



MATILDE DE MAGDEBURGO Y MARGARITA PORETE. DIFERENTES MODOS DE COMPRENDER EL AMOR EN LA UNIÓN CON LA DIVINIDAD

MECHTHILD OF MAGDEBURG AND MARGUERITE PORETE.

DIFFERENT WAYS OF UNDERSTANDING LOVE IN UNION WITH DIVINITY

Laura Carolina Durán¹

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

Recibido: 08.07.2020 - Aceptado: 13.01.202

RESUMEN

Este artículo analiza la obra de dos beguinas del s. XIII pertenecientes a la denominada teología vernácula. Se propone caracterizar las obras de Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*, y de Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, a fin de determinar las notas más distintivas de las autoras. En ambos trabajos el amor es central, a la vez que está íntimamente vinculado con el conocimiento. Aun así, la lectura de los textos y su detenido examen permite proponer que la obra de Matilde está principalmente relacionada con la literatura del amor cortés mientras que la de Margarita, a la vez que incluye estos elementos, está más enraizada en la mística de la nada, que será luego ampliamente conocida en la tradición por el trabajo de Meister Eckhart. Por esta razón, el lugar otorgado a los sentidos y la corporalidad adquiere mayor relevancia en la obra de Matilde, mientras que en Margarita la experiencia amorosa unitiva es puramente espiritual. Estos matices en las caracterizaciones de la unión con la divinidad deben ser leídos en su contexto histórico, dado que durante el s. XIII y el siguiente se desarrolló una polémica sobre el carácter afectivo o intelectual de la unión mística. Estas diferentes maneras de entender el amor que encontramos en los trabajos de estas autoras medievales representan otro modo de abordar la idea y la función del eros, que desde Platón en adelante ha sido uno de los temas centrales de la reflexión filosófica.

Palabras clave: Mujeres Místicas, Amor, Libertad, Matilde De Magdeburgo, Margarita Porete.

ABSTRACT

This article analyzes the work of two beguines from the 13th century belonging to the so-called vernacular theology. It is proposed to characterize the works of Mechthild of Magdeburg, *The Flowing Light of the Goodhead*, and Marguerite Porete, *The Mirror of Simple Souls*, in order to determine the most distinctive traits of the authors. In both works love is central, at the same time it is intimately linked to knowledge. Even so, the reading of the texts and their careful examination allow us to propose that Mechthild's work is mainly linked to the literature of courtly love, while Marguerite's, to the time it includes these elements, it is more rooted in the mystique of nothingness, which will later become widely known in tradition through the work of Meister Eckhart. For this reason, the place given to the senses and corporeality acquires greater relevance in Mechthild's work, while in Marguerite the unitive loving experience is purely spiritual. These nuances in the characterizations of the union with the divinity must be read in their historical context, since during the 13th century and the following a controversy developed on the affective or intellectual character of the mystical union. These different ways of understanding love that we find in the works of these medieval authors represent another way of approaching the idea and function of eros, which from Plato onwards has been one of the central themes of philosophical reflection.

Keywords: Mystics, Love, Liberty, Mechthild Of Magdeburg, Marguerite Porete.

¹ icarolinaduran@gmail.com. Doctoranda en Filosofía, Instituto de Filología Clásica. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

INTRODUCCIÓN

En el s. XIII, junto con la teología escolástica y la monástica, surgió una tercera tradición: la vernácula, en la cual las mujeres tuvieron un rol importante. Esta nueva teología se caracterizó por la escritura en lenguas vernáculas y por el lugar central de la experiencia mística (McGuinn 2001, 6 ss). Estas experiencias de unión con la divinidad han sido consideradas de diversos modos, como de carácter más afectivo, y en tanto tal más vinculadas a lo sensible y corporal, o, por el contrario, como más signadas por lo meramente intelectual y espiritual, medio privilegiado para alcanzar el anonadamiento, el vaciamiento de sí (Rudy 2002, 101; Garí 2005, 11; McGuinn 1998, 200). El análisis de las obras de Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete resulta apropiado para examinar tales diferencias.

Proponemos en este trabajo revisar estos textos. Ambas autoras comparten la idea de que a través del amor se puede alcanzar la unión con Dios. En ambas se puede reconocer la influencia de Bernardo de Claraval y el *Cantar de los Cantares*, y entretejen su escritura con elementos del amor cortés para producir nuevas formas de misticismo, teología y pensamiento. Con todo, hay diferencias. Matilde basa sus relatos en la descripción de visiones, adornadas con un rico lenguaje, cargado de elementos sensoriales, en el que la figura principal con quien se consuma la unión amorosa es Cristo, quien es el modelo a imitar. Margarita, si bien emplea múltiples imágenes para expresarse y su escritura está saturada de una rica imaginería visual (García Acosta 2009), no refiere tales vivencias. Escribe un libro que Dios-Amor entrega al alma. El eje de su texto es la forma en que el alma llega a la nada, al anonadamiento.

Las obras de estas autoras nos permiten acercarnos a una forma de pensamiento en la que la elaboración filosófica y teológica no están separadas taxativamente, y en la que un modo de vivir y un modo de conceptualizar confluyen, pues ambas tienen como objetivo producir un discurso didáctico que tenga efectos en la vida de sus lectores. Esto puede resultar de interés en tanto se pretende comunicar un saber, posibilitado por la experiencia del amor, que se expresa mediante una multiplicación de voces en figuras ale-

góricas, y configura una compleja estrategia dialógica que atestigua un pensamiento conscientemente opuesto al aristotélico-escolástico, una forma de pensamiento no dualista, que incluye la contradicción y la paradoja.

1. MATILDE DE MAGDEBURGO

a) *La autora*

El libro de Matilde se titula *Das fließende Licht der Gottheit (La luz que fluye de la divinidad)* y se conserva en un manuscrito del s. XIV en el que se atribuye el texto a “cierta beguina”, mencionada como “hermana Matilde” (Poor 2014, 73 ss).² El texto original fue escrito en un dialecto de bajo o medio alemán central, luego se tradujo al alemán y al latín. De su autora se conoce lo que el texto permite deducir, si bien no es de carácter autobiográfico. Se estima que Matilde nació en 1210 y dejó de joven a su familia para seguir una vida religiosa. Comenzó a escribir sobre sus experiencias místicas en 1250, tarea que continuó hasta el final de sus días, en torno a 1282. Los últimos diez años vivió en el convento de Helfta. Sus experiencias sensoriales místicas comenzaron a los doce años (2016, 4 II).

b) *La obra*

El libro es una reflexión teológica sobre el significado de las experiencias místicas que constituyen una guía para los cristianos. En este sentido, más allá de todas las diferencias, presenta afinidades con *Confesiones* de Agustín (Hollywood 1995, 57-61).

La obra se divide en siete libros, y tiene una escritura altamente poética. No presenta una acabada unidad estructural, pues las secciones varían en extensión, hay relatos de visiones místicas, cartas, alegorías, etc. (Ruh 1977, 271; Dickens 2009, 80); de ahí que pueda caracterizarse por la diversidad de sus formas compositivas. Matilde escribe *Minnelieder* (Keul 2016, 30), poesía trovadoresca: “Todo aquel que fue una vez/ herido por el amor verdadero/ ya nunca se curará del todo/ a menos que vuelva a besar la boca/ que su alma dejó herida” (2016, 2 XV). Si bien la obra destaca el ascetismo, contiene múltiples elementos eróticos con explícitas referencias a la dimensión sensorial y corporal como constitutivos de la experiencia que se propone transmitir. Según von Balthasar (1955, 23 ss) podemos distinguir

² El nombre de Matilde aparece en la *La luz que fluye*, 5, XXV; 4, XLII-XLIII. Otero Villena (2016) realizó la primera traducción castellana, de donde provienen las citas (número de libro y capítulo). Se consultó asimismo la versión latina (Henricum Oudin Fratres 1877).

tres planos: uno de carácter profético y cosmológico-simbólico que lo emparenta con Hildegarda von Bingen; otro místico cortés que lo vincula con Beatriz de Nazareth y Hadewijch de Amberes; y el tercero, de alienación y negación de Dios, la proyecta hacia la mística eckhartiana. Aun aceptando esto, los dos primeros planos resultan decididamente más significativos que el tercero, más ligado a Margarita Porete. El propio von Balthasar reconoce que Matilde no presenta el radicalismo de la teología negativa, preponderante a partir del redescubrimiento del Areopagita y los comentarios de Tomás Gallus, sino una impaciencia anhelante, predominantemente subjetiva (1955, 24 ss). Por otra parte, se ha resaltado la importancia de lo apocalíptico en la obra (McGuinn 1998, 225; 234).³

El libro fue concebido en función de la edificación de otros.⁴ Comienza con palabras pronunciadas por Dios mismo: “Este libro se lo envió como mensajero a todos los religiosos, tanto buenos como malos” (2016, 1). Es puesto en serie con otros cinco santos mensajeros, escrito con la sangre del corazón de Dios (2016, 5 XXIV).⁵ El título es expresivo y programático. Al inicio hay un pequeño diálogo en el que Dios explica la razón de su autoría:

‘Oh, Señor, ¿quién ha hecho este libro?’ ‘Lo he hecho yo, incapaz de contener mis dones.’ ‘Oh, Señor, ¿cómo se deberá llamar este libro para que sirva solo a tu gloria?’ ‘Se deberá llamar la luz que fluye de mi divinidad en todos los corazones que viven sin falsedad.’ (2016, 1)

Que el libro haya sido entregado Dios, quien se declara incapaz de contener sus dones, se vincula con el modo de obrar del Uno neoplatónico en su función emanatoria. Sin embargo, se trata de un Dios que opera también en una dimensión corporal, pues el libro fue escrito con la sangre del corazón de Dios, en lo que se anticipa la marcada unión entre cuerpo y amor presente a lo largo de la obra.

Matilde expresa su temor por el libro, pues “podría consumirlo el fuego” (2016, 2 XXVI); y también refiere dudas sobre su autoridad para escribir, ante lo cual Dios le dice al Alma que es un honor que ella escriba y que “la boca iletrada instruya a las lenguas letradas por medio de mi Espíritu Santo” (2016, 2 XXVI). En el libro tercero Matilde describe una visión y, en una pausa, nota que describe cosas “nunca antes escuchadas” según sus confesores (2016, 3 I). Matilde teme a Dios si permanece en silencio, pues el

³ Véase 4 III; 4 XXVII; 6 XXI; 6 XXVI.

⁴ Los textos edificantes tienen una larga tradición, y buscan ser ejemplares y constructivos. Ya en la Biblia se presenta su importancia en Ef 4, 29 y Ro 10, 10.

⁵ Los cinco santos son santa Isabel, santo Domingo, san Francisco, san Pedro y Jutta de Sangerhausen.

libro fue escrito por su orden, pero también a sus detractores si escribe, dado que conoce que incorpora expresiones e interpretaciones que pueden no ser aceptadas fácilmente. Las declaraciones sobre la desaprobación de algunos clérigos sugieren que el libro tuvo circulación (Poor 2014, 87).

c) Minne en Matilde

En el primer libro establece una relación entre amor-conocimiento-gozo-muerte, cuatro elementos unidos en el alma,⁶ con el lenguaje exuberante de Matilde: “El dulce rocío de la Trinidad sin principio se ha derramado desde la fuente eterna en la flor de la escogida doncella”, y concluye con una alusión al *Cantar de los Cantares*: “La esposa está ebria con la visión del noble rostro” (2016, 1 XXII).⁷ El tema general de *Minne*, amor, se expresa desde el inicio: el alma afirma estar enferma de amor por Dios (2016, 1 III). El beso espiritual de Dios representa el momento cúlmine de la unión, relatado con el lenguaje de las experiencias sexuales humanas, rasgo característico de esta beguina. Matilde se describe como “completamente besada” por la boca de Dios, y cree ser arrastrada por coros de ángeles (2016, 2 XXII; 3 I). El rapto del alma se describe con el *Cantar*: “Eres justo, amigo mío, y no hay lugar en ti” (2016, 3 X).⁸ Una serie de paradojas expresan cómo la novia se pierde en el momento de mayor fortaleza, engeguece en la luz más hermosa, y precisamente así ve con mayor claridad:

Cuanto tiempo está muerta, más alegre vive.

Cuanto más alegre vive, más conoce.

Cuanto más pequeña se hace, más fluye hacia ella.

Cuanto más teme... <laguna>

Cuanto más se enriquece, más pobre es. (2016, 1 XXII)

Estos pares de términos paradójales no son consistentes, y evidencian una forma de razonamiento que no se rige por el principio de no-contradicción. En efecto, algunos son oposiciones lógicas y expresan la incomprensibilidad de la unión divina. Otros son más directos: “Cuanto más hermosa resplandece por el reflejo de la divinidad, más se acerca a él” (2016, 1 XXII), que trata del efecto del resplandor divino sobre el alma amante que por esa luz se siente cercana; o: “Cuanto más estrecho se hace el lecho del amor, más

⁶ “El amor sin conocimiento/ le parece oscuridad al alma sabia, / el conocimiento sin gozo/ le parece un tormento infernal,/ del gozo sin tormento no se puede lamentar lo suficiente” (2016, 1 XXI).

⁷ *Salmos*, 42, 3; *Cantar*, 5, 1. Al respecto, véase Matter (1990).

⁸ *Cantar*, 4, 7.

íntimos se vuelven los abrazos”, que tiene una clara referencia espacial y corporal, pues si es más estrecho el lecho más se acercan los cuerpos en el abrazo (2016, 1 XXII). El último par cambia la perspectiva: “Cuanto más se extiende la alabanza de Dios, más grande es el anhelo de ella” (2016, 1 XXII). La voz pasiva implica al público, y así la relación de la beguina con la comunidad, pues la difusión de la alabanza a Dios puede ser una actividad de otros. Luego se describe cómo Dios no pudo permanecer encerrado en sí mismo y creó el alma, y se entrega a ella movido por amor.⁹ El alma ha sido creada por amor y por esto no puede corresponder a ninguna criatura, solo a aquella noble naturaleza. Matilde describe de este modo la creación de las almas individuales. Sobre el final de esta explicación se presentan las heridas abiertas de Cristo y los senos de María, con descripciones de imágenes que resaltan la corporalidad y que, como hemos referido, abundan en el texto. Las paradojas provocativas, propias del pensamiento místico, indican la incognoscibilidad de Dios a la vez que los sentimientos amorosos hacia él.

Una de las características del misticismo de las beguinas es la variedad de posiciones del yo amante frente al Amor o Amado divino, se trata de un yo que no posee una identidad rígida. El yo polifacético del místico, como el del trovador, es producto, en parte, de las vicisitudes de la experiencia erótica, la turbulenta experiencia de amar a Dios. En tal sentido, se ha diferenciado entre un “yo nupcial” y un “yo cortesano”, y dentro de este último una versión masculina *fin amant* y una femenina en la *amie* (Newman 1995, 144 ss). El paradigma del yo nupcial es María y del yo cortesano, Jesús y María Magdalena. María Magdalena devino en una santa patrona para las beguinas (Newman 1995, 176-177). Matilde habla sobre ella:

Quando [María Magdalena] no veía a Nuestro Señor con los ojos de la carne, estaba llena de desconsuelo, y en esos momentos había en su corazón una gran pena e inquietud. Ardía con fuerza en un amor sencillo, sin un conocimiento elevado de las cosas celestiales, hasta el momento en el que los apóstoles recibieron el Espíritu Santo; solo entonces su alma fue herida por la divinidad. (2016, 5 XXIII)¹⁰

Es un tema común el *noli me tangere*: la necesidad de Magdalena de superar su apego a la presencia corporal de Cristo, que se vincula con los intentos de explicar las experiencias sensibles místicas por sentidos no sensibles, los del alma espiritual. El conocimiento conversa con el alma amante

⁹ Si bien puede resultar difícil conciliar la idea de que Dios no pudo contenerse con la de un Dios todo poderoso, así lo expresa Matilde, que enfatiza de esta manera el efecto del amor incluso en la propia divinidad.

¹⁰ En 6 IX se refiere al día de María Magdalena. Margarita Porete también la incluye en *Espejo*, CXXIV.

(*minnende Seele*) y le dice que es trina: “Eres un hombre viril en la batalla [*fin amant*], una virgen bien vestida en el palacio de tu Señor [*amie*] y una novia alegre en tu cama con Dios” (2016, 2 XIX). Estas tres personas no tienen el mismo peso en la obra, pues la imagen de la novia tiene una clara preponderancia, de ahí que se haya calificado a Matilde como la más femenina de las beguinas con un marcado cristocentrismo –en contraposición al teocentrismo de Margarita– (Newman 1995, 145).

La figura central de la mística cortés es Dama Amor (*Frau Minne* en Hadewijch y Matilde, *Dame Amour* en Margarita) con sus variadas significaciones. En efecto, representa al yo trascendente de la mística, pero también al amado Cristo, a la vez que al Absoluto supremo, en el que se fusionan amado y amante. La especularidad de *Minne* y *minnende Seele* explican su intercambio de roles: Amor es a la vez amante y siervo del alma, y, por su parte, el alma es reina y sierva de Amor, en diálogos que recuerdan las conversaciones entre la dama y su confidente en la literatura trovadoresca. El alma y Amor pueden discutir, como cuando el Alma reprocha a Amor por privarla de infancia, juventud, amigas, la vida del mundo, y lo acusa de ser un ladrón, por lo que la debe resarcir. Amor se ofrece a sí mismo como resarcimiento y entonces se reconcilian, pues el alma no puede vivir sin Amor.¹¹ Amor hace estas promesas porque el novio es como un caballero apasionado, supremo en el campo de batalla, pero influenciado por la voluntad de una mujer.¹² Para Matilde, en quien la unión mística es un estado más temporal que permanente, *Minne* denota al Otro divino, tanto como al yo divinizado; es una apertura desde la más íntima interioridad que produce una salida de sí, en el reconocido motivo del *exitus* y *reditus* del alma, presente en la tradición mística cristiana desde Orígenes, que a la vez constituyó un motivo central en Dionisio Areopagita. En el libro sexto expone el triple movimiento del Amor:

Este don que se describe en este libro me lo ha concedido Dios de un triple modo: primero con gran ternura,
después con profunda intimidad,
ahora con doloroso tormento.

¹¹ “Alma: Noble amor, me habéis hostigado tanto que mi cuerpo ha caído en una extraña enfermedad./ Amor: Noble reina, en su lugar os he dado muchos conocimientos excelsos. [...] Alma: Noble amor, sois un ladrón, pero me tendréis que resarcir./ Amor: Noble reina, tomadme simplemente a mí mismo./ Alma: Noble amor, me acabáis de resarcir en esta tierra por centuplicado./ Amor: Noble reina, podéis exigir también a Dios y todo su Reino” (2016, 1 I).

¹² Newman (1995, 156) entiende que es una reversión en los roles de género convencionales, pues al asumir el papel imperioso de *Minne*, Matilde gana autoridad.

En este prefiero permanecer,
antes que en los otros dos. (2016, 6 XX)

Así, la naturaleza del Amor se derrama con dulzura, luego se vuelve conocimiento y en la tercera etapa ansía el desprecio, ya no busca al Amado porque se identifica con él, pues la imitación de la pasión de Cristo constituye un modelo para el alma. Matilde siente la intensa experiencia de la unión amorosa con Dios con todo el cuerpo y todos los sentidos. Sus imágenes se basan en lo sensorial, y describen el anhelo de Cristo con un lenguaje común a las mujeres del s. XIII:

Mi cuerpo vive en un permanente tormento, mi alma vive en un gran gozo, pues ha contemplado y abrazado con sus brazos a su amado. Por él ella tiene este tormento, la muy desdichada. Cuando él la atrae, ella fluye; no puede detenerse hasta que él la toma dentro de sí mismo. Le gustaría hablar y no puede, está totalmente envuelta en el prodigio de la Trinidad con una unión sublime. Entonces él la deja un poco para que ella pueda desear. Y ella desea que él sea alabado, pero no puede hallar, como querría, la alabanza. Sí, querría que él la enviase al infierno, para que todas las criaturas lo alabasen sin medida. Y lo mira y le dice: 'Señor, dame tu bendición'. Y él la mira y la trae de nuevo, y le da un saludo que el cuerpo no puede pronunciar. Y el cuerpo le dice al alma: '¿Dónde has estado? No puedo más'. Y el alma dice: 'Calla, eres un necio. Quiero permanecer con mi amado, aunque tengas que perecer. Yo soy su alegría, él es mi tormento'. (2016, 1 V)

El relato muestra la intensidad de la experiencia que desdibuja la línea divisoria entre lo espiritual y lo físico, lo metafórico y lo carnal (Elledge 2008). El cuerpo necesita del alma, si bien el alma parece disponer de la posibilidad de permanecer sin el cuerpo en la unión divina. Matilde suplica a Dios que la ame intensa, frecuente y repetidamente (2016, 1 XXIII). El amor se consuma porque dos deseos ardientes que se encuentran redundan en un amor perfecto (2016, 7 XVI). La novia apasionada toma a la virgen María como arquetipo de su experiencia, una mujer amante busca ser guiada por la mujer ejemplar. La Madre de Dios explica a Matilde que el Padre, ante el desconsuelo por la caída de Adán, la eligió como esposa "para tener algo que amar" y el Hijo la escogió como madre y el Espíritu Santo como amante (2016, 1 XXII). De manera que la causa de la creación es para Matilde el deseo de amar. El Padre asiente la voluntad del Hijo que quiere crear al ser humano a su imagen. Es el propio Dios quien afirma:

Hijo, yo también siento un deseo irresistible en mi corazón divino y todo en mí resuena de amor. Demos fruto, para que se nos corresponda con amor [...] Quiero crear para mí una esposa que me saludará con su boca y me herirá con su mirada, solo entonces aparecerá el amor. (2016, 3 IX)

Es significativo el lenguaje sensorio-corporal que describe la experiencia divina mediante las referencias a la boca y la mirada, que posibilitan el surgimiento del amor. Una vez creada la esposa, se toma el voto nupcial. En todo esto comprobamos el lugar central del amor en el pensamiento de Matilde. Conocimiento y amor no se contraponen, pero se destaca siempre el lugar del amor. Quienes quieran conocer y amen poco quedarán detenidos al inicio de la experiencia de unión con Dios, mientras que quienes amen con sencillez, aunque conozcan poco, seguirán adelante en la vía de la vivencia unitiva. De ahí que aparezcan algunas críticas dirigidas a “los santos ciegos”, que aman y no comprenden lo que significa ese amor (2016, 1 II). El conocimiento no es un fin en sí mismo, dado que todo lo que se conoce carece de valor si Dios no es amado en todas las cosas (2016, 6 XXXI); pues “Si puedo jugar de un modo maravilloso con mi amado, entonces la sabiduría no necesita enseñarme a discernir nada” (2016, 3 III).

d) La imagen del fluir

Este lugar privilegiado del amor se expresa en las imágenes que recrean las visiones que tuvo desde los doce años, que para Matilde constituyen el fundamento de la verdad de su experiencia.¹³ Así, lo imaginativo toma un lugar central por sobre lo intelectual. El mismo título de la obra nos remite a una imagen de luz que fluye a semejanza del agua, con la que en cierto punto se identifica, algo novedoso en la estética cristiana medieval de origen lumínico (Avenati 2009). También es el agua que fluye lo que mantiene viva al alma amante:

El alma dijo así a su anhelo: ‘Ea, vete y mira dónde está mi amado, dile que quiero amar’. Entonces el anhelo se marchó presuroso, pues es de naturaleza ágil, llegó a lo alto y gritó: ‘Gran Señor, abre y déjame

¹³ Von Balthasar (1955, 24) propone dejar atrás el dualismo neoplatónico que privilegia lo intelectual por sobre lo imaginativo: “Matilde es, en el mismo sentido de Hildegarda, profeta y sibila. Se desconoce profundamente el alcance de sus afirmaciones si se las juzga con la escala habitual que se ha utilizado, desde Agustín hasta Teresa de Ávila, pasando por la escolástica, para medir las visiones místicas, según la cual las visiones ‘imaginativas’ están muy por debajo de las ‘puramente espirituales, intelectuales’. (Esta superstición neoplatónica, que contradice toda antropología cristiana saludable, y más aun, que contradice el misterio de la Encarnación de la Palabra, acaso podría tener parte de la culpa de la ínfima valoración de ambas mujeres entre los teólogos)”.

entrar'. Entonces dijo el dueño de casa: '¿Qué quieres, que tanto vociferas?'. 'Señor, te hago saber que mi señora no puede vivir así por mucho tiempo. Si tú quisieras fluir, ella podría nadar, pues el pez no puede estar mucho tiempo en la arena y seguir vivo'. 'Date la vuelta, no te dejes entrar si no me traes el alma anhelante, que deseo sobre todas las cosas'. (2016, 3 I)

Matilde acentúa la acción de fluir en la asociación –platónica– entre luz y Dios, la luz que fluye como la divinidad que desciende.¹⁴ Es el amor el que produce la dinamización de la luz, de ahí la unidad entre fluir y amar. En efecto, es la salida de sí del amor lo que provoca el mutuo desborde y recíproco anhelo entre Dios y el alma. El vocabulario del fluir impregna la obra de Matilde, habla de Dios como manantial y de su obrar como un brotar que penetra todas las cosas (Voss Roberts 2008, 644). En su alegoría de Dios como fuego que arde eternamente, todas las cosas “salen de este fuego y fluyen hacia él” en un movimiento de salida y retorno al mismo origen divino (2016, 6 XXIX) que, como hemos destacado, resalta el lugar de la sensorialidad en la experiencia unitiva, al mismo tiempo que señala su carácter paradójico, en la medida en que describen un movimiento –el fluir– que implica permanencia.

e) Los sentidos

El relato de experiencias místicas en Matilde presenta escenas saturadas visualmente, en las que convergen los distintos sentidos:

Entonces vio que un rayo irradiaba de la boca de Nuestra Señora hasta el altar y alcanzaba al cordero con su oración, de modo que Dios mismo habló por boca del cordero: 'Madre, con mucho gusto quiero ponerme en el lugar que deseas'. La pobre criada fue hacia el altar con gran amor y un alma abierta. Entonces san Juan tomó el blanco cordero con sus rojas heridas y se lo puso en la boca. Después el puro cordero se tendió sobre su propia imagen en el establo de ella y le chupó el corazón con su dulce boca. Cuanto él más chupaba, más consentía ella. (2016, 2 IV)

La luz que fluye contiene gran cantidad de imágenes del encuentro erótico con Dios expresadas en un lenguaje estético-sensorial. El cuerpo y la afectividad están ampliamente presentes en escenas que incluyen lo líquido.

¹⁴ Cf. Cirlot (2008, 147). La lucha de Matilde para reconciliarse con su cuerpo no resulta para nada fácil, está presente su deseo de imitar a su sufriente amante divino, Cristo; pero, justamente por esto, el cuerpo que sufre es parte integral del flujo del divino amor. Al respecto, véase Voss Roberts (2008).

La corporeidad toma el carácter de signo distintivo del lenguaje místico de Matilde quien presenta, según von Balthasar, una “femineidad maternal, razonable y en profundo equilibrio”, que tiene su contraparte en la visión unívoca de los varones intelectuales enemigos del cuerpo (1955, 27). Así, en el diálogo del alma con el cuerpo recobrado en el día del juicio final, ella le dice al cuerpo: “Levántate, mi muy querido, y consuélate” (2016, 6 XXXV). Estos relatos de experiencias sensoriales directas la diferencian de Hildegarda, cuyas visiones no eran sensibles,¹⁵ si bien la beguina distingue visiones auténticas celestiales de otras delusivas enviadas por el diablo.¹⁶ Schmidt (1985, 137-39) entiende que para Matilde el celestial *gustus* experimentado en el sentido espiritual es el criterio central de sus visiones auténticas. Por ejemplo, con el motivo de la eucaristía: “Al ángel más noble, Jesucristo [...] a él yo, el alma más pequeña, lo tomo en mi mano y lo como y lo bebo y hago con él lo que quiero” (2016, 2 XXII). El uso del lenguaje sensual centrado en el cuerpo, influenciado por la tradición del amor cortés, sirve para describir algo asumido por esta teología: la unión con Dios puede lograrse en esta vida con el cuerpo encarnado. Tanto Bernardo de Claraval como Matilde aceptan eso; pues, si Dios tomó la forma de Jesucristo, el cuerpo puede usarse para conocer a Dios y lograr la unión con él, aspecto divino del cuerpo (Rudy 2002).

Con todo, debemos reconocer una cierta tensión acerca de qué tipo de sensibilidad trata la obra, dado que también encontramos los sentidos interpretados abstractamente. El cap. XIII del libro cuarto se titula “El contenido de este libro se ve, se escucha y se siente en todos los miembros del cuerpo”, y, sin embargo, hace referencias a los sentidos del alma, pues afirma que necesita ver con los ojos del alma y escuchar con los oídos del espíritu eterno, a la vez que sentir en todos los miembros del cuerpo la fuerza del Espíritu Santo (2016, 4 XIII).¹⁷

En esta experiencia amorosa el desierto es la última etapa del fluir de amor. El último libro de la obra trata abundantemente sobre el amargo dolor del alma, si bien es un tema presente en todo el texto. Aun cuando la sensibilidad de la experiencia amorosa es central para la autora en esta obra, la

¹⁵ Hollywood (1995) expone cómo los relatos de mujeres santas escritos por hombres frecuentemente celebran la piedad de estas como un efecto somático evidente, pero los escritos de las propias mujeres enfatizan conceptos teológicos como la voluntad, la naturaleza de Dios, la estructura de la Trinidad, etc., y señala que Bynum (1992) no considera esta diferencia.

¹⁶ Véase 2 XIX; 2 XXIV; 4 XV; 7 VII.

¹⁷ También 6 XXXVI: “No se pueden aprehender los dones divinos con los sentidos humanos. Por eso pecan las personas cuyo espíritu no está abierto a la verdad invisible. Lo que se puede ver con los ojos de la carne, es tan diferente de la verdad que se le abre al alma amante, como la luz de una vela lo es del luminoso sol”. Cf. Agustín, *Confesiones*, VII X 16.

dimensión de la nada está asimismo presente, en estrecha unión con la imagen del desierto. El cap. XXV del libro primero se titula “El desierto tiene doce cosas”:

Debes amar la nada
 y huir de lo que es algo,
 debes estar sola
 y no dirigirte hacia nadie.
 [...] Debes beber el agua del dolor
 y encender el fuego del amor con la leña de las virtudes.
 Así habitarás en el verdadero desierto. (2016, 1 XXXV)

Aun cuando la nada esté presente –pues debe ser amada–, son las imágenes de la sensibilidad amorosa las que caracterizan, en mayor medida, la experiencia de unión con la divinidad, antes que una conceptualización deudora de la teología negativa.¹⁸ Matilde utiliza el lenguaje de la cultura del amor cortés, su vida y sus costumbres, para crear metáforas de la experiencia humana de unión con Dios; pero no solo está presente esta tradición, dado que también emplea el lenguaje agustiniano y los comentarios monásticos al *Cantar de los Cantares*. Afirma claramente: “Este libro fue comenzado en el amor y debe concluir también en el amor, pues no hay nada tan sabio ni tan santo ni tan hermoso ni tan perfecto como el amor” (2016, 4 XXVIII). Una vez más, se trata de un movimiento que vuelve al mismo lugar del que partió, el amor.

2. MARGARITA PORETE

a) La autora

Margarita Porete es el primer caso documentado de ejecución por herejía en la cristiandad occidental.¹⁹ Se ha propuesto su fecha de nacimiento entre 1250-1260 (Morino 1993, 11); sin embargo, se carece de datos certeros so-

¹⁸ Existen lecturas opuestas que encuentran una continuidad entre Matilde y la mística de la nada de Eckhart. Por ejemplo, véase Davies (1991), quien compara ejemplos de ambos, pero que tienen al amor como eje. El propio autor señala la diferencia en el lenguaje de la deificación entre *mit also ellendiger sele* de Matilde y la *abgescheidenheit* eckhartiana. Tobin (2001, 44) advierte sobre la interpretación de los usos de Eckhart de la mística nupcial pues la emplea con moderación.

¹⁹ Si bien debemos tomar en consideración lo referido por Hadewijch de Amberes – quien escribió unos años antes que Margarita Porete– en el último capítulo del *Libro de las visiones*, donde relata que una beguina fue ejecutada por orden del inquisidor Robert.

bre su vida y formación. La limitada información de la que disponemos proviene del proceso de condena (Field 2012, 209 ss). Su obra *Le mirouer des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour* (*El espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor*) habría sido escrita un poco antes de 1290. Entre 1296 y 1306 se quema el libro en la plaza pública y se prohíbe a la autora continuar transmitiendo sus ideas. Tal circunstancia resulta particularmente extraña, dado que tres autoridades eclesiásticas (el franciscano Juan, el cisterciense don Franco de Villiers y el maestro de París Godofredo de Fontaines) aprobaron el libro de Margarita, lo que certificaría la ortodoxia de un trabajo que, de un modo inconsecuente, fue condenado (McGuinn 1998, 437; De Gier 2014, 128).²⁰ Margarita, a pesar de la prohibición, siguió divulgando su obra, por lo que fue arrestada en 1308 y puesta a disposición del inquisidor dominico de París. En 1309 una comisión de veintiún teólogos estudió quince proposiciones del *Espejo*, a las que juzgó heréticas (Verdeyen 1986; Field 2012). Margarita se negó a retractarse, fue condenada como hereje relapsa y quemada en la hoguera. Después de su muerte, autora y texto se separan.²¹

b) La obra

El espejo de las almas simples describe una experiencia mística. Tal como nos ha llegado por el manuscrito de Chantilly, el texto está escrito en francés, pero el original probablemente fue redactado en dialecto picardo (Fozzer; Guarnieri; Vanini 1994, 29 ss). Aun cuando el libro fue prohibido, sobrevivió en no menos de seis versiones en cuatro lenguas, en trece manuscritos. Entre los siglos XIV y XV fue traducido al latín, italiano, inglés, y quizás a algún dialecto alemán, convirtiéndose en una de las obras místicas de mayor circulación. Se trata de un trabajo didáctico, que incorpora lenguaje y temas del amor cortés, pero que mantiene un carácter más especulativo vinculado con el lenguaje apofático y la vía negativa. Es un diálogo entre diversas personificaciones como Dama Amor, Alma, Razón, Pura Cortesía, Discernimiento. Un rasgo diferencial del *Espejo* es que no se autoriza en relatos de visiones enviadas por la divinidad. Asimismo, en contraposición con gran parte de las

²⁰ La *approbatio* se conserva en las versiones latinas y del inglés medio. Se ha querido ver en Jean de Querayn, según la versión inglesa, al doctor sutil Juan Duns Escoto.

²¹ El texto se publicó en 1927 como anónimo. Simone Weil se sintió impresionada por el *Espejo* y lo menciona en sus últimas obras. En 1946, Romana Guarnieri volvió a vincular el texto con su autora.

producciones de místicas medievales que hacen uso del tópico de la debilidad femenina, Margarita no se disculpa por su condición femenina.²²

El título señala el género de los *specula* que utilizaron religiosos y laicos.²³ El espejo es el libro que transmite la experiencia de unión con la divinidad, pero, a la vez, es el alma vaciada que así se convierte en una superficie que refleja y concibe en sí lo divino. Con todo, no se trata de un mero reflejo de Dios en el alma, sino que el espejo revela algo que está presente en la propia interioridad, pues, en el fondo, no se trata de una dualidad. El espejo plasma la verdad, el propio contenido del alma, vinculada íntimamente con el intelecto divino. De este modo, la autora retoma una larga tradición de pensamiento que destaca esta unión entre el alma y el intelecto divino, presente ya en la Antigüedad en Platón y Plotino, y en el pensamiento cristiano en Pablo y luego en los Padres, Atanasio y, sobre todo, Gregorio de Nisa. El conocimiento de sí no es encierro autocomplaciente, sino movimiento de apertura hacia el Otro. El *Espejo* de Margarita configura un mundo de especularidad en el que las dos principales interlocutoras, Alma y Dama Amor, se implican una a la otra: Alma describe el Amor en que se ha convertido y Amor describe el Alma en la que habita.

El libro consta de ciento cuarenta capítulos distribuidos en dos partes, una primera (I- CXXII) y una segunda más breve (CXXIII- CXXXIX), más el capítulo final CXL con la *approbatio*. Margarita despliega el camino que debe proseguir el alma para llegar a la tierra de la verdadera libertad. En el capítulo I, luego de relatar la historia de una doncella que se enamora del rey Alejandro y sufre por estar lejos de su amado, el Alma explica:

²² Para una revisión de los tópicos habituales de la literatura mística cristiana y su ausencia en Margarita, véase Walker Bynum (1992) y De Gier (2014). Pereira (1998) realiza una caracterización general de la obra y los estudios sobre la misma, y detalla elementos identificados: problemáticas teológicas y antropológicas que aparecen en Duns Escoto, desarrollos tomísticos del intelecto agente, la felicidad mental de la filosofía averroísta en la doctrina del hombre noble eckhartiano y la *vita nova* de Dante, usos del lenguaje vinculados a la tradición mística cisterciense, pero también dionisiano (uso del prefijo ultra *oultre* o la descripción del alma como superlibre *surmontamment*), posición eriugeniana de la relación alma-cuerpo en la vida encarnada, reflexiones escolásticas sobre *De anima*, entre otros.

²³ Al respecto, véase Grabes (1982). Muchas de las obras religiosas de la época contenían la palabra espejo, que sugiere un autoexamen y puede vincularse con el empleo de tal metáfora por Agustín en su comentario sobre el Salmo 103 en los *Soliloquios*. Con anterioridad, Ambrosio se había referido al “espejo de la mente” en *De officiis ministrorum*, un tema que Buenaventura incorpora en *Itinerarium mentis in Deum*. Otros autores que incluyeron imágenes especulares son Guillermo de Saint Thierry en *El espejo de la fe* y Elredo de Rieval en *El espejo de la caridad*. La sátira inglesa del s. XII, *Speculum stultorum* del monje benedictino Nigel de Longchamp o de Witeker señala a los monjes cómo la autorreflexión les permitirá ver la tontería de su comportamiento. Del mismo modo, Arnulfo de Bohéries escribió *El espejo para los monjes* como una guía para la edificación moral y los rituales diarios de los nuevos monjes. Véase Bradley (1954) y Walker Bynum (1975).

yo os digo algo semejante: oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba tan lejos de mí y yo de él que no lograba consolarme por mí misma y para que me acordase de él me dio este libro que representa su amor en alguna de sus formas. (2005, 1)²⁴

Este rey es Dios, quien entrega el libro al Alma: ambos son los autores de la obra.

c) La identidad mística

Alma es una de las interlocutoras a la vez que el escenario donde la transformación tiene lugar (Hollywood 1995, 95), pues atraviesa un proceso de siete etapas por el que deviene en algo distinta a sí misma: “ella es otra” (2005, LVIII). Esto puede describirse como la creación de una identidad mística (McGuinn 1998, 248), que paradójicamente se realiza mediante una depreciación del yo en el anonadamiento: “Él es y yo no soy” (2005, CXXII). Este es el objetivo final, la emergencia de un yo sin yo, una nueva identidad sin ego, un *je sans moi* (Mommaers 1962, 105; Sells 2001). El uso de diferentes voces en el relato, la multiplicación de personificaciones, pone distancia al parecer de la autora. Las tres principales interlocutoras son Alma, Dama Amor y Razón. Alma, como mencionamos, es la autora del libro, pero Dama Amor, que representa a Dios (2005, XXI, XXII), también es autora (2005, II, XXXII, XXXVII, LV, CXIX); a la vez, es el poder dentro del Alma que permite participar en Dios por medio del anonadamiento (2005, XXXIX, CXXXIII), la *annihilation*, término que según Field fue empleado por primera vez por el franciscano Gilberto de Tournai (1999, 248).

La palabra de Amor no se debe contradecir: “Dulcísimo Espíritu Santo, enséñanos, porque esta palabra sobrepasa nuestras Escrituras y por eso no podemos comprender por medio de Razón lo que ella [Amor] dice” (2005, XLI).²⁵ Razón es la oponente de Amor, facultad que debe morir para que el Alma alcance su transformación. Con todo, Razón es esencial en la conversión. En efecto, paradójicamente muere y no muere en una reinterpretación del tema místico tradicional de *amor ipse intellectus est* (Sells 2001, 129-130).²⁶ Las personificaciones permiten a la audiencia una representación de los medios para encontrar a Dios. No solo conceden eludir la voz de la autora,

²⁴ Las citas corresponden a la traducción castellana de Garí (2005), en las que se indica el capítulo del texto. Se consultó asimismo la edición francesa de Guarnieri (1986).

²⁵ En LVI las Virtudes dicen que si alguien, que no fuera Amor, les dijera que ellas deberían ser sirvientes de las almas aniquiladas, lo considerarían un hereje o mal cristiano, pero no dudan sobre nada de lo que dice Amor.

²⁶ Muerte de Razón LXXXVII, LXXXVIII; vuelta a la vida XCVIII, CI, CVI.

quien de este modo evita disculparse por escribir y enseñar siendo mujer,²⁷ sino que invitan a la audiencia a participar. La autoridad espiritual es una fuerza que emana del texto mismo. El empleo de las personificaciones alegóricas conecta a Margarita con la tradición de los diálogos filosóficos alegóricos, como la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, pero también con el *roman* medieval francés de Guillermo de Lorris y Jean de Meun (Dickens 2009, 120).

d) Las etapas de la transformación

Margarita se distancia de la *Brautmystik* (mística nupcial), pues su idea de crecimiento espiritual es diferente. Para Matilde, pero también para Hade-wijch y las primeras beguinas, la unión nupcial del inicio de la vida mística es un anticipo de la consumación por venir; en la espera el alma permanece en un estado doloroso en el que vive la humanidad de Cristo. Para Margarita, esos momentos dolorosos son los propios de la servidumbre a las Virtudes, que se corresponden con el segundo y tercer grado de la liberación del alma. En efecto, los primeros dos estados corresponden a una vida religiosa. En el tercero ya aparece la idea de la aniquilación de la voluntad; en el cuarto el alma es raptada por el deleite de amor, pero aún desea y se ama a sí misma. Hasta que no desaparezca la mínima preocupación por sí no alcanzará la libertad. En esto, las ideas de Margarita se contraponen a la larga tradición filosófica vinculada al cuidado de sí. Si el alma es verdaderamente libre y noble, no debe regresar a ejercicios para principiantes (oración, ayuno, misas, sermones, obras de la virtud), dado que no necesita de ninguna mediación, de nada que se interponga entre ella y Dios.²⁸ En la quinta etapa comprende que no es nada aparte de Dios, en tanto ve por la abundancia del conocimiento divino –en una apreciación que recuerda a Dionisio– que es nada, y queda embelesada en ese conocimiento y asentada en el fondo sin fondo del abismo. El alma cae de amor en nada. El conocimiento de este es-

²⁷ Las mujeres tenían limitaciones para enseñar. Enrique de Gante mostró disposición para permitir a las mujeres –quienes no accedían a la enseñanza universitaria en teología– ejercer un papel restringido como doctoras de teología *ex beneficio*, por contraposición al ejercicio *ex officio*. Al respecto, véase McGuinn (1998, 14).

²⁸ Para una consideración sobre la configuración del sujeto por esta relación inmediata entre el alma y Dios, véase De Libera (2020, 23 ss).

tado le arrebatara la voluntad y el deseo de obrar, y así permanece en un estado de libertad.²⁹ En la sexta etapa el alma está en un abismo de humildad en el que no puede ver a Dios, pero Dios se ve a sí mismo en ella:

Y así Señor, mi voluntad llega a su fin con esta declaración; por ello mi querer es mártir y mi amor martirio: vos lo habéis llevado al martirio; su imaginar ha tocado fin. Mi corazón imaginaba que iba a vivir siempre de amor por el deseo de mi buena voluntad. Ahora, en cambio, ambas cosas han acabado en mí y me han hecho salir de mi infancia. (2005, CXXXI)

Las dificultades en el camino amoroso incluyen contenidos tradicionales del amor cortés, pero menos cargados de elementos corporales y más cercanos a conceptos de la tradición platónica-neoplatónica (Elledge 2008, 68). El alma se consume en un éxtasis de amor y es elevada progresivamente a la unión con el amado. Sin embargo, aquí no hay lechos nupciales ni escenas corporales en relación con Cristo. La naturaleza de la unión divina se expresa prioritariamente en un lenguaje que se apoya en la lógica y la aporía sintáctica, mucho más que en lo sensorial, pues no hay un interés en cómo los sentidos, y por extensión el cuerpo, permiten el conocimiento divino, excepto negativamente –en contraposición a Matilde quien utiliza ampliamente el lenguaje sensorial– (Rudy 2002, 101). En el texto de Margarita, el cuerpo en ningún momento toma la voz en los diálogos entre las personificaciones, algo que sí ocurre, como se puede comprobar, en la obra de Matilde.

En este sentido, debemos considerar la figura de Cristo (De Gier 2005, 151).³⁰ Como mencionamos, en Matilde es central –rasgo general de la espiritualidad femenina medieval–, y enfatiza la relación personal, descrita en términos eróticos, así como la humanidad y el sufrimiento. Esto está ausente en el *Espejo*, dado que no hay una relación personal ni erótica entre el Alma y Cristo, pues se centra más en su divinidad que en su humanidad. Razón le pide a Amor que explique ciertas palabras de doble sentido:

Respondo, dama Amor –dice Razón–, que este libro dice de esta Alma grandes y admirables cosas; dice [...] que a esta Alma no le importan

²⁹ Este permanecer en una libertad sin voluntad ha sido puesto en relación con el quietismo, algo que diferenciaría a Margarita de Eckhart. Al respecto, véase Hollywood (1995).

³⁰ De Gier (2005) retoma argumentos de Cottrell y sugiere que el carácter herético no depende de tal o cual proposición, sino más bien la desviación del modelo paradigmático de la tradición mística cristiana. Margarita no sigue el enfoque cristológico del Cristo novio, derivado del *Cantar de los Cantares*, ni el sufrimiento del Cristo crucificado, identificado por Walker Bynum con el sufrimiento infligido al propio cuerpo en el ascetismo extremo, ni las visiones y lenguaje sensual que describen la unión con Dios.

ni vergüenza ni honor, ni pobreza ni riqueza, ni alegrías ni penas, ni amor ni odio, ni infierno ni paraíso. Y junto a esto dice que esta Alma lo tiene todo y no tiene nada, lo sabe todo y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada. Y así, no desea ni desprecio ni pobreza, ni martirio ni tribulaciones, ni misas ni sermones, ni ayunos ni oraciones [...] Y ciertamente, Amor, esto no lo puede entender nadie a no ser que lo aprenda de vos a través de vuestras enseñanzas, pero no a través de mi entendimiento. (2005, XIII)

Amor es una forma de conocimiento. Hay en el *Espejo* dos representaciones distintas del conocimiento. *Entendimiento de Amor* es la *cognitio caritatis* o gnosis de amor que aparece contrastada con *Entendimiento de Razón* (2005, XII). *Entendimiento de Amor* es también el *intellectus amoris* de Guillermo de Saint Thierry. De modo que Margarita propone un modelo de razón (*Entendimiento de Amor*) en el cual los contenidos teológicos, antropológicos y éticos se presentan mediante una estrategia comunicativa propia, que expresa un pensamiento complejo contrapuesto conscientemente a la razón aristotélica, dado que esta última resulta insuficiente para expresar tales contenidos que solo pueden procurar comunicarse si se incluye su aspecto paradójico.

e) El abandono de las virtudes

Razón explica que solo sabría indicar al Alma que haga todas aquellas cosas siguiendo a Jesucristo (2005, XIII); pero el alma anonadada debe rechazar las Virtudes para ir más allá de la emulación de las obras de Cristo y del sufrimiento corporal exigido por aquellas (De Gier 2014). De este modo, la cuestión del sufrimiento corporal es entendida de manera diversa por las dos beguinas. Amor y Razón intercambian las siguientes palabras:

Razón: ¡Ah, dulce Amor! ¿Y qué haré del pueblo al que debo gobernar y que no verá en esta Alma orden alguno en sus prácticas y asuntos externos?

Amor: ¿Por qué decís eso?; ¿hay orden mejor que el de esta Alma?

Razón: No, por cierto, para aquellos que ven un poco, o para los que han sido elegidos así; pero de esos hay pocos en la tierra. Bien os lo decirlo.

Amor: Veamos, Razón, ¿a qué llamas orden?

Razón: Llamo orden a la vida según las obras de las Virtudes llevada de forma continua por consejo mío y de Discernimiento, siguiendo el ejemplo de las obras de nuestro señor Jesucristo.

Amor: Razón, de lo que sufrió la humanidad de Jesucristo la divinidad no se resintió. Y lo mismo os digo al compararla con aquella que se le asemeja; pues lo que decís de las Virtudes y de vos misma, Razón, esta Alma no lo tiene en cuenta. Puede obrar mejor, pues Amor, que la ha transformado en sí mismo, habita en ella; de forma que la propia Alma es Amor, y Amor no tiene en sí discernimiento. (2005, XXXIX)

La figura de Cristo está presente, pero es utilizada de un modo diferente a Matilde. Se trata en Margarita de un amor espiritual. Lo mismo sucede en relación con la eucaristía que representa la humanidad de Cristo y la unión de hombres y mujeres de esta tierra con él. Alma de Fe afirma: “pues nuestra fe [...] cree firmemente, sin duda alguna, que aquí no hay ni blancura ni olor, ni sabor, sino el cuerpo precioso de Jesucristo [...] nosotros lo vemos por la fe” (2005, XV).³¹ En esto insiste Margarita, pues considera que el cuerpo es demasiado basto para hablar de las empresas del espíritu (2005, XXXII), dado que quien ama divinamente no ama corporalmente (2005, LVXXIX). Por esto el Alma se despide de las Virtudes, porque estas piden honor y haber, corazón, cuerpo y vida, de modo que las almas quedan en un estado de sujeción. Sin embargo, las Almas anonadadas han puesto en su sitio a las Virtudes, pues estas Almas no hacen nada por ellas, sino que las Virtudes hacen lo que las Almas quieren (2005, VIII). Este abandono de las virtudes está presente en Hadewijch y Matilde, pero de un modo menos explícito y sistemático. La despedida de las virtudes implica asimismo la renuncia a Razón para caer en Amor.

Todo esto parece contradecir la *communis opinio* de la época. Se suele entender que esta es la clave de la antinomista libertad de las virtudes en Margarita, que ha sido comprendida como una de las principales razones de su condena.³² Con todo, podemos ensayar otra interpretación.³³ Margarita

³¹ Como mencionamos, Cristo como sello distintivo del misticismo femenino no tiene en Margarita el mismo lugar. Para las mujeres religiosas, la eucaristía representaba la humanidad de Cristo y el encuentro con él, una comunión literal, una unión directa con Dios, a menudo acompañada de estados de éxtasis. *Ancrene Wisse*, una guía escrita en el s. XIII para las anacoretas en inglés medio, proporciona un ejemplo límite: “Busca a él con el amor que a veces tienes por algún hombre. Él es tuyo para hacer todo lo que quieras”.

³² Este fue el primero de los quince artículos extraídos del *Espejo*, analizado por la comisión de los teólogos. Al respecto, véase Field (2012) y Verdeyen (1986).

³³ Seguimos en este punto a Dubois (2017), quien argumenta que estos elementos escolásticos del *Espejo* destacan los estrechos lazos entre las mujeres laicas y los clérigos universitarios. En relación con el tema de las virtudes, Margarita evidenciaría su relación con el maestro de teología Godofredo de Fontaines, quien juzgó al *Espejo* como un texto ortodoxo. En efecto, la presentación de las virtudes de Margarita refleja la de Godofredo, un estudiante de Tomás de Aquino, quien a su vez mantenía una distinción entre dos tipos de virtudes. Godofredo asimismo fue el único maestro universitario que rechazó la explicación aristotélica de la superioridad de la virtud en los hombres por sobre la de las mujeres.

podría estar a tono con discusiones sobre las virtudes de los debates académicos, y con la distinción escolástica entre virtudes naturales y sobrenaturales, cuestiones que se modificaron entre el s. XII y XIII por la influencia del pensamiento aristotélico y sus comentaristas árabes, Averroes y Avicena.³⁴ En el s. XIII ya estaba establecida la separación entre virtudes naturales – que tienen por objeto bienes naturales– y las sobrenaturales –las que producen la unión con Dios– (virtudes cardinales y teologales). Alma se despidió de las Virtudes. Sin embargo, en el *Espejo* el grupo constituido por Fe, Esperanza y Caridad, está diferenciado de las reunidas bajo el nombre de Virtudes, y esta distinción está en sintonía con la realizada entre Santa Iglesia la Grande y la Pequeña (2005, XIX). En efecto, cuando Razón pregunta a Amor que será de ella y sus sirvientes (las Virtudes), Amor responde que permanecerán como porteras de la casa del Alma (2005, LXV).

f) El país de la libertad

Margarita toma una posición diferente en cuanto a los modos de encontrar a Dios, a la vez que emplea otro lenguaje para expresarse, mucho menos cargado de componentes abiertamente eróticos como el utilizado por Matilde. El alma que no tiene voluntad ni deseo puede llenarse en unión con Dios. Estas almas anonadadas son “libres, seguras y pacíficas” (2005, XI). En el abandono del amor desnudo no subsiste ningún bien creado, pues Amor despoja de toda forma a los que acoge en su simplicidad. Con todo, permanece la analogía entre la distancia del “amor de lejos” de origen laico y cortés y la distancia de la unión mística descrita en el *Espejo* (Cirlot 2008, 309-310). El Alma libre debe tener un corazón gentil y un noble coraje para afrontar las tres muertes –del pecado, la naturaleza y el espíritu– y así llegar al estado supremo que otorga el gentil *Loingprès* (Lejoscerca, 2005, LX). En la segunda parte del libro Margarita repite que es la caída de Amor en nada, la muerte de amor y voluntad, la que abre el camino al país de la libertad (2005, CXXXII). La definitiva experiencia de la nada del Alma abre al *esclair*, el relámpago divino Lejoscerca, concepto que conjuga esas dos espacialidades opuestas, la lejanía y la cercanía. Quienes viven la vida liberada son difíciles de comprender para quienes no son eso mismo que se quiere entender.³⁵

Eckhart, que coincidía con Godofredo, enseñó en París entre 1302 y 1303, y probablemente conoció en ese momento el *Espejo*.

³⁴ Para el diálogo entre clérigos y beguinas, véase Stabler Miller (2014).

³⁵ Esta idea se encuentra ya en el prólogo, y se reitera en LVII y C. Solo se sabe lo que se es. De modo que el proceso de conocimiento se identifica con el anonadamiento y la unión mística. Esto está presente en Hadewijch, *Carta XVII*, y en Eckhart, *Pr. 52 y Comentario al Evangelio de Juan*.

Estas almas solas en todo y comunes en todo han vuelto a su verdadero ser: el ser primigenio, y así han ingresado en la simple deidad.³⁶ Margarita entiende que el Alma que ha recorrido este camino tiene un conocimiento tan claro que se ve a sí misma como nada en Dios y a Dios como nada en sí (2005, XXVI). El tema de la tradición dionisiana de la nada en Dios en correspondencia con la nada del alma se encuentra presente también en Hadewijch y, por supuesto, en Eckhart (*Pr.* 71). El alma liberada de sí y de todas las ataduras mora en el país de la libertad (2005, LXVIII). Allí el Alma Libre es la reina y emperatriz, hija mayor de Dios, heredera de su reino, hermana de la sabiduría, dama de las Virtudes, novia de la paz (2005, XIX, L, LXXIV, CXX). Estas caracterizaciones evidencian elementos del lenguaje del amor cortés. Sin embargo, lo que se destaca en Margarita es lo referido al anonadamiento del alma. Dios interactúa con el alma y mediante su amor la atrae a responder amorosamente a él. El amor es una liberación mediante el aniquilamiento, pero también en cierto sentido puede ser una huída del mundo. Todo esto no constituye un tropo del amor cortés. Dama amor dirige el diálogo, pero aparecen otros temas que los típicos del amor cortés. Margarita finalmente muestra que el amor no es suficiente, ni ningún lenguaje humano, para dar cuenta de lo que acontece en la unión del alma con la divinidad. Por esto, Amor se encuentra más cercano a una idea filosófica. La visión del texto es apofática. El alma anonadada vive sin voluntad e incluso sin un porqué.³⁷

Por último, señalemos que esta relación del Alma y Dios sin mediación, sin necesidad de sacramentos, incluso sin la Iglesia misma, se vincula con la herejía del Libre Espiritu. Esta fue condenada en 1311 en el Concilio de Vienne (que asimismo confirmó la supresión de la Orden del Temple) en el decreto *Ad nostrum*, sínodo que también reprobó con el decreto *Cum de quibusdam mulieribus* al movimiento religioso de las beguinas, ambos estrechamente vinculados con Margarita (Field 2012; Verdeyen 1986). Lerner (1976) identificó las dos doctrinas del anonadamiento y la deificación del alma como propias de la herejía del Libre Espiritu, y estas son ideas centrales, como hemos visto, en Margarita Porete.

CONSIDERACIONES FINALES

En las obras de Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*, y de Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, como en casi todas las obras de la época y, en particular, las obras de las místicas femeninas, el lenguaje del amor cortés y trovadoresco se encuentra presente. Es por amor que el

³⁶ Esta idea será desarrollada también por Eckhart en *Pr.* 52.

³⁷ Al respecto, véase caps. LVIII-LXXXI.

alma se une a Dios y, en tanto tal, el amor tiene un lugar por sobre el pensamiento o conocimiento. En efecto, el conocimiento en estas autoras es presentado en estrecha relación con el amor, es posibilitado solo por el amor, que es una manifestación de Dios. En ambas obras se hace referencia a cierta limitación del conocimiento, en tanto se menciona la dimensión incognoscible de Dios y la limitación de la palabra para expresar lo inefable. La experiencia mística toca ese abismo propio del alma que será un tema muy importante en Eckhart. En ambas autoras el amor es central, no solo en la unión con la divinidad sino también en cuanto a las transformaciones subjetivas que tal situación implica, pues la vivencia unitiva conlleva a adquirir una nueva identidad. En la conceptualización de ambas sobre el amor se encuentra presente el motivo trovadoresco del *amor de lohn*, que cantara Jaufré Rudel, típico del amor cortés. Margarita lo conceptualiza de manera explícita en la figura de *Loingprès*, el abisal relámpago de la divinidad, presente en Hadewijch y en Matilde de un modo más alusivo. Así, las autoras se vinculan con la tradición laica literaria y el debate del s. XII del amor de lejos. Tal como la distancia en el amor cortés no se debe abolir, el lugar de Dios en la lejanía permite alcanzar la libertad, algo en lo que se mantiene la tensión paradójica del pensamiento de estas místicas.

Sin embargo, hay diferencias que merecen ser destacadas. En efecto, Matilde emplea un lenguaje cargado de referencias sensoriales, experiencias corporales de la unión con Cristo que destacan la humanidad y facilitan la identificación de la audiencia con esos elementos. Por el contrario, Margarita privilegia los aspectos más abstractos, intelectuales, espirituales de la unión divina. No emplea el lenguaje nupcial, que sí hallamos en Matilde. Por otra parte, Margarita insiste en los aspectos que caracterizan a la teología negativa. Para convertirse en una con la divinidad por el anonadamiento, todo lo corporal debe quedar atrás, como también deben superarse realidades intangibles como la voluntad, el deseo y el miedo, facultades propiamente humanas, incluso el amor. Los medios habituales a través de los cuales se podía alcanzar a Dios, tanto dentro de la Iglesia como los desarrollados por la mayoría de las mujeres religiosas en su periferia, dependían de uno o ambos; una vía más centrada en la afectividad del encuentro amoroso o en el vaciamiento del anonadamiento. Matilde inicia y finaliza su obra en el amor, pues este es el sentimiento que permite al alma alcanzar a Dios y es la máxima sabiduría que se puede alcanzar. Margarita da un paso más, pues entiende que el alma debe incluso dejar atrás al amor para dejarse caer en la nada. De ahí que se la considere estrechamente vinculada a la teología negativa y se puedan rastrear elementos de su pensamiento en varias consideraciones de Eckhart, como la idea de que el alma lo tiene todo y no tiene nada, lo sabe

todo y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada. Por otra parte, la importancia otorgada a la idea de libertad por Margarita la diferencia asimismo de Matilde.

Es cierto que estas caracterizaciones pueden resultar un tanto esquemáticas, en la medida en que aparecen elementos afectivos e intelectuales en ambas autoras, a la vez que resulta dualista, lo que se aleja del desarrollo de sus textos que tienen como rasgo distintivo la incorporación de un razonamiento que incluye y se sostiene en lo paradójal. Sin embargo, la marcada tendencia que hallamos en cada una de ellas a enfatizar unos u otros contenidos, pueden ser antecedentes representativos de las discusiones que se tuvieron en el siglo siguiente sobre la naturaleza del encuentro entre Dios y el alma. Si bien el marco de reflexión de estas autoras es místico-teológico, sus abordajes pueden permitir una nueva consideración sobre temáticas filosóficas, tales como la relación entre el conocimiento y el amor. Estas apreciaciones mantienen un vínculo, a su vez, con aspectos relacionados con la ética y la moral esperadas en un determinado contexto. La reflexión sobre el amor, en sus dimensiones sensorial, corporal y espiritual, tuvo un lugar destacado en el pensamiento medieval. Algo que se vinculaba, seguramente, con la propia experiencia humana, pero que encontraba un estímulo en la reflexión teológica ya desde los Padres de la Iglesia, que intentaban conjugar las exigencias de la razón con el contenido del mensaje cristiano. De ahí que gran parte de esta tradición asumiera la tarea de pensar las enseñanzas del cristianismo en comparación con las paradojas de la condición humana. Estas autoras que hemos analizado intentaron pensar sobre el amor y las contradicciones que le son inherentes, y desarrollaron sus ideas con toda su potencialidad crítica, de modo que así recuperaron la complejidad del pensamiento, a la vez que excedieron las rígidas fronteras entre la indagación filosófica y mística. La unión amorosa entre el alma y Dios incluye, asimismo, la cuestión de la mediación o inmediatez en la experiencia. Estas pensadoras, con sus trabajos centrados en tales vivencias, incluso han propiciado la consideración del lugar de la mujer en las comunidades académicas. En todas estas apreciaciones, Matilde y Margarita abrieron un camino.

BIBLIOGRAFÍA

- Avenati de Palumbo, Cecilia. 2009. "El imaginario de la luz en la mística cor-tés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegariana en el siglo XIII". *Revista de Teología*, XLVI, 100: 523-536.
- Bradley, Ritamary. 1954. "Backgrounds of the Title *Speculum* in Medieval Literature". *Speculum*, 29, 1, 108: 100-115.
- Cirlot, Victoria; Garí, Blanca. 2008. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela.
- Davies, Oliver. 1991. "Hildegard of Bingen, Mechthild of Magdeburg and the young Meister Eckhart". *Mediaevistik*, 4: 37-51.
- De Gier, Imke. 2014. "Text as Authority: Marguerite Porete's *Mirouer des simples ames*". En *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, editado por Veerle Fraeters; Imke De Gier, 127-150. Turnhout: Brepols.
- De Libera, Alain. 2020. *La invención del sujeto moderno*. Buenos Aires: Manantial.
- Dickens, Andrea. 2009. *The Female Mystic. Great Women Thinkers of the Middle Ages*. London/ New York: Tauris.
- Dubois, Danielle. 2017. "Natural and Supernatural Virtues in the Thirteenth Century: the case of Marguerite Porete's *Mirror of Simple Souls*". *Journal of Medieval History*, 43, 2: 174-192.
- Elledge, Allison. 2008. *Women Mysticism in the Late Middle Ages: The Influence of Affective Love and the Courtly Love Tradition*. Master's Thesis: University of Tennessee.
- Field, Sean. 1999. "Annihilation and Perfection in Two Sermon by Gilbert of Tournai for the translation of St. Francis". *Franciscana*, 1: 237:274.
- Field, Sean. 2012. *The Beguine, the Angel and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Fozzer, Giovanna; Guarnieri, Romana; Vanini, Marco. 1994. *Margherita Porete. Lo specchio delle anime semplici. Testo mediofrancese a fronte. Versiones trecentesca italiana in appendice*. Milano: Edizioni San Paolo.
- García Acosta, Pablo. 2009. "Poética de la visibilidad del *Mirouer des simples âmes* de Marguerite Porete". Tesis Doctoral UPF. Universitat Pompeu Fabra.
- Garí, Blanca. 1995. "El camino al 'Pais de la libertad' en el 'Espejo de las almas simples'". *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 9: 49-68.
- Garí, Blanca. 2005. *Margarita Porete. El espejo de las Almas Simples*. Cofás: Siruela.
- Guarnieri, Romana. 1986. *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames*. Turnhout: Brepols.

- Henricum Oudin Fratres. 1877. *Sanctae Mechtildis virginis ordinis Sancti Benedicti Liber specialis gratiae et Liber Lux Divinitatis*. Parisiis: Pictavii.
- Hollywood, Amy. 1995. *The Soul as a Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*. Notre Dame/ London: University of Notre Dame Press.
- Keul, Hildegund. 2016. *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística*. Barcelona: Herder.
- Lerner, Robert. 1976. "An Angel of Philadelphia in the Reign of Philip the Fair: The Case of Guiard of Cressonessart". En *Order and Innovation in the Middle Ages: Essays in Honor of Joseph R. Strayer*, editado por William Jordan, Bruce McNab y Teofilo Ruiz, 343-364. Princeton: Princeton University Press.
- Matter, Ann. 1990. *The Voice of my Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- McGuinn, Bernard. 1998. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism. Vol. III. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad Publishing Company.
- McGuinn, Bernard. 2001. *Meister Eckhart and the Beguine Mystiks. Hadewijch of Bravant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.
- Mommaers, Paul. 1962. "La transformation d'amour selon Marguerite Porete". *Ons Geestelijk Erf*, 65: 88- 107.
- Morino, Angelo. 1995. "Introduzione". En *Lo specchio delle anime semplice by Marguerite Porete*, traduzione di Donata Ferold, 9-25. Palermo: Sellerio.
- Muraro, Luisa. 1995. *Lingua materna scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*. Napoli: M. D'Auria Editore.
- Newman, Barbara. 1995. *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Otero Villena, Almuneda. 2016. *Matilde de Magdeburgo. La luz que fluye de la divinidad*. Barcelona: Herder.
- Pereira, Micaela. 1998. "Margherita Porete nello specchio degli studi recenti". *Mediaevistik*, 11: 71-96.
- Poor, Sara. 2014. "Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg's *Das fließende Licht der Gottheit*". En *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, editado por Elizabeth Andersen; Henrike Lahnemann; Anne Simon, 73-102. Leiden: Brill.
- Rudy, Gordon. 2002. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York: Routledge.
- Ruh, Kurt. 1977. "Beginnenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 106, 3: 265-277.

- Schmidt, Margot. 1985. "Elemente der Schau bei Mechthild von Mandeburg und Mechthild von Hackerborn: Zur Bedeutung der geistlichen Sinne". En *Frauenmystik im Mittelalter*, editado por Peter Dinzelbacher y Dieter R. Bauer, 137-139. Stuttgart: Schwabenverlag.
- Sells, Michael. 2001. "Tres seguidores de la religión del amor: Nizām, Ibn 'Arabī y Marguerite Porete". En *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, editado por Pablo Beneito; Lorenzo Piera; Juan José Barcenilla, 137-156. Madrid: Trotta.
- Stabler Miller, Tanya. 2014. *The Beguines of Medieval Paris: Gender, Patronage, and Spiritual Authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tobin, Frank. 2001. "Mechthild of Magdeburg and Meister Eckhart. Points of Coincidence". En *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, editado por Bernard McGuinn, 44-64. New York: Continuum.
- Verdeyen, Paul. 1986. "Le procès d'Inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)". *Revue d'histoire ecclésiastique*, 81: 48-94.
- Von Balthasar, Hans U. 1955. "Mechthild kirchlicher Auftrag". En *Das fließende Licht der Gottheit*, editado por Margot Schmidt, 19-45. Einsiedeln: Benziger.
- Voss Roberts, Michelle. 2008. "Flowing and Crossing: The Somatic Theologies of Mechthild and Lalleśwari". *Journal of the American Academy of Religion*, 76, 3: 638-663.
- Walker Bynum, Caroline. 1992. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body Part One*. New York: Zone.