y el problema de cómo transitar *por* ellos y *entre* ellos, del uno al otro, en aras de ensayar una comprensión filosófica legítima que no ignore, malogre o suprima la irreductibilidad de la distancia, o, mejor aún, que acepte que lo significativo del tránsito de lo uno a lo otro es precisamente lo que, en el pasaje de lo uno a lo otro, se pierde, lo cual no quiere decir que tales pérdidas deban erigirse en objeto de lamentación, sino que, en la medida en que constituyen el nexo entre lo uno y lo otro, reclaman ser, de algún modo, hermenéuticamente atendidas.

Trascendencia y transgresión. El cristianismo y lo (i)limitado

Pues bien, supuesto que por algún recurso ha de optarse para facilitar la alusión nominal a sendos momentos, Martínez Marzoa emplea las denominaciones «Grecia» y «Modernidad», respectiva y suficientemente problematizadas a lo largo del trabajo del autor, por más que su elección pueda parecer, *prima facie*, formalmente conceptuosa y materialmente arbitraria, por

² Martínez Marzoa, 1990: 106.

no decir simplificadora, y en el curso de una dilatada investigación hermenéutica y fenomenológica³ va poniéndose de manifiesto cómo el «límite» (el extremo que hace de la cosa, cosa, y de cada cosa, cada cosa) deviene «relevante» en un determinado periodo de la antigüedad griega (arcaico y clásico), con Platón y Aristóteles como jalones fundamentales de la tematización del límite, ejercicio que no consiste sino en aludir con cierta insolencia a algo ya siempre presente y, por ende, siempre *pre-supuesto*, o sea, siempre *dejado atrás*: el «ser-cosa» de la cosa, que acontece allí donde la cosa está *simplemente* siendo, teniendo lugar, etcétera. Ya en el periodo helenístico, la relevancia del límite acaba originando su difuminación: los límites se vuelven «inesenciales», esto es, «ilimitados»⁴, y, en consecuencia, todo se torna inconsistente⁵, falta de esencia legítima y no espuria o meramente presunta, de modo que surge la necesidad de, para remediar la inestabilidad de lo sensible, generar un transensible⁶ ubicado en las alturas, a saber: allende la inmanencia⁷.

³ Tenga a bien el lector perdonarnos el imperdonable trazo grueso con que a continuación trataremos de reseguir algunas de las líneas maestras del autor, pues no es la obra de Martínez Marzoa el objeto central, sino en todo caso subsidiario, del presente estudio.

⁴ Que la relevancia del límite conduce a su ilimitación, por contradictorio que de entrada parezca, puede justificarse de distintas maneras, y una de ellas es la que pone el acento en que, cuando, al interpretar el acontecimiento (*A es B*), el nexa que permite expresarlo (*es*), a saber, el nexa que introduce y marca el límite (nexa que, como distancia entre A y B, indica que B pertenece a la predicación: que B se relaciona con A a la manera del predicado en vez de como una mera adjetivación a la espera de eventuales predicaciones), se vuelve relevante, entonces lo relevante ya no son A y B, sino lo que los separa uniéndolos, esto es, la distancia copulativa, respecto de la cual A y B constituyen meros términos; en otras palabras: porque lo relevante son la distancia y el límite, estos dejan de funcionar como distancia y como límite: devienen el foco y así se descualifican como distancia y como límite, se uniformizan. Al respecto, véase, verbigracia, el capítulo 10 de *El decir griego* (Martínez Marzoa, 2006).

⁵ Martínez Marzoa no se detiene en proporcionar ejemplos al respecto, pero, para el lector que desee acudir a formulaciones concretas de lo que acabamos de denominar «inconsistencia», baste recordar la senequista *displacencia sui*, los fragmentos de Marco Aurelio a propósito de cuán duro resulta soportarse a sí mismo (por estar lleno de miseria), la vergüenza plotiniana ante el hecho de poseer un cuerpo, la defensa de la mutilación contenida en las *Sentencias de Sexto*, etc.

⁶ Hölderlin lo expresa diciendo que «sin duda los dioses / aún viven, pero encima de nuestras cabezas, en otro mundo» [*«Zwar leben die Götter, / aber über dem Haupt droben in anderer Welt»*]. (Trad. 1977: 321).

⁷ Esto mismo puede expresarse de otros modos, pero si hemos elegido este y no otro —nunca se insistirá suficientemente en lo esquemático de la presentación que acabamos de hacer— es porque tan solo este conduce al surgimiento del fenómeno «religión», asunto en el cual, en conformidad con las características del trabajo en el que se insieren estas líneas, nos interesa indudablemente desembocar. Sin ánimo de exhaustividad, dejemos al menos consignado que la misma cuestión, a saber: la relativa a la pérdida del límite, también la expresa Marzoa atendiendo al proyecto «polis», a la importancia del decir «relevante» o al tránsito entre el griego arcaico y clásico, por un lado, y el griego helenístico, el latín y las lenguas modernas, por el otro. A efectos de ejemplificar la posibilidad de abreviar en modos alternativos de aludir al mismo problema, señalemos brevemente (de nuevo, de manera esquemática) cómo cabría referirse a ello desde, verbigracia, el flanco lingüístico, en atención al cual sostiene Marzoa que la estructura «apofántica» constituye aquella que en Platón y Aristóteles sirve como útil interpretativo de la presencia, esto es, del ser de la cosa, mientras que en las lenguas (post)helenísticas, en cambio, el inicial modelo interpretativo se convierte en el interpretando mismo, o sea, en el «enunciado», nueva estructura que, tematizada ella misma, olvida lo que el marco apofántico pretendía interpretar: el «ser-cosa» de la cosa, a saber, su límite. Para una mejor comprensión de lo dicho (mejor no significa plena, pues, como se ha intentado sugerir anteriormente, para que fuera plena habría que considerar todos los textos del autor, y ni siquiera en tal caso acabaría siéndolo), acúdase a los primeros capítulos de *Ser y diálogo. Leer a Platón* (Martínez Marzoa, 1996).

[...] hay ya, en el helenismo, una inconsistencia de las cosas establecida de manera general y como principio; y, por eso, la pérdida de consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo, porque no es pérdida de la consistencia de lo consistente, sino remisión de lo inconsistente a lo consistente; frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la *salvación* en algo otro, hay “remedio” frente a la “miseria”. [...] Y el carácter de correlato trascendente a la inconsistencia general de todo lo finito y determinado, de las cosas en general, hace que ese Dios único tienda a ser pensado como infinito. Se está produciendo el viraje consistente en que ahora lo “infinito” sea lo afirmado, lo que se supone consistente, y lo finito en cambio lo inconsistente, mientras que en Grecia “infinito” quería decir algo así como “no ente” y “finito” algo así como “ente”, porque el ser era el límite (Martínez Marzoa, 1994: 233-234)

El establecimiento de semejante «trascendencia», puesto que a ella hay que referirse y de ella cumple reconocer de algún modo el estatuto que se le atribuye, conlleva que la trascendencia nace ya, como tal, para ser transgredida (por muy extraordinaria o transensible que sea, solo cabe referirse a ella por medios ostensivamente ordinarios y sensibles); de ahí que su fijación se condiga desde el comienzo mismo con cierta exigencia de «transgresión», la cual, toda vez que se da en lo contingente, no puede expresarse sino como «gracia», como no-merecimiento consistente que, de manera arbitraria, inmerecida, ingresa en el ámbito de lo inconsistente. En otras palabras: para que haya trascendencia, bien entendido que el *haber algo* comporta necesariamente la comparecencia, en un sentido u otro, de aquello que hay (en este caso, la presencia de cierto más allá), es indispensable que la trascendencia tenga lugar, de algún modo, en la inmanencia, o sea: simplemente que tenga lugar, que *la haya*. En efecto, no cabe pensar el «ser» sin el rodeo de la «presencia»: no puede haber allá si el allá no es referible —por supuesto, desde acá, que es la única posición en la que cabe situarse—, y a toda referencia al allá es inherente la vulneración del estatuto de allá, esto es, la conculcación de la ley que lo rige y determina, como si la observancia preceptiva fuera en el fondo lo mismo que la desobediencia prevaricadora⁸.

La remisión al allá constituye, en efecto, la otra cara del reconocimiento de la inconsistencia de todo lo de acá, que es «todo lo de acá» porque es inconsistente, a saber, porque ya no hay límites relevantes y, por ende, tampoco «cosas», sino un único espacio de indiferencia, reductibilidad y uniformidad al que se llega por el hecho de que el «esto es esto» y el «aquello

o, si el lector desea adentrarse en pormenores específicamente lingüísticos, a obras como *Lengua y tiempo* (Martínez Marzoa, 1999) o *Lingüística fenomenológica* (Martínez Marzoa, 2001).

⁸ Al respecto —abundantes son los puntos de la obra marzoaniana en los que se aborda el vínculo «trascendencia-transgresión»—, puede acudir, a título de ejemplo, al capítulo 18 de *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume* (Martínez Marzoa, 2009), a los capítulos finales de *Distancias* (Martínez Marzoa, 2011) o al capítulo 8, y siguientes, de *Interpretaciones* (Martínez Marzoa, 2013).

es aquello», cosas esencialmente distintas, tienen, sin embargo, algo en común, que acaba significándose: el *ser-esto* del «esto es esto» *coincide con* el *ser-aquello* de «aquello es aquello», de tal manera que «esto» *es* «esto» por *lo mismo* por lo que «aquello» *es* «aquello»⁹. Tanto es así que, ahondando en su paulatina configuración, y en vista del estatuto conferido a la inmanencia, la trascendencia tenderá a ser pensada como un espacio de «unicidad»: ante la existencia de diversos cultos conformadores de la religiosidad helenística, todos ellos transgresores, desde luego, de la trascendencia, acaba siendo preciso elegir una vía de transgresión, que pasa a considerarse única, en razón de que —aunque la salvación sobrenatural que penetra en la miseria e inconsistencia natural, en cuanto gratuita, sea comprensible que pertenezca al orden de lo contingente— urge, no obstante, con vistas a que lo natural y lo sobrenatural se relacionen *necesariamente* con la salvación¹⁰, decantarse por una sola vía, una sola historia, en la que «natura» y «sobrenatura» sean claramente ínsitas a la tesis salvífica. De esta manera, la «encarnación del logos» en la figura de Jesús de Nazaret —encarnación ella misma contingente: en un momento, lugar y cuerpo determinados, que bien pudieran ser o haber sido otros—, esto es, la relación «sensible-transensible», en el modo único y excluyente mediante el cual es caracterizada y anunciada como «buena noticia» por el cristianismo, se presenta como esencial a la salvación, frente a la heterogeneidad helenística pagana. Así las cosas, que la senda cristiana descuelle y acabe transitándose históricamente obedece sobre todo a que solo ella convierte en tesis lo que ya en el revoltijo helenístico era sin duda propio e inseparable del fenómeno religioso, a saber: la relación «sensible-suprasensible» y su incidencia *necesaria* en el entramado redentor¹¹.

⁹ Cf. capítulo 10 de *El decir griego* (Martínez Marzoa, 2006)

¹⁰ No sostiene Marzoa que la salvación sea necesaria, pues tal aserto entraría en flagrante contradicción con el postulado de que la salvación debe ser gratuita, sino que se limita a señalar que, en caso de darse, la redención ha de comportar una conexión necesaria entre natura y sobrenatura, de tal manera que si el cristianismo triunfa y termina imponiéndose como vía única (pues apremia definir la transgresión, ahondar en ella, más allá de la vasta indefinición ceremonial, que meramente apunta a, en general, de qué tipo habría de ser, si se diera, la transgresión) es porque hace depender el proceso salvífico de una palmaria contingencia, presentada téticamente, con antropónimos, topónimos y coordenadas temporales ostensivamente contingentes.

¹¹ Con esto no pretendemos en absoluto dar por zanjada la cuestión, sino solo pensarla desde el marco conceptual que propone Martínez Marzoa. En una línea no contradictoria con la nuestra, pero desarrollada en términos antropológicos, cabe exponer el problema de la siguiente manera: «La tolerancia religiosa, práctica normal en el mundo grecorromano, había dado como resultado una masa desconcertante de alternativas. Había demasiados cultos, demasiados misterios, demasiadas filosofías de la vida entre las que elegir; se podía recurrir a una religión tras otra en busca de salvación, pero no había forma de sentirse seguro definitivamente. El cristianismo hizo tabla rasa de toda aquella situación. Quitaba el peso de la libertad de los hombros del individuo, que solo había de hacer una elección irrevocable para tener ya expedito el camino hacia la salvación» (E.R. Dodds, trad. 1975: 173-174).

No ignora Marzoa el que, según lo hasta aquí expuesto, el elemento necesario, de conexión necesaria, inherente a la salvación, obliga al cristianismo a recurrir, tarde o temprano, a la universalidad, validez o legitimidad (el que algo se presente como necesario conduce a no poder orillar la cuestión acerca de su alcance universal), y es así como el cristianismo se allega al vano saber del mundo¹², el cual, con arreglo al correspondiente, inequívoco y reiterado aval escriturístico, parecía no ser de entrada más que estulticia o necedad a los ojos de Dios. De este modo, pensar al Creador acaba requiriendo emplear conceptos que den cuenta de sus potencias indebidas y gratuitas, en el sentido de que, porque todo lo que proviene de Dios es gratuito, o sea, porque Dios no está sometido a potencia extrínseca alguna, a necesidades de tipo alguno, la teología se ve impelida a postular una noción de *causa simpliciter*, de «causa a secas»: Dios es creador *ex nihilo* y porque sí¹³. Solo hay «causas de efectos y efectos de causas» (o sea, vínculos constantes y sedicentes de todo con todo y, por tanto, ausencia de límites legítimos, ni comienzo ni final, lo que Martínez Marzoa denomina «uno-todo») en lo ente, en el acá, que carece de estatuto irreductible, pues, como hemos visto, trascendencia y transgresión son inseparables, de suerte que no hay un límite divisorio infranqueable entre el acá y el allá, sino que el primero depende por completo de la unilateralidad fundamental del segundo, lo que hace que el allá, puesto que es lo *en rigor* «verdadero», sea en el fondo «todo» (es decir: todo lo que «verdaderamente» hay) y solo presuntamente la parte allende la otra parte en la que se sitúa la miseria, esto es, la creatura. En otras palabras: porque el allá es lo verdadero y porque la relación del acá y el allá es de transgresión, el acá funciona ancilarmente, depende hasta tal punto del allá que solo el allá fundamenta; sin embargo, siendo lo verdadero (el allá) lo único con estatuto propio —y, por ende, lo único que acaba habiendo—, a la postre acaba no habiendo algo así como un *legítimo* «verdadero», a saber: un espacio *de iure* verdadero y, como tal, *legítimamente* oponible a un espacio *otro* que no lo sea¹⁴.

¹² Por ejemplo, «Clemente de Alejandría comprendió que si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griegas; los sencillos cristianos tendrían que dejar de “temer a la filosofía como temen los niños a un espantapájaros”» (E.R. Dodds, trad. 1975: 141).

¹³ Para la acuñación de esta nueva noción de causa (impensable en el contexto griego), empieza a emplearse un nuevo verbo, de procedencia latina (pero que en latín significaba otra cosa), con el sentido de ‘poner o ser puesto en el ser’: el verbo *ex(s)istire*. Dicho verbo, con un significado plenamente moderno y vinculado a la nueva noción de causa, aparece ya en Descartes, que postula una *causa efficiens et totalis*, no para referirse a Dios (de entrada), sino a la causa total de uno u otro ente (cf. Martínez Marzoa, 2011: 111-112).

¹⁴ La «vanidad de todas las cosas» (de lo ente) se expresa «como dependencia intrínseca y absoluta con respecto a lo único que queda más allá. Dicho de otra manera: si hay “salvación”, si la transgresión de la trascendencia (lo “sobrenatural”), y con ella la trascendencia misma, es posible, entonces lo otro (acá) no es irreductiblemente otro, sino que ha de pertenecer en cuerpo y alma a lo uno (allá)» (Martínez Marzoa, 2011: 105-106).

Recapitulando lo dicho hasta el momento, añadamos lo siguiente. Si en el fondo solo hay «lo verdadero», entonces ni siquiera hay «lo verdadero»; si se pretende unicidad y exclusividad, vía única de salvación, implícitamente se establece, *volens nolens*, un compromiso irreversible con la auto cesación (si no hay, frente a uno, «otro», entonces simplemente *no hay*); si la inmanencia es dependiente de la trascendencia, corresponde que haya sido creada *ex nihilo*, y la causa habrá de ser, por consiguiente, «causa total», en el sentido de *totalmente* responsable de lo causado (desde los recursos de la sabiduría mundana, Dios pasará a pensarse como «causa a secas»). Ahora bien, y en la línea de lo que venimos señalando, sostener que Dios es la causa total de toda cosa no dista un ápice de sostener que no lo es de nada (en particular), comoquiera que, si se vuelve necesario que todos los fenómenos se relacionen entre sí como causas de efectos y efectos de causas —todas las cosas universalmente vinculadas con todas las cosas—, entonces ocurre que ningún fenómeno se relaciona —propia, particularmente— con ningún fenómeno, y de ahí que el «uno-todo», o lo ente como todo, esté llamado a coincidir nihilicamente con la irremediable soledad de cada mota fenoménica. Lo mismo (esto es, que el fin del cristianismo no contradice en absoluto su espíritu, o, dicho más drásticamente, que el sentido último del origen no es otro que el fin) puede expresarse —y de hecho Marzoa lo expresa— desde otros ángulos, el más ilustrativo y esclarecedor de los cuales, cuando menos a efectos de enlazar con el capítulo subsiguiente de nuestro trabajo, es el que constata en cada punto de la historia, o sea del relato evangélico, indicios de la esencial (inicial y tendencial) ausencia escatológica. En efecto, al *logos* encarnado se lo define desde la tríada «crucifixión / resurrección¹⁵ / ascensión»¹⁶, pero ello no basta, pues después de la ascensión todavía prevalecen los ritos comunitarios y, de algún modo, la presencia de una «figura» (en cierto modo, por tanto, *sensible*) y, en consecuencia, de un «límite»; para que no haya figura alguna, para que se consume la inicial y tendencial auto cesación (si nos remontamos a ciertos vagidos veterotestamentarios, advertimos que ya en el célebre episodio del decálogo que contiene la ley divina¹⁷ asoma la cuestión del «límite»: se interdice la fijación de imágenes relativas a lo que hay abajo en la tierra, arriba en los cielos, en las aguas debajo de la tierra, etc., esto es: se fija un límite prohibiendo fijar límites, prescribiendo la asunción de lo «ilimitado»), es menester, a tal efecto, que

¹⁵ En los evangelios sinópticos, la resurrección se anuncia como un «no estar aquí» (Mt 28: 6, Mc 16: 6, Lc 24: 6), y en el cuarto evangelio canónico es la visión del sepulcro vacío con las vendas en el suelo y el sudario doblado en un lugar aparte la única evidencia sensible del Cristo resucitado: «vio y creyó» (Jn 20: 8).

¹⁶ Así lo expresa, por ejemplo, Fray Luis en su oda «A la Ascensión»: «¿Y dejas, Pastor santo, / tu grey en este valle hondo, oscuro, / con soledad y llanto, / y tú, rompiendo el puro / aire, te vas al inmortal seguro?».

¹⁷ Cf. Martínez Marzoa, 2011: 109.

Cristo acabe desvaneciéndose por completo, que tenga lugar una «descristianización» definitiva, desvanecimiento postrero que, según Martínez Marzoa, coincide con la irrupción y el desarrollo del proyecto ilustrado: «La Ilustración es [...] el cumplimiento del Cristianismo, cumplimiento que consiste en desaparecer, porque tal era la naturaleza del Cristianismo ya desde su comienzo»¹⁸. En efecto, lo ente-como-todo —situación, según lo expuesto, insinuada ya en las Escrituras y afianzada merced a los recursos de los que dispone el saber teológico— conduce a pensar *filosóficamente* el «ser» desde lo único que hay, desde la única presencia compareciente, esto es, desde el reconocimiento de lo i-limitado, in-diferenciado, in-discernible o in-esencial: el «uno-todo», que ya no puede ser lo no-verdadero (recuérdese que si lo único que hay es un allá-verdadero, entonces no se trata de lo verdadero, sino sencillamente de lo que hay; por otra parte, tampoco puede *haber*, en rigor, «allá», si este no se manifiesta, es decir, si no se hace presente en el acá, que es el único espacio de la presencia), pasa a ser, por tanto, lo (único) válido y consistente, de modo que cualquier otra parte —cualquier presunto «supra-» o «trans-»— empieza a tenerse por inadmisibles «superstición», y ello, desde luego, como desarrollo consecuente, literalmente *radical*, de los propios fundamentos cristianos¹⁹.

La orilla del cristianismo terminal. Fray Luis de León, Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz

Todavía queda mucho por precisar, pero baste lo dicho hasta aquí para introducirnos en el marco del que nos serviremos para leer la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos: el ámbito en el que Martínez Marzoa insiere a Fray Luis de León, Teresa de Ávila (y —aunque de mención puntual, inequívocamente adscrito al mismo bloque— Juan de la Cruz), interpretandos relevantes a la hora de proceder a elucidar en qué sentido(s) hay o puede haber presencia en Cristo, o puede hacerse presente Cristo, a saber: «cuerpo». Por lo pronto, el sentido inmediato o primero es aquel en el que de lo que se trata es, todavía, de preservar ritualmente al Cristo muerto, resucitado y ascendido hasta su irrupción definitiva y «parusíaca»; tal es el papel cohesionador de la «religión». Por otro lado —y en ello nos centraremos a continuación—, hay un sentido (alternativo y postremo) a cuya luz cumple leer el marco en el que se inscriben los mencionados autores, naves varadas, según Marzoa, en la orilla del «cristianismo terminal»²⁰. Que tenga que haber algún tipo de figura (sensible) es inherente a la presencia y, en última

¹⁸ Martínez Marzoa, 2011: 138.

¹⁹ A propósito de la Ilustración, cf. *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume* (Martínez Marzoa, 2009)

²⁰ Cf. Martínez Marzoa, 2013: 73-74.

instancia, al ser, pero que la presencia lo sea precisamente de una trascendencia impone la desaparición como destino, de suerte que, si ha de haber presencia, esta lo será de lo tendencialmente no-presente (figura y cuerpo de lo llamado a esfumarse), de un modo tanto más vertiginoso y estertóreo cuanto más terminal sea su manifestación. Adviértase que si aún se habla de cristianismo, por agónica que resulte su adjetivación, es porque todavía *hay* (presencia), aunque *lo que hay* esté a punto de huir irremediabilmente; que se trate de una «vía muerta» (el sintagma es de Marzoa), o de una nave varada, obedece, entre otras cosas, a que, como hemos visto, la Modernidad ha de acabar discurriendo por la senda de la «Ilustración» y no por la de un cristianismo tardíamente anclado en su última posibilidad.

Con referencia a Fray Luis, el carácter «terminal» del cristianismo se halla hasta tal punto distante de cualquier recurso al alcance de cualquiera de nuestros contemporáneos, que Marzoa reconoce que, para pensar aquello que lo vincula terminalmente al cristianismo, solo cabe emplear como punto de apoyo algo que nada tiene que ver con la posición natural de Fray Luis, mas sí con cómo desde nuestra posición cabe leer todavía un espacio que ya no es en absoluto nuestro y que en absoluto se pretende que lo sea. El punto de apoyo lo constituye la «freie Schönheit» kantiana, relevante en la medida en que permite discernir lo que en Fray Luis es *poema* (en prosa o en verso), y por ende «belleza libre», de los meros *tratados*, en cuyo caso, de haber en ellos atisbo alguno de belleza, solo podría serlo como «adherencia»²¹. Desde una óptica superficialmente lingüística, la diferencia resulta clara: el poema se escribe en castellano; el tratado, en cambio, en latín. Así las cosas, «la presencia ya solo es posible como “belleza libre” en el poema, en un difícil diálogo poético con unas Escrituras que a su vez son tomadas como poema y a las que se dan vueltas y vueltas»²². Se trata, pues, de la presencia (porque ha de ser sensible) de la humanidad de Cristo, cuya figura en la prosa poética del autor se sustenta sobre una diversidad de designaciones nominales, los comúnmente llamados «nombres de Cristo». Si entra en juego Cristo-hombre, y no el Logos, es porque ha de haber «comunicación» (Dios ha de comunicarse a sí mismo), y para ello es preciso que el Creador se identifique con el culmen de lo creado; de tal identificación —en la que se cifra *máximamente* toda presencia corpórea— surge el Cristo que a través de sucesivas nominaciones va haciéndose presente en el texto. Puesto que en Cristo-cuerpo se reúne *todo cuerpo*, lo sensible dispone de

²¹ El carácter «libre» de la «freie Schönheit» no procede de la mera *aconceptualidad*, sino de la ausencia de recepción conceptual, lo que significa que en dicho tipo de belleza puede haber conceptos involucrados, siempre y cuando no devengan rectores de la construcción.

²² Martínez Marzoa, 2015: 14.

lugar de reunión, de unificación (en la identificación con Cristo), y, en este sentido —esto es, al pensar lo sensible como totalidad por recurso a la figura de Cristo—, asoma, a su vez, lo transensible. Así, por ejemplo, en la «Noche serena» el allá se introduce en el acá por recurso a la totalidad de lo sensible; lo sensible se piensa como «todo» y como auténtica «unidad», lo cual (el que la unidad lo sea *verdaderamente*) impide concebirlo como absoluta ilimitación: la totalidad de lo sensible es el sistema de círculos y esferas, eterno pero no ilimitado, y el que a lo sensible, en cuanto todo, le sea inherente la (remisión a la) ausencia —en la medida en que lo de acá se aparta del propio acá²³— hace que la presencia de la unidad —verdadera y, por lo tanto, limitada— sea también la presencia del allá, «gran trasunto», lo cual no significa en absoluto ‘copia de’ lo transensible, pues «trans-sumere» comporta tomar algo (lo sensible, en este caso) estableciendo cierta distancia para con lo que ello mismo sería sin el prefijo «trans-» (‘más allá de, a través de’...). El gran trasunto fraileisiano no constituye, pues, ‘trasunto de’, sino una totalidad consistente en cuanto tal y por sí misma, eterna²⁴.

Los conceptos coimplicados en lo dicho a propósito de Fray Luis («sensible» y «transensible»), relacionados entre sí gratuitamente, esto es, en virtud del don de la «gracia», coronada por la «unión» mediante la cual se comunica Dios a sí mismo) valen también para Teresa de Ávila: en ella, la presencia acontece, por lo pronto, en el espacio del «alma» y mediante el procedimiento de la «oración», que finalmente lo es, en correspondencia con los términos teológicos involucrados, de «quietud» y de «unión». En primer lugar, la oposición «allá» / «acá» es tal, que, solo señalando la precariedad de «esta vida», se alude a la «otra», así como, en referencia al apartamiento por parte del acá respecto de lo que está acá (escisión), ingresa en los versos de Fray Luis el *no-acá* (allá). Hasta tal punto se subraya la perentoriedad de apartarse de lo inseguro, que el apartamiento no deriva en absoluto de su condición caduca (tampoco cielo e infierno desempeñan un papel crucial), de lo que se sigue que, aunque fuera eterno, el acá sería igualmente desestimado. En segundo lugar, la presencia a la que conduce el proceso «oración» —que, desde un primer estadio sin designación propia, pasa por los estadios ulteriores y superiores de quietud y unión— es la de Cristo-hombre, aunque ya, como en Fray Luis, de manera terminal. Las visiones y revelaciones de Santa Teresa, todas ellas relativas al proceso

²³ En buena parte de la poesía en verso de Fray Luis, por ejemplo, salta a la vista que es desde la inmanencia —y desde la distancia que, desde la propia inmanencia, se establece para con la inmanencia misma— como comparece (por lo tanto, *negativamente*) el allá: no hay otro índice de allendidad que la ausencia de plenitud del acá («oro», «prisión del alma» ...), el apartamiento respecto de lo que está acá por parte del acá, la incerteza y la inquietud, en suma, que invitan a retirarse.

²⁴ Cf. Capítulo 1 de *No-retornos* (Martínez Marzoa, 2015).

de constitución de la presencia, no son, como también ocurre con las exposiciones de índole teológica de Fray Luis, prescriptivas o tratadísticas, sino que constituyen «ficciones poéticas» a las que es esencial expresarse desde la experiencia o desde la teología. Tanto Teresa de Ávila como Fray Luis comparten la «bella prosa» («bella» en el sentido kantiano de «freie Schönheit»), aunque en este último autor también destaquen, como hemos visto, los «versos bellos». En Juan de la Cruz, por el contrario, ya no hay presencia sensible de Cristo, y su obra constituye una creación en versos castellanos de algo que con rigor sería homologable a ciertos pasajes escriturísticos, creación a la que sigue la exégesis de lo creado (*como si* no hubiera sido creado por el mismo sujeto que a continuación procede a la exégesis), de suerte que la novedad que introduce el místico consiste en, al mismo tiempo, acontecer y pensar lo acontecido, esto es, ocurrir y a la vez tematizar exegéticamente lo ocurrido.

Los tres autores comentados por Martínez Marzoa se caracterizan, ciertamente, por la pertenencia a un cristianismo terminal que solo en los dos primeros casos, como acabamos de ver, se expresa por medio de la mención a la humanidad sensible de Cristo. A modo de nota conclusiva de este primer capítulo, apuntemos algunas consideraciones aclaratorias de la importancia hermenéutica de atender a lo que no conduce a parte alguna («vía muerta»). En efecto, a diferencia de la hobbesiana²⁵, la vía del cristianismo terminal que recorren Fray Luis, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz es de todo punto ajena al curso posterior de las cosas, y precisamente por ello, por su «imposibilidad de incidir en la decisión»²⁶, resulta insoslayable: lo que aquí se plantea —el desarrollo del problema del límite y su relación con la trascendencia y la inmanencia— seguirá planteándose, pero de otro modo²⁷, hasta el punto de que el contenido de lo aquí planteado no repercutirá en absoluto en aquello en lo que finalmente («ilustradamente») ha de acabar consistiendo la validez. La relevancia hermenéutica de lo que se revela falta de repercusión estriba en entender su irrelevancia, esto es: en comprender hasta qué punto resulta exegéticamente feraz que el camino abierto por algunos haya tenido que ser, a la postre, un camino irremediamente malogrado. No hay, pues, comprensión (en general y, en particular, de la «vía muerta») allí donde se dilata acriticamente el espacio *dado*, o incluso allí donde se lo renueva (el incesante buscar nuevamente lo nuevo impone siempre nuevamente lo igual);

²⁵ En él, como en Teresa de Ávila y en Fray Luis, también hay «cuerpo»: Dios mismo es cuerpo y toda operación del alma tiene lugar en lo corpóreo. Cf. Capítulo 14 de *Distancias* (Martínez Marzoa, 2011).

²⁶ Martínez Marzoa, 2015: 20.

²⁷ La «sociedad civil», conceptualmente generada o descubierta por Hobbes, y, posteriormente, Hume y Kant (la Ilustración).



solo haciendo valer la distancia y la diferencia —no de otro modo cabe definir la interpretación— se hace valer a la vez el único acercamiento genuino que todavía cumple reivindicar como posible.

Capítulo segundo

EL «TARDOCRISTIANISMO» EN MIGUEL DE MOLINOS

Los objetivos de la Guía y el problema de la «belleza libre»

Iniciemos este tramo de nuestro recorrido con algunas consideraciones atañederas al propósito de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos y, por extensión, a las características que definen la prosa moliniana. Decíamos, con relación a Fray Luis y Teresa de Ávila, que Martínez Marzoa estima oportuno ocuparse de las composiciones en prosa de tales autores desde cierta distinción conceptual kantiana, no porque pretenda postular vínculo alguno entre las intenciones de los primeros y la teoría estética del segundo, sino más bien con el afán de leer —sin que la exégesis se malogre y malogre a su vez el texto y la distancia que nos permite leerlo— asumiendo nuestra irremediable (que no lamentable) posterioridad. Con relación a Molinos, señalemos, de entrada, que el místico aragonés abre su *Guía* tratando de esclarecer, para que el lector no se llame a engaño, qué compete y qué es ajeno a los objetivos del libro, como si fuera preciso deshacer toda posible ambigüedad antes incluso de la construcción de un texto que se proyecta potencialmente ambiguo. Así, Molinos emplea expresiones como «enseñanza» e «instrucción» doctrinal y añade que solo se las puede vehicular por medio de la «ciencia mística», donde «ciencia» no significa ni sabiduría ni doctitud, sino cierta dimensión práctica vinculada a la experiencia. El contenido de la enseñanza, la doctrina, queda indeterminado, no por inadvertencia o incuria, sino más bien porque es inherente al tipo de instrucción de que se trata el que ella permanezca *im*-perfecta, inacabada, pues «ni todo está dicho, ni todo está escrito; y así habrá siempre que escribir hasta el fin del mundo»²⁸; escribir, seguir instruyendo, para preservar, por tanto, en el lapso «ascensión-parusía», la remisión a una ausencia. El que el texto no esté del todo presente, el que la instrucción no sea perfecta (en el sentido de acabada, completa) es la otra cara de que la presencia lo sea de una ausencia (y la *conditio sine qua non*, si se quiere, de todo trabajo hermenéutico). De insoslayable mención es hacer notar —por parentética que se juzgue la nota— que en este punto ni siquiera se otorga papel alguno a la comunidad o a los ritos ceremoniales, de la misma manera que tampoco se mientan las Sagradas Escrituras;

²⁸ «A quien leyere»: renglones 79-81.

solo se hace referencia, como hemos visto, a cierto tipo de instrucción, llamado, en su siempre penúltima exhaustividad, a hacer las veces de vínculo con lo faltante.

Lo que se enseña en la instrucción es «la verdad desnuda» a través de la «contemplación», enseñanza de la que es indisoluble el que no pertenezca a su jurisdicción el intento de «asegurar» nada, sino, cuando más, la pretensión de «desembarazar» cierto espacio —denominado «alma»— donde, de haberlo, se produciría el tránsito contemplativo. A la imperfección de la instrucción hay que añadir, pues, la *negatividad*, en el sentido de que el camino no se señala, sino que meramente se alude a él, en la medida en que mostrar la senda tan solo consiste en retirar del espacio del caminante cualesquiera estorbos y embarazos que puedan ir saliéndole al paso. Por lo que hace al estilo de la *Guía*, y en coherencia con esto último, destacan, entre otros rasgos, la «castidad», la «humildad», la «sencillez» y la «claridad», lo que conlleva prescindir de «exornación de pulidas frases», «ostentación de elocuencias» y —supuesto que la ciencia es práctica y experiencial— también de «sutilezas teológicas», que Molinos identifica sinonímicamente con la tradición escolástica.

Todo lo dicho hasta ahora de modo preliminar (enseñanza, instrucción, doctrina, etc.) apunta a que difícilmente una guía espiritual podrá ser «prosa bella» (nada tiene que ver con esto el que el lenguaje sea más o menos ornamentado; en Teresa tampoco lo es). Vale recordar aquí que la prosa castellana de Fray Luis es pensable desde la kantiana «belleza libre» porque, a diferencia de lo que ocurre en los tratados (en latín) del mismo autor, en los que sí rigen conceptos, en la prosa castellana, en cambio, la inserción de conceptos teológicos constituye un elemento más del juego propuesto en y por una determinada ficción poética; de la misma manera, como apunta el propio Fray Luis, la experiencia contenida en el teresiano *Libro de la vida* (visiones, revelaciones, etc.), puesto que no tiene carácter normativo, de guía de conducta (carácter sí presente, por el contrario, en la *Guía* de Miguel de Molinos, como indica inequívocamente el título, aunque en el peculiar sentido que le hemos atribuido más arriba: imperfección, negatividad, etc.), no constituye una prosa menos «bella» (en términos kantianos) que la de *Los nombres de Cristo*.

(Pen)últimas dualidades

Ocupándonos ahora de cómo estructura Molinos la progresión discursiva de su enseñanza, resulta ineludible observar que, para deslindar hacia dónde *sí* y hacia dónde *no*, o hacia

dónde *decididamente* y hacia dónde solo *preparatoriamente*, el autor recurre a términos en los cuales halla una dualidad que le permite, a partir de la relación de los dos miembros en ella implicados, desembarazar el camino del alma. Hemos visto en el capítulo anterior —aunque expresado con otras palabras— que la dualidad por antonomasia (allá/acá, trascendencia/inmanencia...) es en el fondo presunta, bien entendido que, a cada uno de los dos lados, para ser, le corresponde no tener irreductiblemente vedado el acceso al otro; la transgresión (gracia) constituye el pasaje y, por ello mismo, el germen de la disolución. Pues bien, para expresar tal dualidad (todavía vigente, por cercana que sea su cumplida y absoluta evanescencia), o incluso para señalar que la dualidad resulta más relevante que nunca, Molinos expone sus tesis al abrigo de ciertas distinciones duales —subsidiarias, en todo caso, de la dualidad fundamental a la que acabamos de aludir—, y es así como al camino «exterior» contrapone el «interior»²⁹; a la devoción «accidental y sensible», la «esencial y verdadera»³⁰; a la contemplación «activa», la «pasiva»³¹; a la «claridad», la «obscuridad» y las «tinieblas»; a la oración «pricipiante» y «meditativa», la «aprovechada» y «contemplativa»³²; a las tinieblas «infelices», las «felices»³³; etcétera.

En la primera advertencia del Proemio, se nos dice que dos son los modos de acceder a Dios, contrapuestos entre sí por cuanto el primero, de índole meditativa, es propio de «pricipiantes» y se vincula a lo sensible» (discurso, entendimiento e imaginación caen de este lado), mientras que el segundo, contemplativo, se reserva a los «aprovechados»; en este punto se menciona de nuevo la desnudez, junto a términos como pureza o recogimiento interior, por un lado, y confusión, obscuridad y negatividad, por el otro: el alma recibe una «obscura noticia de fe»³⁴ y queda en la «divina tiniebla»³⁵. No se trata, pues, de que a Dios no se pueda acceder sensiblemente, sino de que tal acceso es meramente iniciático, dependiente de lo que otros dan en llamar —no Molinos ni autores afines a él— «facultades del sujeto», las cuales no agotan ciertamente lo que aquí, en Molinos, serían las operaciones del «alma», pero sí se restringen, cuando menos al pronto, a sus operaciones más manifiestamente sensibles (todavía está por ver si las otras son o no, en algún sentido, «cuerpo»). Sea como fuere, si la mencionada desnudez

²⁹ Cf. Libro III. Capítulo I

³⁰ Cf. Libro I. Capítulo V

³¹ Cf. Proemio. Adv. III

³² Cf. Libro I. Capítulo IV

³³ Cf. Libro I. Capítulo VI

³⁴ Adv. I. § 2

³⁵ Adv. I. § 3

lo es de tal manera que su relación con la contemplación avezada invalida su atingencia con lo meditativo y, por ende, con lo sensible, entonces el recurso a la desnudez aludirá a lo no-sensiblemente velado (aquí el vestido del que cumple desprenderse es el propio cuerpo) y, en última instancia, a la pureza³⁶.

En la segunda advertencia, de los posibles modos de oración («meditación» y «contemplación»), se pondera como más puro y aprovechado aquel al que, si la oración se encamina correctamente hacia su destino, conduce el primero, bien entendido que solo el segundo es «puerto», frente a los meros y fatigosos medios meditativos; se trata de aquello que, a partir de Marzoa, hemos denominado ya en Teresa «oración de quietud», discernible de la mera meditación por cuanto solo esta —a diferencia de la otra— es procurable (a través de la voluntad y el discurrimento). Molinos designa ambas; Teresa, en cambio, deja innominada la primera. En ambos autores, el paso a quietud es tal que ni la voluntad ni el entendimiento participan de él; el entendimiento se interrumpe, pero no lo interrumpe voluntariamente el sujeto³⁷ (según Teresa, tal cosa constituiría un nítido ejemplo de «estulticia»), y, como señala Molinos, el tránsito se da sin que ello comporte «trabajo» alguno.

No perdamos de vista que el místico del que nos ocupamos pertenece a un estadio tardío del cristianismo, observación que nos proporciona la clave de por qué las almas se equivocan cuando buscan «a Dios por afuera, teniéndole dentro de sí mismas»³⁸, lo que comporta que el camino ha de ser «interior» y no «exterior»³⁹: el segundo es sensible y de principiantes, propio de quienes «se hallan vacíos de Dios y llenos de sí mismos»⁴⁰; el primero, por el contrario, corresponde a quienes «[...] recogidos en lo interior de sus almas, con verdadera entrega en las

³⁶ Cuestión capital a este respecto es el lugar que debe ocupar en todo ello la humanidad sensible de Cristo, problema que desarrollaremos *in extenso* más adelante.

³⁷ Cf. «A Dios solo toca, y no a la guía, el pasar al alma de la meditación a la contemplación, porque si el Señor no la llama con su especial gracia a este estado de oración, no hará nada la guía con toda su sabiduría y documentos» (Libro I. Cap. XVI. § 120).

³⁸ Libro I. Capítulo III §18

³⁹ Pese a las numerosas divergencias teóricas entre ellos, Rudolf Otto, Robert Charles Zaehner y Walter Terence Stace, entre otros, coinciden en distinguir una mística «extravertida» («natural», según Zaehner) de otra «introvertida»; si en la primera importan sobremanera los sentidos como vehículos de transfiguración mística, la segunda opta, en cambio, por la cerrazón y la reclusión en las profundidades del sujeto místico. Huelga decir a cuál de ellas pertenece Molinos.

⁴⁰ Libro III. Capítulo I §3

divinas manos, con olvido y total desnudez aun de sí mismos, van siempre con levantado espíritu en la presencia del Señor, por fe pura, sin imagen, forma ni figura»⁴¹. En efecto, las sucesivas dualidades, que no son sino dimensiones de una misma dualidad esencial, presentan —precisamente porque nos hallamos en las postrimerías del cristianismo o, si se quiere, en la antesala de la Ilustración, esto es, de la desaparición consumada— la nota distintiva de aquello cuyo aparecer se entiende como que no aparezca nada. Ahora la escisión dual (a saber: la trascendencia, la transgresión, el pasaje de un espacio a otro, etc.) consiste, pues, en lo siguiente: el allá aparece en la medida en que el acá se reduce hasta tal punto a su más angosta y exigua posibilidad que es *como si* nada apareciera. Aunque Molinos propugne sin ambages la supresión de toda forma o figura carnal, no puede interpretarse que ya no hay forma ni figura en absoluto, como si la evanescencia definitiva hubiera tenido lugar o estuviera teniendo lugar en la prosa moliniana; antes bien, porque está a punto de haberla, todavía no la ha habido, y ello se significa textualmente señalando que, donde no hay forma o figura carnal —y sí, en cambio, desnudez y fe pura; donde hay, por ende, ausencia, o donde la trascendencia se presenta como ausencia—, allí hay, con todo, «presencia del Señor» y, por consiguiente, cierta figura, forma o límite, aunque a tal figura, forma o límite se le hurte la consistencia de la carne y apenas se le conceda, contra toda linde corpórea o formal, un impreciso estatuto de «presencia». Aún queda cierto límite, pero el límite que queda es el inmediatamente anterior a su absoluta y trivial desaparición. De *qué presencia* se trate es cosa que ni sabemos ni podemos saber; solo sabemos que la vaciedad no es absoluta porque es la vaciedad misma lo que se designa por recurso a un determinado (pero textualmente brumoso) modo de presencia. Abundando en lo mismo, leemos, por ejemplo, que

Estas felices y elevadas almas no se alegran de nada del mundo, sino del desprecio, y de verse solas, y que todos las dejen y olviden. Viven tan desapegadas, que aunque reciben continuamente muchas gracias sobrenaturales, no se mudan ni se inclinan a ellas, más que si no las recibieran, conservando siempre en lo íntimo del corazón una gran bajeza y desprecio de sí mismas, humilladas siempre en el abismo de su indignidad y vileza⁴²

Resulta congruente con lo anterior el que la misma dualidad se exprese arguyendo que hay tinieblas que nacen del pecado y conducen al eterno precipicio, en tanto que otras (las dichosas) son, en cambio, las que aniquilan el alma⁴³, esto es: hacen aparecer en ella lo que, de aparecer, aparece solo por su pertenencia a la desaparición.

⁴¹ Libro III. Capítulo I §4

⁴² Libro III. Capítulo I §9

⁴³ Cf. Libro III. Capítulo VI

Cristo-hombre, gracia y amor

Partiendo de cierta trama bimembre introducida en el capítulo anterior a propósito de la hermenéutica de Martínez Marzoa y presentada en este capítulo como dualidad aparente —basada en la unilateralidad de uno de los dos lados y, en última instancia, en la reductibilidad de ambos—, dualidad cuya permanencia (todo lo tardía y postrimera que se quiera) es reasumida por Molinos mediante la construcción de un texto asentado en sucesiones duales que no son sino variaciones de la dualidad principal; partiendo —en otras palabras— de la pregunta por en qué consiste en Molinos el aparecer de la trascendencia, hemos dado con cierto modo limítrofe de presencia —que el propio texto deja indefinido—, pocos renglones después de haber anunciado (a pie de página) que tarde o temprano necesitaríamos recurrir a la humanidad de Cristo. Pues bien, es precisamente para comprender en qué medida no es de presencia sensible (al uso) de lo que se trata, pero sí, en cuanto presencia, de algo que establece, en algún sentido, límite o figura, aunque sea para acabar dando paso a su supresión, es a tal efecto por lo que a continuación nos ocupamos de aquella figura en la que se vinculan (digamos que por antonomasia) los dos lados de la dualidad (trascendencia e inmanencia), es decir: la figura de «Cristo-hombre».

Recordemos primero que si hay salvación por medio de dicha figura —si hay conexión entre el allá y el acá— la hay en virtud de la «gracia»: «No llama Dios por mérito ni al más fuerte, sino al más flaco y miserable, para que más resplandezca su infinita misericordia»⁴⁴ y, «[...] como este don es gracia, le da cuando quiere, a quien quiere y como quiere, sin que en esto se pueda dar regla general ni poner tasa a su divina grandeza»⁴⁵, lo cual concierta rigurosamente con lo que, siguiendo a Martínez Marzoa, hemos entendido por presencia trascendente, comoquiera que esta solo tiene lugar a través de su propia violación, en el sentido de que, solo transgrediendo el propio estatuto trascendente por mor de la trascendencia misma, acontece el allá en el acá, lo que a la vez significa que, porque no puede tratarse de un pasaje necesario, ha de ser gratuito y contingente, puede darse o no darse (lo concede Dios cuando quiere, a quien quiere y como quiere; de ahí que no quepan reglas), pero, por otro lado, si se da, entonces es

⁴⁴ A quien leyere: renglones 42-44

⁴⁵ Libro III. Cap. XIV. § 125

esencial a que se dé (necesario) el que acontezca como irrupción sobrenatural en los términos antedichos⁴⁶.

Nos las hemos, pues, con un acontecimiento sin duda contingente, cuyos conceptos posibilitadores, sin embargo, se vinculan entre sí de tal manera que es necesario que la relación entre ellos sea una muy determinada (irrupción indebida, reductibilidad, etc.), y no cualquier otra. Se trata, en efecto (ya lo hemos visto con Marzoa), de una «contradicción esencial»: es contingente algo para cuya presencia es necesaria una serie de contingencias; de ahí que el lenguaje de Molinos bascule entre la paradoja, la aporía y la contradicción: en la línea de «San Dionisio»⁴⁷, Molinos considera que a Dios se lo conoce por negaciones, esto es, comprendiendo que es incomprensible y que en realidad solo así se lo puede comprender. La comprensión como asunción de cierta incomprensibilidad última constituye otra formulación (acaso la más radicalmente mística) de aquello que hemos dado en llamar el peculiar carácter del cristianismo, que resulta tanto más manifiesto (y cumplido) cuanto más se acerca a su esencial y final desaparición; significa, pues, lo mismo que otras enunciaciones —alternativas, pero sin duda referentes a lo mismo— que hemos empleado anteriormente, tales como la adopción tética, y por tanto esencial, de cierta inesencialidad, o el recurso a una contingencia (salvación) con cierto carácter de necesidad (lo indispensable, universalmente válido, para que, en efecto, haya salvación, etc.).

A vueltas con la relación entre meditación y contemplación, con las diferencias entre la una y la otra y con cómo el pasaje de la primera a la segunda revela hasta qué punto acceder a la primera no garantiza en absoluto acceder a la segunda, se introduce la disputada y polémica cuestión acerca de la humanidad sensible de Cristo: «Pero si se alegra o mira los efectos de Dios en las criaturas y, entre ellas, en la humanidad de Cristo, Señor nuestro como más perfecta de todas, esta no es perfecta contemplación»⁴⁸, habida cuenta de que, con ser la humanidad de Cristo el mejor de los medios disponibles, no es, sin embargo, más que eso: «instrumento» o «canal», o sea: *daimon*, medianero, en modo alguno «el sumo bien, el cual consiste en ver a

⁴⁶ Molinos nos dice que la gracia (esencialmente *contingente*) requiere de cierto camino y de cierta orientación para poder llegar a darse (lo cual no garantiza, sin embargo, que efectivamente se dé): «Si para los pasos de naturaleza hay necesidad de maestro y guía, ¿qué será para los pasos de gracia?» (Libro II. Capítulo I § 1).

⁴⁷ Así se refiere Molinos a Pseudo Dionisio. En realidad, el Areopagita propugna una dialéctica «apofática» cuyo punto de partida es la teología «catafática»; según él, a la afirmación del Padre (tal como se la encuentra en las Escrituras) debe seguir su negación, con vistas a poder afirmar finalmente, en un sentido nuevo, rayano en la indecibilidad, que «Dios es padre».

⁴⁸ (Adv. II. § 11)

Dios», visión que, siendo Cristo-hombre más divino que humano, al dirigirse a lo divino se dirige al mismo tiempo a Cristo-hombre; visión, por tanto, de lo ausente, pero, precisamente porque se trata de una «visión», es forzoso que algo pueda verse, y, supuesto que Cristo-hombre constituye una figura de ausencia, ver lo ausente, en la medida en que a la figura de Jesús le corresponde serlo precisamente de una ausencia, es también en parte, al menos en orden al carácter radicalmente ausente de la presencia de marras, contemplar a Jesucristo. Ahora bien, a despecho de que la divinidad esté unida a la humanidad (la disposición no es azarosa: es Dios quien busca pre- y postlapsariamente al hombre; el que Dios haya de identificarse con la cumbre de la creación aparece decisivamente tematizado en Fray Luis, no así en Molinos), resulta bien significativo, como se dirá más adelante, que Cristo constituya el «tabernáculo de la divinidad»⁴⁹, una buena «entrada» —consistente⁴⁹ en conservar la memoria de cierta figura sensible—, y nada más. Se puede, en efecto, «entrar» por la humanidad sensible de Cristo, y ello como cierta forma de religación, esto es, como preservación ritual de una figura, sentido en el que, como hemos visto, se forja el cristianismo helenístico (y medieval), pero, en consideración a que Molinos no se enmarca, desde luego, en tales coordenadas, y, por consiguiente, la presencia de Dios ya no puede significar simplemente culto o comunidad de adeptos, sino que constituye cierta variante tardía, por todo ello el «recuerdo de la humanidad del Divino verbo»⁵⁰, por el cual (y solo por el cual) se llega a la perfección, conviene, con todo, que sea «veloz», «[...] y si de esta santa y dulce memoria es luego llevado [el recogimiento del alma] al olvido, no hay necesidad de hacer nueva repetición, sino de estarse en silencio y quietud en la presencia del Señor»⁵¹, de lo que se desprende que, de seguir habiendo presencia (por supuesto accidental), ya no la habrá como conservación o preservación basada en cierto conjunto de ritos y cultos (no en vano han quedado atrás el Helenismo y la *communitas* medieval), ni siquiera, a diferencia de lo que hallamos en otras derivas tardocristianas, como cúmulo de designaciones nominales de Cristo-hombre, o como presencia corpórea alcanzada unitivamente a través de la oración; ya nada de eso cabe ni vale ni importa: aun cuando no se haya de «borrar del todo la memoria de la pasión y muerte»⁵², ahora la presencia del Señor, solo *daimónicamente* humana, se hace capital y finalmente presente en la pura vaciedad, aunque esta última

⁴⁹ Libro I. Capítulo XVI § 124

⁵⁰ § 125

⁵¹ § 127

⁵² § 118

no radique todavía —pero haya de acabar radicando— en su reinante, inadvertida y consumada inmediatez.

Molinos no se atreve a preterir la humanidad de Dios, acaso porque tamaña obliteración lo llevaría a contender no solo con las figuras de autoridad que reconoce como tales (entre ellas, Teresa), sino también con las propias Escrituras; con todo, el que, no osando «borrar» o «separar» por completo la presencia corpórea, ande, sin embargo, a vueltas con el problema (así lo percibe él) de cómo y cuánto limitar todo lo que en Cristo hay de carne, pasión y muerte, para luego concluir que el límite estriba en que el recuerdo sensible debe ser veloz e instantáneo, hasta el punto de que, una vez olvidado, no procede volver a evocarlo, todo ello nos pone sobre la pista de que, en efecto, como hemos expresado también con otras palabras, el extremo que alcanza en Molinos la cuestión de la presencia ya no pasa de manera decisiva por el cuerpo del Verbo, lo cual se compadece y es por tanto del todo coherente con que, al cabo, muerte, resurrección y ascensión exijan coronar su encumbramiento con la más indefectible de las ausencias.

A propósito de la tercera advertencia, en la que, ahondando en los modos de oración, se indica, con relación al avezado, cuáles son, a su vez, sus posibles (sub)modos, conviene retener lo siguiente: la contemplación perfecta —y no por casualidad la más radicalmente gratuita, indebida, inmerecida, etcétera— es la infusa y pasiva, frente a la adquirida y activa⁵³, distinción que nos recuerda, frente al mundo pagano, de qué índole es el amor preconizado por San Pablo: de los tres términos disponibles para el amor (*eros*, *philia* y *ágape*), el Nuevo Testamento se queda con el tercero, esto es, con el que comporta un vínculo descendente («agápico») frente al alternativo ascendente («erótico»), que al comienzo de este trabajo hemos caracterizado, a partir de Platón, como el propiamente filosófico. Pues bien, en esto (en la infusión contemplativa, que aquí, desviándonos de la letra, mas no del sentido, del texto moliniano, entroncamos con el amor paulino) sigue Molinos a Teresa de Ávila: es Dios quien (activamente) se dirige al hombre (pasivo), y no viceversa, aproximación que implica un descenso⁵⁴ en virtud del cual se suspenden las potencias de la criatura, se le toma la palabra de la

⁵³ Cf. el apartado del presente capítulo titulado “(Pen)últimas dualidades”.

En conexión con lo que aquí se expone, escribe Molinos: «Aunque se dice que podemos nosotros introducirnos a la contemplación adquirida con la ayuda del Señor, con todo eso, nadie de su motivo se ha de atrever a pasar del estado de la meditación a este sin consejo del experimentado director» (Proemio. Adv. III. § 22)

⁵⁴ «¡Que se cierre este gran Señor en una cárcel por mi amor! ¡Que se haga, en cierto modo, esclavo del hombre dándose todo Él y sacrificándose por él al Padre Eterno! ¡Oh, divino encarcelado! Encarcelad fuertemente mi

boca, etc., instilándole un estado tal, que, porque en este punto ya todo lo que hay es Dios y solo Dios, o sea, presencia divina en el hombre, o, por mejor decir, presencia de ausencia —la carne *como* tabernáculo o receptáculo, libre ya de pasiones y entendimiento (vaciada de sí); la carne, pues, como cántaro, tanto más rebosante de presencia cuanto que no contiene otra cosa que ausencia, a saber: plenitud de Dios—, por ello, consiguientemente, porque la irrupción de la gracia (sobrenatural) desquicia el orden natural, no quedan al alcance del hombre palabras aptas para dar cuenta del estado infundido, de manera que solo cabe recurrir a expresiones (paradójicas y oximorónicas) que expresen que ya no cabe expresión alguna⁵⁵: gozar sin entender el goce, amar sin entender cómo, y, de puro arbitrario, de puro absurdo y falto de sentido, al menos entender que se trata —que solo puede tratarse— de un don gratuito, ya que —nos recuerda Molinos citando a Teresa— todo lo que hace Dios en el hombre es «obra suya sobre nuestro natural»⁵⁶; de nuevo: transgresión de la trascendencia (sobrenatura en la natura) y, por tanto, en última instancia, presencia y salvación.

Aludir, como hemos hecho, al impulso «agápico» de Dios⁵⁷ es lo mismo —aunque expresado desde lados distintos— que mencionar la disposición «kenótica» de la criatura; solo así puede descender Dios al vacío del hombre: «¡Qué feliz serás si no cuidas de otra cosa que de morir en ti misma! Entonces, no sólo saldrás vencedora de los enemigos, sino de ti misma, en cuya victoria hallarás de cierto el puro amor, la perfecta quietud y la divina sabiduría»⁵⁸. La querella quietista del «amor puro» recorre buena parte del siglo XVII, hasta que en 1699 Inocencio XII condena veintitrés proposiciones extraídas de la *Explicación de las máximas de los santos*, de Fénelon, obra en la que el «desinterés» —en exhaustiva sistematización, acaso para solaz de filósofos y teólogos, del ágape paulino, así como del quietismo atribuido a Molinos, condenado pocos años antes— se presenta como condición necesaria para que el amor a

corazón para que no vuelva jamás a su libertad, sino que todo aniquilado muera al mundo y quede con vos unido» (Libro II. Capítulo XIV § 106).

⁵⁵ Cf. «La misma naturaleza del amor puro implica un determinado modo de expresión de las exposiciones teóricas que pretenden describirlo. Dicho amor es paradójico y su expresión teórica asumirá la forma de la paradoja o el exceso. Subrayamos así que las afirmaciones y las suposiciones de lo imposible que representan el punto culminante de esas exposiciones teóricas están estrechamente ligadas a un ejercicio de la negación. La afirmación de lo imposible, de lo que no puede ser pero puede ser supuesto, permite a la vez excluir y decir; el objeto de espanto, la esencial voluntad maligna en el Otro, que es también objeto de fascinación, puede así escribirse y plantearse dentro de la misma operación que lo excluye» (Le Brun, trad. 2004: 19).

⁵⁶ Adv. III. § 26

⁵⁷ Por ejemplo, cuando en 1 Jn 4: 8 leemos que «Dios es amor», en realidad lo que está queriéndose decir (y lo que de hecho se dice en prosa helenística) es que se trata de «ágape».

⁵⁸ Libro III. Capítulo VIII § 78

Dios lo sea legítimamente. Sin ánimo de divagar en exceso, recaemos, sin embargo, a propósito de esto último, en consideraciones que, si bien exceden el alcance de lo que aquí interesa, contribuyen a entender, con todo, en qué medida Molinos representa un «momento» del cristianismo y en qué medida lo que viene después no constituye ruptura alguna con respecto a lo precedente, sino más bien su necesaria culminación, aun cuando esa culminación consista en que no quede nada. En efecto, la tradición del «amor puro» (el «ágape» paulino, la «caritas» agustiniana, el énfasis en que a Dios se lo ama *gratis* y *propter se ipsam*, etc.) perdurará, transmutándose en el siglo siguiente (que es el siglo de la supuesta ruptura) en problemas aparentemente seculares e indiscutiblemente modernos cuyo estudio tratarán de fundamentar y sistematizar las luces ilustradas; así, la fundamentación de lo «bello» —allí donde no medien justificaciones empiristas, si bien las justificaciones no-empiristas solo devendrán trascendentales en Kant— hunde sus raíces, desde *Sobre la unificación de todas las bellas artes bajo el concepto de totalidad en sí misma* (1785), de Moritz, en un placer definido como «uninteressierte» (*desinteresado*), sin olvidar el precedente que constituyen las *Características* (1711) de Shaftesbury, hasta llegar, ni que decir tiene, a Kant, que encumbra y consolida el «desinterés», relacionándolo con un deleite que es «bloss kontemplativ» (*puramente contemplativo*), indiferente a la existencia del objeto que suscita el sentimiento de lo bello (ya en Eckhart y en Molinos la «existencia de Dios» resulta indiferente, como veremos más adelante), pues el objeto contemplado «für sich selbst gefällt» (*complace por sí mismo*), lo que significa que la complacencia contemplativa, despojada de cualesquiera aderezos y aditamentos espurios, es tal, que ni siquiera el objeto, en cuanto vinculado-a-una-existencia-y-dependiente-de-ella, importa o reviste interés estético alguno⁵⁹. Lo bello es en Kant pura forma, a saber: queda definido meramente a partir de sus condiciones de posibilidad, pues no interesa discernir qué cosas empíricamente dadas suscitan el sentimiento de lo bello y cuáles no, sino pensar —*de iure*, filosóficamente— qué condiciones han de darse para que la complacencia vinculada a lo bello sea legítimamente tal, y es entonces cuando Kant rehúye hasta tal punto las atribuciones conceptuales concretas (esta o aquella o la que sea) en favor de una conceptualidad general o adecuación a conceptos en general —es decir: piensa hasta tal punto el límite y la legitimidad de la

⁵⁹ Al respecto, cf. Abrams, M.H.: trad. 1991. Para profundizar en el texto kantiano, remitimos al lector a la lectura de KU (*Kritik der Urteilskraft*); en castellano, la traducción más socorrida es la de García Morente (cf. Bibliografía).

figura (no otro es el problema propiamente filosófico y trascendental)—, que a nadie sorprenderá que, después de Kant, la figura de lo bello acabe desapareciendo⁶⁰ (tal es el destino —lo hemos visto en varias ocasiones— del límite relevante).

La fineza de la «unión»

Nos ocupamos ahora de cómo el ligamen «hombre-Dios» —cuestión que acabamos de abordar en atención al ágape paulino, a la tradición del amor puro y a consideraciones anejas a las mencionadas— nos conduce a un problema en el cual la presencia que se pone en juego parece, por de pronto, no atestiguar aquello que leíamos en otras partes a propósito de que la única presencia que queda es aquella en la que de límite y figura solo hay lo que a no tardar ha de disolverse en la más ilimitada de las ausencias; parece no atestiguarlo porque, cuando se habla de «comunión», en lo que de entrada se piensa es en cierta ingeribilidad (incluso *masticabilidad*, si el pan que se lleva a la boca es triturado por los dientes) y, por tanto, en cierto alimento sensible. Observemos, sin embargo, lo siguiente: (1) en Molinos no hay propiamente exégesis —aunque el ejercicio de escribir una guía espiritual se plantee desde el comienzo como una ímproba tarea de incesante reescritura, lo cual nos remite al fondo del problema acerca de en qué consiste interpretar y leer un texto— y, por consiguiente, la introducción de términos como «comunión» no va acompañada, a diferencia de lo que ocurre en Fray Luis, de circunloquios exegéticos sobre si el pan es *cotidiano* o, en cambio, *venidero*; (2) mientras que en Fray Luis el pan constituye el alimento sensible que anuncia y anticipa el día (*venidero*) del *cuerpo por antonomasia* —esto es: el día en que todo ente se unirá en el cuerpo de Cristo, cifra, regazo y presencia máxima de toda corporeidad—, lo que comporta recalcar la excelencia en que consiste (por encima de cualquier otra cosa) la humanidad de Cristo, en Molinos, por el contrario, la comunión, que en primera instancia se presenta como «favor» (o sea gracia), precisamente por ser tal, supone, por lo pronto, una confusión (fusión de todo con todo) de «limpieza» y «suciedad», «Majestad» y «vileza», «Creador» y «criatura»⁶¹ —a saber: por un lado, presencia miserable que, en cuanto tal, propende a la ausencia, y, por otro lado, la pura ausencia de Dios; por un lado, la disposición a la ausencia, por medio del desgarramiento de todo lo presente, y, por otro lado, la ausencia misma (todavía, sin embargo, «figura»). Dada, pues, la

⁶⁰ Así, por ejemplo, en Schlegel, para quien, según lo que se desprende de su *Sobre el estudio de la poesía griega* (1797), la categoría estética (moderna) primordial es el «interés», que engloba indiscriminadamente lo bello, lo feo, lo agradable, lo sublime...

⁶¹ Cf. Libro II. Capítulo XIII § 97

confusión inicial, corresponde deshacerla decantándose hacia uno de los dos lados, y, puesto que no tendría sentido que el fiel de la balanza se inclinara en favor del lado en el que se ensalza la presencia sensible (entre otras cosas porque aquí lo sensible no es sino pura miseria), el alma debe ejercitar preparatoriamente el desapego, la autonegación, la interior mortificación, etcétera, hasta el punto de que, aun viéndose «seca», «defectuosa» y «fría», «sin devoción» (rayana tal vez en la muerte), acaso se considere, con todo, indigna de ingerir el pan transustanciado, pero, precisamente porque ya es completamente indigna (ha llevado hasta el final la destrucción de lo sensible), solo ahora es, en rigor, digna del manjar eucarístico⁶². He aquí la más elevada «fineza» de Cristo⁶³: la «unión», que, como gracia y favor, resulta incomprensible al margen del amor agápico; de puro elevada y admirable, se la expresa a través de recursos próximos a la exclamación retórica y la ecfonesis, a efectos de insistir en el asombro que suscita el que Dios se una (gratuita, inmerecidamente) a la miseria: «¡Que quiera Dios, siendo quien es, comunicarse a mi alma! ¡Que quiera Dios hacer un recíproco vínculo de unión con ella, siendo la misma miseria!»⁶⁴. Y, porque no se entiende que la ausencia esencial quiera confundirse con la tendencial, esto es: porque la gracia no admite comprensión alguna (de lo contrario no sería gracia), solo cabe concluir que, siendo Dios el que es, si se acerca a la miseria (a lo sensible desgarrado) es porque su ser (que no es nada: ausencia infinita) permanece intocado, lo que a la vez introduce en la unión un componente de unilateralidad: Dios entra «en mí» sin salir de sí⁶⁵. Hay miseria y obscuridad en el hombre, y esto quiere decir que se ha unido a la ausencia infinita, de manera que si el hombre mismo no es todavía ausencia infinita, no lo es en la medida en que todavía es «hombre»; que haya unión comporta que no desaparezca del todo ninguna de las instancias unidas, pues si tal cosa ocurriera no se hablaría de «unión», sino de «nada» (nada hay donde todo es indistinguiblemente uno). A través de las finezas crísticas, lo máximo que se alcanza es, por tanto, una presencia unitiva en la que no se decide, en la línea de Fray Luis, la excelencia de Cristo-hombre (y el hombre reconocido en tal excelencia), sino la última posibilidad del límite: se explora la tensión del límite llamado a desaparecer, porque

⁶² Cf. §§ 98-101

⁶³ «Grande fue la fineza de hacerse hombre; mayor la de morir por nuestro amor ignominiosamente en una cruz; pero el darse todo entero al alma en este maravilloso sacramento no admite comparación» (Libro II. Capítulo XIV § 102).

⁶⁴ Libro II. Capítulo XIV § 103

⁶⁵ «Entrad, pues, en mí, sin salir de vos. Vivid en medio de vuestros esplendores y de vuestra magnificencia, aunque estéis en mi obscuridad y miseria» (Libro II. Capítulo XIV § 104).

ello es en efecto inherente a que sea límite; todavía hay nombre (figura), pero lo hay de un modo tal que a él pertenece íntimamente el que enseguida vaya a dejar de haberlo.

Si volvemos al comienzo, recordaremos que en la *Guía* no se promete (porque no se pretende tal cosa) garantía ni suelo seguro. No se dice que, pongamos por caso, si se sigue al pie de la letra una secuencia tal que, siendo B consecuencia de A y C de B, etcétera, se llega *necesariamente* a determinado punto Z; no hay *necesariedad* ni jalones preestablecidos, sucesivamente conducentes a jalones posteriores que, al cabo, no puedan por menos que culminar en la anhelada perfección espiritual. Lo que sí hay, en cambio, es un denodado énfasis, a menudo imperativo, en la importancia (necesaria, mas no suficiente) de que, en la inmanencia y desde las limitadas posibilidades de la carne y lo sensible, mediante aquellas operaciones que efectúa el «alma» y mediante su constante interacción con el cuerpo que la contiene, la propia inmanencia se reduzca a sí misma a su más ínfima y precaria posibilidad. Cumple demolerlo y negarlo todo decidida y pacientemente, pues la presencia de Dios es inversamente proporcional a la presencia de «cosas»: la irrupción de la trascendencia es tal, que, cuanto más se llena de miseria la inmanencia, tanto más cercana resulta la presencia de Dios (el índice de la consistencia recae ahora ni más ni menos que en la inconsistencia; el del amparo, en el abandono; el de la presencia, en la ausencia; etc.). No es extraño, pues, que se haga reiterado hincapié en la necesidad de callar, sufrir, humillarse «hasta el profundo de la nada»⁶⁶, estar «muerta, muda y resignada»⁶⁷, sentir que el desamparo es tan grande que ni hay Dios ni se lo espera⁶⁸, saber que se es nada y se puede nada⁶⁹, abismarse en la insuficiencia y en la nada⁷⁰, etc. En definitiva (instruye Molinos al alma):

Los grados de la humildad son las calidades del cuerpo enterrado; estar en el ínfimo lugar sepultado como muerto; estar hediondo y corrompido a sí mismo, y en su propia estimación ser polvo y nada. Finalmente, si quieres ser bienaventurada, aprende a menospreciarte y a ser menospreciada⁷¹.

⁶⁶ Libro II. Capítulo XIV § 105

⁶⁷ Libro I. Capítulo II § 13

⁶⁸ cf. Libro I. Capítulo VIII §§ 47-49

⁶⁹ cf. Libro I. Capítulo XII

⁷⁰ cf. Libro II. Capítulo V § 27

⁷¹ Libro III. Capítulo V § 98

El polvo y la nada

Cinco son las cosas de las que, según Molinos, debe desapegarse el místico⁷²; las cuatro primeras (criaturas, ataduras temporales, dones del espíritu, la propia alma) han quedado, si no exhaustivamente, sí, al menos, suficientemente comentadas⁷³. La quinta se ha introducido ya en un par de ocasiones: la primera de ellas, como cuestión capital que entonces elegíamos preferir, prometiendo, sin embargo, recuperarla más adelante cuando nuestra exposición así lo requiriese; la segunda, de manera en apariencia descuidada, como un elemento más de la enumeración ejemplificativa con la que hemos cerrado el apartado precedente. Nótese que no se trata de que hayamos dejado el quinto desapego al albur de nuestras veleidades expositivas —como si por desidia o falta de método hubiéramos postergado una y otra vez su comentario—, sino que hemos procurado no avanzar a otro ritmo o en otro orden que Molinos (cuando menos en lo fundamental), de manera que, emulando sus modos de referencia a la mencionada cuestión, hemos ensayado cierto encubierto y solo al final explícito tratamiento de la misma.

Pues bien, precisamente porque el quinto desapego corresponde al propio Dios, al decir en qué consiste se recurre de nuevo a aquel modo de expresión (tan caro al misticismo) a propósito del cual señalábamos en el segundo apartado del presente capítulo que a él pertenece expresar que ya no cabe expresión alguna; y ya no cabe expresión alguna, entre otras razones, porque se está a punto de consagrar la ilimitación —esto es: la falta de cosas y, por ende, la imposibilidad de presentarlas, de decir, legítimamente, esto, aquello y lo otro, siendo «esto», «aquello» y «lo otro» cosas esencialmente distintas las unas de las otras. Si «se está a punto», ello significa que lo que hay no es ausencia de expresión, en el sentido de que ninguna cosa legítima sea dicha, sino que lo que queda todavía en pie es cierta expresión terminal de la inevitable inexpresabilidad que acabará imponiéndose modernamente y por derroteros ajenos a la mística. Así, leemos que el alma «se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder es la que se acierta a hallar»⁷⁴. Perderse «en Dios» después de haberse desasido de Dios comporta desvincularse de todo lo que en Dios sean determinaciones positivas, atribuciones de

⁷² cf. Libro III. Capítulo XVIII

⁷³ Eckhart lo plantea, en cambio, señalando que se poseen cinco cosas allí donde se permanece en Dios. En primer lugar, indiferenciación entre el hombre y Dios (unidad: Dios y el hombre son uno) y, a continuación, todo lo que de ello se desprende: la bienaventuranza, el saber, la acción y el conocer del hombre coinciden con la bienaventuranza, el saber, la acción y el conocer de Dios; por último, Dios nace en el hombre y este en Dios (cf. trad. 2005: 68).

⁷⁴ Libro III. Capítulo XVIII § 173

esencia —desvincularse, en suma, de toda positividad doctrinal de índole escolástica, aunque no solo escolástica—; se trata, pues, de negar a Dios para encontrar a Dios (el maestro Eckhart emplea, como es sabido, expresiones afines), porque a Dios se lo encuentra ni más ni menos que allí donde —demolidas cualesquiera presunciones acerca de lo que sea o deba ser Dios, radicalmente destruida toda imagen o esperanza, devastada sistemáticamente la inmanencia para que al fin emerja su enmascarada miseria, etc.— lo que queda es la «nada», en la que solo cabe hallarse en situación de «pérdida» (de lo propio) y, por tanto, en correlativa situación de «hallazgo» (de lo otro), que es la constatación de que en realidad nada es «propio» —pues lo propio es meramente presunto— y, por ende, nada es «otro»: nada *es* porque todo es Dios y solo «es» la nada⁷⁵.

La insistencia moliniana en el desapego como nota de pureza, entendiéndolo por tal que el soporte de la fe, si es pura, no debe fundamentarse en la existencia de Dios, habida cuenta de que sospechosa de impureza o de condicionalidad sería aquella fe que dependiera de cuestiones de existencia⁷⁶, no es en modo alguno exclusiva de Molinos o de ciertas manifestaciones místicas, sino que (abundando en la tesis que hemos introducido en el párrafo final del tercer apartado del presente capítulo) sucede que la filosofía ilustrada —aunque se afane por escribir y convertir en lema de época que lo distintivo de su labor estriba en la ruptura con cierta presunta minoría de edad del hombre, de la que la «religión» habría sido históricamente responsable en no escasa medida— trastrueca de tal manera el desapego religioso, que lo mantiene y salvaguarda transfiriéndolo a las categorías propias del nuevo siglo, lo que comporta permanecer fiel al cristianismo descristianizándolo todo, disolución que, en un primer momento, consiste en eliminar nombres y figuras, ahora «superstición», y en transferir a otros nombres y figuras lo que antes correspondía a las primeras. A lo que se llega es —como veíamos en el capítulo anterior— a cierta relación esencial entre la belleza y la «*interesselosität*» (*desinterés*) según la cual la legítima apreciación de lo bello no implica complacencia referida a la existencia del objeto, sino mera conformación o representación. De nuevo, como en Molinos, tenemos forma, figura, mas no dependencia de contenidos existenciales; ahora, en cambio, ausencia del nombre de Dios, de tal modo que, allí donde llegase a haberlo (seguimos en Kant),

⁷⁵ Ahondando en el problema de la «nada», resulta sugerente el contraste (que aquí simplemente apuntamos) entre la nada moliniana y la presentación que hace Chesterton en *San Francisco de Asís* (cf. bibliografía) de la «nada genésica» (la expresión es nuestra) que lleva al santo a maravillarse ante la nada de la que hubo de surgir el todo, y a constatar que, por tanto, descubriendo el todo se descubre asimismo la nada. Al respecto, cf., por ejemplo, el quinto capítulo del citado libro.

⁷⁶ Ya en el siglo XX, Simone Weil se mostrará dispuesta a amar a Dios «aunque no exista» (trad. 1994: 66)

importaría tanto como si no lo hubiera; así, los «postulados de la Razón pura práctica» constituyen los supuestos o fines totales de una voluntad que se determina enteramente sin tener en absoluto en cuenta tales supuestos, de suerte que Dios como postulado sería legítimo en la medida en que el creer en él no modificara un ápice la conducta del creyente, esto es, en la medida en que se excluyera por entero que semejante postulado pudiera decidir algo o sobre algo; en la medida en que, en suma, creer en Dios fuera a efectos decisorios exactamente lo mismo que dejar de hacerlo o no haberlo hecho nunca.

Volviendo a Molinos, a nadie debiera sorprender que a estas alturas de nuestro recorrido el «camino de perfección» que ha intentado allanarse desde el comienzo de la *Guía* se presente ahora (Libro III. Capítulo XX § 184) como el camino de la «nada»: para acceder a Dios hay que estar siempre «sepultado» en la «miseria»; nada y miseria han de ser los únicos ropajes, y no solo ropajes: también «sustento» y «morada»; ahondar en la nada y la miseria es el «medio» indicado «para que el Señor obre en tu alma maravillas», lo cual consiste en que, por la vía de una miseria tendente a la nada, el alma se vuelva nada: «yo te aseguro que, siendo tú de esta manera la nada, sea el Señor el todo en tu alma». Y aún más explícitamente: «solo en la nada reina el perfecto y verdadero dominio»⁷⁷; «por medio de esa nada has de morir en ti misma de muchas maneras, en todos tiempos y a todas horas. Y cuanto más fueres muriendo, tanto más te irás profundando en tu miseria y bajeza; y tanto más te irá el Señor elevando y a sí mismo uniendo»⁷⁸. Alcanzar la propia nada y que en tal consecución consista ni más ni menos que la plena presencia de Dios, a saber: que en la «nada» se encuentre el «todo» o que la presencia de «nada» signifique la presencia de «todo», tal extremo revela algo que viene produciéndose desde el derrumbe de la «polis» y que, como hemos visto con Martínez Marzoa, solo cuajará plenamente cuando lo que haya sea ya inconfundiblemente moderno. Digamos, pues, que las dos caras de lo moderno, que hemos caracterizado como «uno-todo» y como obviedad de lo «ilimitado» (cf. capítulo primero), respectivamente, pueden verse reflejadas en la letra de Molinos, cuando menos desde nuestra posición, desde la cual nos sentimos inclinados a detectar en el gesto moliniano cierto principio nihilico que acabará imponiéndose después, lo cual no obsta en absoluto para recordar que la preñez del místico auguraba ya desde el comienzo un inevitable aborto, no solo por su carácter «todavía cristiano» y, en este sentido, condenado a

⁷⁷ § 189

⁷⁸ § 190

«no durar» (que también), sino sobre todo por la radicalidad herética con que Molinos asume lúcidamente el momento «terminal» de lo ya inicialmente destinado a desaparecer.

¿Qué aguarda al alma —cabe preguntarse ahora— que al fin llega a la «perfección», «amorosa unión» o «divina transformación» que culmina en la nada? ¿*Qué* hay, o *en qué consiste* lo que hay, en la nada? Que sea legítimo formular tan contradictoria pregunta nos remite a que lo que habrá cuando ya no tenga sentido formularla (en el sentido de que ya no quepa pretensión de presencia, sino que se asuma la nada como justamente lo dado, de tal manera que, en la medida en que no se asuma así, ello será evidencia inconcusa de que es efectivamente lo dado, toda vez que decires en apariencia contradictorios se ponderarán como igualmente legítimos precisamente porque no dirán nada y nada supondrá el ruido que generen), lo que entonces habrá será aquello a lo que directamente conduce lo que ahora estamos analizando —aunque en expresión heterodoxa y todo lo prematuramente muerta que se quiera—, lo que comporta que Molinos todavía «puede» tensar el absurdo soteriológico (cristiano, en general, y, en particular, místico) sin romperlo todavía del todo; de ahí la contradicción, inseparable del concepto de «trascendencia», apuntada desde antiguo pero solo ahora (aunque no solo en Molinos ni solo místicamente) planteada con todo lo que en ella hay de abierta y flagrante inconsistencia, cosa que no significa —no obstante lo dicho y como hemos sostenido ya en varias ocasiones— que el enarbolarla tan desacomplejadamente resulte en algún sentido «inconsecuente» (más bien lo contrario). Pues bien, ¿qué aguarda al alma?, nos preguntamos, a lo que Molinos responde que la «felicidad»: «Ya no hay cosa que no la consuele ni le falta nada que pueda afligirla; el morir le es gozo, y el vivir su alegría. Tan contenta está en el paraíso como en la tierra; tan gozosa en la privación como en la posesión [...]; esta es su vida, esta su gloria, su paraíso, su paz, su sosiego, su quietud, su consuelo y suma felicidad»⁷⁹. Se trata, en efecto, de una felicidad que consiste en «indiferencia», estado en el que el alma se reconoce «llena de Dios y de sus sobrenaturales dones»⁸⁰ y gracias al cual vive «en la tierra vida divina»⁸¹. Ocurre, pues, lo siguiente: el triunfo de la trascendencia estriba en que «todo» sea «uno», en el sentido de que el don no incluido en la constitución natural, la «sobrenatura», acabe impregnándolo todo y todo sea, por tanto, sobrenatura, lo que comporta cierto determinado modo de presencia (en otras partes se ha insistido suficientemente en ello). Ahora bien: ¿de qué «modo» se trata?

⁷⁹ Libro III. Capítulo XXI § 194

⁸⁰ § 196

⁸¹ § 202

La excentricidad de Molinos reside en el «modo», no en la vieja pretensión. El modo se puede caracterizar como sigue: exterminio, demolición y negación para que, negado esto, acontezca aquello; solo abriendo fisuras y brechas, arrasando con todo, aparecerá «lo otro» como negación y abolición sistemática de «esto»; tal es la única unión posible, el único modo posible de presencia verdadera: aquel en el que el ámbito de la presencia se reduce casi a su completa extinción (a un no-ámbito); siendo nada la presencia (en lo sensible la nada es la miseria y el polvo) es como se hace presente el todo, y el todo es la ausencia: vida divina en la tierra, vida beata, verdadera y bienaventurada... La tensión resulta insostenible, pero es lo que hay; cuando no se sostenga o no se vea la necesidad de sostenerla, la «felicidad» seguirá, sin embargo, siendo (o, mejor dicho, «se convertirá oficialmente en») destino primordial: se la defenderá incluso como «derecho»⁸² frente a las supersticiones del pasado, mera y vacua «declaración de intenciones», farfolla retórica que ni valida ni invalida, ni obliga ni deja de obligar; se la defenderá con uñas y dientes, encarnizadamente, y tal defensa resultará más fácil y espontánea que nunca, *precisamente* porque articularla vinculará y supondrá tanto como no hacerlo. Allí donde lo «transensible» deja finalmente de valer, no es que se «empodere» lo «sensible», sino que esto último también desaparece (tarde o temprano), pues se esfuma todo posible criterio de validez. El suelo se pierde por completo y solo queda el absoluto e imperante desarraigo. Ha pasado el tiempo: la nada de Molinos es ahora la de Nietzsche.

⁸² Cf. la «Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América», por ejemplo, aprobada el 4 de julio de 1776, o formulaciones posteriores y actualmente vigentes como «Estado del bienestar».

Epílogo

(RE)CONSIDERACIONES FINALES

Aunque la impresión inmediata haya podido ser otra, en el primer capítulo nos hemos ocupado de algo tan fundamental como lo es aquello sobre lo que posteriormente ha versado el segundo; sin el primero no se entiende el segundo, y ello sucede porque la metodología lectora aparece expuesta en el primero, exposición necesaria en la medida en que al hablar de «metodología lectora» no aludimos a cierta trivial erudición filológica (en tal caso no habría nada que exponer), sino a un muy determinado planteamiento hermenéutico que hunde sus raíces en la obra de Felipe Martínez Marzoa. Como se habrá notado, el carácter «hermenéutico» de nuestra lectura no se presenta como uno posible entre tantos otros igualmente posibles, esto es, no lo hemos elegido como si la decantación electiva nos pareciera neutral o veleidosa, sino a sabiendas de que solo el ejercicio hermenéutico —por todo lo que en él hay de desmontaje consciente y denodado de las lecturas recibidas, así como de la fatua presunción de contentarse con reducirlo todo a «vida y doctrina»— evita la recurrente banalidad del «lugarcomunismo», esto es, de la asentada tendencia a hacer de la lectura una enciclopédica yuxtaposición de tópicos, aprendidos e interiorizados con mayor o menor destreza. En efecto, la evitación del lugar común *solo* es posible desde la «filosofía», habida cuenta de que si al tópico le corresponde ser portador de las vaguedades sentenciosas con que la cultura caracteriza y entroniza o demoniza a sus figuras señeras o destacadas, a la filosofía le es esencial, en cambio, el que lo esencial de tales figuras se le oculte, se le escabulla una y otra y otra vez. Según Martínez Marzoa, por «filosofía» no hay que entender (porque ya no puede entenderse legítimamente tal cosa) una prolongación de cierta historia occidental hasta nuestro presente, lo cual presupone como posible la continuidad dialógica en relativo pie de igualdad con quienes sí han pertenecido a la comúnmente llamada «historia de la filosofía», sino más bien, por el contrario, la asunción de que ya no es posible «continuar» aquel proyecto, pues aquel proyecto ha concluido, y precisamente porque ha finalizado (porque ahora cabe decir, retrospectivamente, que ha estado regido por cierta incesante opacidad: lo «no-pensado», según Heidegger) la relación actual con él solo puede consistir en el reconocimiento, a saber: en la aproximación hermenéutica a lo que ha habido y, por tanto (insístase en ello), no en la enunciación de proposiciones tópicas a propósito

de determinados autores o periodos (aunque a veces los nombres tópicos resulten coyunturalmente inevitables), sino en la trabajosa exégesis, palabra por palabra y sin descuidar puntos y comas, de los textos a tal proyecto pertenecientes. Hacer «filosofía hoy» significa, en fin, entre otras muchas cosas que apuntan en la misma dirección, asumir que no hay «regreso» ni «continuidad», sino «distancias».

En atención a lo dicho, a lo largo del presente estudio hemos procurado bosquejar una posible línea de lectura de la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos. Recordemos brevemente que, según Martínez Marzoa, el acontecer, el simple haber cosas, el que estén teniendo lugar cosas, etc. se echa a perder allí donde la mirada (*teoría*) se posa sobre la distancia que permite que, en efecto, haya cosas, pues, al volverse relevante el «entre», las cosas se pierden⁸³ y, como consecuencia de dicha pérdida, permanece una por lo pronto imperceptible estela (lo uniforme, infinito, ilimitado, esto es: la ausencia de cosas, la presencia de meros instantes, el que la distancia empiece a comprenderse cuantitativamente, etc.) que, de entrada como lo que queda (y como verdad ya no en cuanto acontecimiento ni en cuanto interpretación del acontecimiento, sino en cuanto interpretación de una estructura, el «enunciado», que es a su vez interpretación del acontecimiento), ha de acabar siendo el fundamento de una nueva validez (la verdad como certeza). Tal es el problema de la Modernidad: el de cómo fundamentar y pensar la uniformidad y la ilimitación, el de cómo encontrar algún tipo de validez allí donde ninguna diferencia (ninguna cosa) es de suyo válida. Intentar acometer semejante tarea desemboca, sin embargo, en el reconocimiento de que, siendo «uno», «uniforme» y «homogéneo» el espacio *en* el que nos movemos, no parece que pueda haber «alteridad» legítima y no meramente presunta, lo cual es en efecto lo mismo que la «nada». Pues bien, digamos que el tránsito entre el intentar hacerse cargo del problema de la validez y el acabar descubriendo que ese hacerse cargo es idéntico a asumir que no hay validez posible (la «nihilidad») tiene mucho que ver con Miguel de Molinos, si bien en Molinos no hay nada parecido a un tránsito, por no decir que su planteamiento de la cuestión es específicamente «místico», no «filosófico», y que en él el problema de la validez se significa por medio de la tentativa de preservar la figura de Dios sin por ello incluir en tal figura contenidos de presencia que no le correspondan.

⁸³ José Luis Pardo se refiere a la misma cuestión señalando que el *juego 2* constituye el algo que se dice acerca de otro algo, *el juego 1*. Ambos juegos son irreductibles (el 1 no se reduce al 2), «hasta el punto de que, si hay lugar para hablar de un “juego 3”, tal juego no consistiría en un “nuevo juego” (con sus reglas), que se añadiría al 1 y al 2, sino meramente en la *irreductibilidad* de ambos (de ahí que la *théoria* no trate de los “sujetos”, como el juego 1, ni de los “predicados”, como el juego 2, sino del “es” que los reúne separándolos)» (2004: 470).

Introduzcamos las aclaraciones siguientes: Molinos forma parte —como ocurre, según Martínez Marzoa, con Teresa de Ávila o Fray Luis— de una «vía muerta», lo que quiere decir que no constituye un hilo del que se pueda tirar para llegar al mencionado tránsito, ni siquiera al tránsito entre el cristianismo y la modernidad. Molinos no es moderno, es cristiano, pero su insolencia herética nos remite, por vía peregrina, a aquello que media entre el querer asumir algo en el sentido de preguntarse por su validez y la asunción de eso mismo en el sentido de que nada vale. Desde luego, no cabe entender desde Molinos (discordancias cronológicas aparte) el tránsito de Kant/Hegel, pongamos por caso, a Nietzsche/Marx, y no solo, como hemos observado más arriba, porque Molinos no sea un filósofo (que también), sino sobre todo porque Molinos se sitúa al margen de la corriente principal del río: interesa por su condición de desecho fluvial, pero nada de lo que hay en él pertenece al cauce por el que habrá de discurrir lo moderno, lo cual no quiere decir que Molinos sea de todo punto ajeno a la modernidad o a la tardomodernidad (afirmar tal cosa daría un mentís a lo sostenido en otras partes), sino que pone en marcha cuestiones de una manera no coincidente con el modo como semejantes o anejas cuestiones acabarán planteándose, y lo hace en un momento en el que el tardocristianismo fructífero —el de la corriente principal del río, digamos— se expresa en el sentido en que se expresa Hobbes y a través de la línea que sirve como génesis de la «sociedad civil» y, por tanto, de la modernidad. Con ello queda implícitamente indicado, pues, que ninguna comparación o relación que hayamos establecido entre Molinos y filósofos como Kant debe ser tomada como si en efecto el uno y los otros transitaran por una misma vía —mal que las distintas formulaciones empleadas así lo hayan podido dar a entender en alguna ocasión—, pero es evidente, con todo, que existen sugerentes puntos de contacto entre ellos, aunque entre ellos no quepa reseguir ninguna válida continuidad.

Si el cristianismo terminal de Fray Luis y Teresa de Ávila comporta, como señala Martínez Marzoa, un modo de presencia excesivo, según el cual Cristo constituye la figura por antonomasia en cuya presencia (sensible) se cifran todas las presencias, hemos visto que en Miguel de Molinos, por su parte, el extremo es aún mayor: la presencia sensible de Cristo resulta ciertamente problemática, y de ahí que la perfección, lejos de cifrarse en una presencia que sea a la vez «omnipresencia», consista en que la presencia lo sea de «nada»; que haya «nada» en cada presencia particular —reductible, por cierto, a la miseria que habita en lo sensible y que se hace presente allí donde hay presencia de Dios, a saber: ausencia— constituye la mayor de las presencias. Para Molinos, la presencia por antonomasia no es, a diferencia de

Fray Luis, la «suma» presencia, sino aquella en la que se cifra el desarraigo del «uno-todo». La interpretación que hemos esbozado a lo largo del trabajo nos conduce inevitablemente al problema de la «nihilidad», con todas las salvedades y reservas ya apuntadas y las que todavía pudiera ser pertinente apuntar. La heterodoxia moliniana llega a la «nada» profundizando en la esencia de Dios y de la trascendencia, bien que de un modo ciertamente peculiar: porque la inmediatez no es criterio del «ser-cosa» de lo ente y porque el supuesto criterio, el «trans-», tiende cada vez más a no comparecer, cumple destruir metódicamente lo ente para que al fin comparezca lo en verdad ente, la «perfección», Dios. La nada significa, pues, lo que queda tras la devastación, y eso es lo más cerca que se está del criterio: ausencia radical de cosas y, por tanto, presencia radical de Dios. La modernidad, como sabemos, llega a la nada por otros derroteros: no buscando en la nada el criterio, sino reconociendo la imposibilidad de todo criterio en la constatación de que la nada es lo «dado», la esencia del «uno-todo» (ausencia de «otro» y, por consiguiente, también de «uno»), lo que comporta que no hay alternativa al estado nihilico, sino modos⁸⁴ de estar en el nihilismo, el más inmediato y habitual de los cuales es la ignorancia.

La actualidad de Miguel de Molinos no estriba en que sus palabras «sigan siendo válidas», pues no lo han sido nunca (aunque lo hubieran sido, tampoco se trataría de preservarlas), sino en comprender la importancia hermenéutica de que su herejía haya consistido en asumir con más radicalidad que muchas ortodoxias cuán esencial es al cristianismo su propia desaparición, y en comprender, asimismo, hasta qué punto importa que la vía tardocristiana de Molinos no haya tenido repercusión alguna en lo que vendría después. En efecto, que el «no hay» se interprete como que precisamente *por eso* «hay»; que en el reconocimiento de que ninguna cosa vincula con ninguna cosa consista precisamente el vínculo; que el nihil fundamente, en vez de arrancar de cuajo todo fundamento —y «fundamentar» no es aquí inadvertencia en el sentido del «último hombre» nietzscheano, sino «asunción»—, todo ello pretende aludir, con mayor o menor fortuna, a algo que solo está, ello mismo, en la prosa de Molinos. Avanzar en el curso de la investigación supondría tocar teclas que en lo precedente ni siquiera se han rozado: Eckhart y, sobre todo, Eckhart *en* Silesius, por ejemplo, o Simone Weil (que nada tiene de moderna, al menos en este punto, diga lo que diga la cronología). Como ocurre con Molinos, la variante Eckhart-Silesius carece de duración (más allá de cierta secundaria pervivencia en

⁸⁴ No se está queriendo sugerir que tales actitudes carezcan de consecuencias; al contrario, asumir no puede tener los mismos efectos que ignorar.



los márgenes); de nuevo, sucede que habérselas con por qué la ruptura con todo límite —«es-
píritu», «fuego» o «luz»⁸⁵, esto, aquello o lo otro— como a la vez legitimación radical de «ser»
(«ser» significa i-limitación, Dios, ausencia) es lo mismo que habérselas con por qué el camino
cristiano y moderno del *tò ón* al nihilismo no se resuelve ni podría haberse resuelto nunca en
tales heterodoxias o insanias; en otras palabras: habérselas con por qué el «eterno retorno», el
«último hombre», el «tranhombre», la «república democrática», etcétera constituyen lo que
(tardo)modernamente *ha tenido lugar*⁸⁶, mientras que lo que *no ha perdurado ni podría haberlo
hecho* son, en cambio, las heréticas aporías del polvo y la nada.

⁸⁵ Cf. Silesius, trad. 2005: libro IV, 38.

⁸⁶ Por «ha tenido lugar» entiéndase «ha prosperado conceptualmente», aunque no se haya realizado en la Historia.

Bibliografía

1. Miguel de Molinos

Molinos, M. de. (1975). *Guía espiritual*. (Tellechea Idigoras, J. I., Edit.). Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca & Fundación Universitaria Española

2. Felipe Martínez Marzoa

Martínez Marzoa, F. (1990). Heidegger y la historia de la filosofía. *Taula: Quaderns de pensament*, Nº 13-14, 106.

_____ (1994). *Historia de la filosofía (I)*. Madrid: Akal

_____ (1996). *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo

_____ (1999). *Lengua y tiempo*. Madrid: Visor

_____ (2001). *Lingüística fenomenológica*. Madrid: Antonio Machado Libros

_____ (2006). *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado Libros

_____ (2009). *Pasión tranquila. Ensayo sobre la filosofía de Hume*. Madrid: Antonio Machado Libros

_____ (2011). *Distancias*. Madrid: Abada editores

_____ (2012). *La soledad y el círculo*. Madrid: Abada editores

_____ (2013). *Interpretaciones*. Madrid: Abada editores

_____ (2015). *No-retornos*. Madrid: Abada editores

3. Otros

3.1. Sobre religión y misticismo

Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer

Stace, W.T. (1960). *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia: J. B. Lippincott Co.

Zaehner, R.C. (1961). *Mysticism Sacred and Profane*. New York: Oxford University Press

Dodds, E.R. (1975). *Paganos y cristianos en una época de angustia*. (Valiente Malla, J., Trad.). Madrid: Ediciones Cristiandad

Weil, S. (1994). *La gravedad y la gracia*. (Ortega, C. Trad.). Madrid: Trotta

Le Brun, J. (2004). *El amor puro de Platón a Lacan*. (Mattoni, S. Trad.). Buenos Aires: El Cuenco de Plata

Eckhart, M. (2005). *El fruto de la nada y otros escritos*. (Vega, A. Trad.). Madrid: Siruela

Silesius, A. (2005). *El peregrino querúbico*. (Lluch, L. Trad.). Madrid: Siruela

Chesterton, G.K. (2012). *San Francisco de Asís*. (González del Yerro, C. Trad.). Madrid: Ediciones Encuentro

3.2. Sobre filosofía y estética

Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. (1900-1907). Oxford: Oxford Classical Texts.

Platón (1999). *El banquete*. (García Romero, F. Trad.). Madrid: Alianza

Kants gesammelte Schriften (desde 1910), hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (poster. Akademie der Wissenschaften der DDR)

Kant, I. (2011). *Crítica del Juicio*. (García Morente, M. Trad.). Madrid: Tecnos

Abrams, M.H. (1991). *Doing things with texts*. New York: Norton & Company, Inc.

Moritz, K.P. *Ensayo de unificación de todas las bellas artes y ciencias bajo el concepto de 'lo acabado en sí mismo'*. (G. Burrello, M. Trad.). Disponible en: <https://mgburello.files.wordpress.com/2015/02/ver-ensayo.pdf>

Schlegel, F. (1996). *Sobre el estudio de la poesía griega*. (Raposo, B. Trad.). Madrid: Akal

Pardo, J.L. (2004). *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*. Barcelona: Galaxia Gutenberg

3.3. Poesía

Fray Luis de León (2016). *Poesías completas*. Barcelona: Espasa libros

Hölderlin (1977). *Poesías completas*. (Gorbea, F. Trad.). Barcelona: Ediciones 29