

MÍSTICAS MEDIEVALES

El rostro femenino de la teología

Edith González Bernal



Reservados todos los derechos
© Pontificia Universidad Javeriana
© Facultad de Teología
© Edith González Bernal

Primera edición:
Bogotá, D.C., octubre de 2017
ISBN: 978-958-781-109-4
Impreso y hecho en Colombia

Facultad de Teología
Oficina de Publicaciones
Carrera 5 No. 39-00
Edificio Pedro Arrupe, S.J.
Bogotá, D.C.

Colección Monografías y Tesis No. 23

Decano
Luis Guillermo Sarasa G., S.J.

Director y editor jefe
Juan Alberto Casas R.

Edición y corrección de estilo
Leonardo Núñez A.

Diagramación
Xiomara León R.

Impresión
Javegraf

González Bernal, Edith, autora

Místicas medievales: el rostro femenino de la teología / Edith González Bernal.
-- Bogotá : Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2017.
-- (Colección Monografías y Tesis, No. 23)

326 páginas ; 24 cm

Incluye referencias bibliográficas (páginas 309-326).
ISBN: 978-958-781-109-4

1. MISTICISMO. 2. LENGUAJE TEOLÓGICO. 3. REVELACIÓN (TEOLOGÍA MÍSTICA).
4. TRINIDAD. 5. EXPERIENCIA RELIGIOSA. I. Pontificia Universidad Javeriana.
Facultad de Teología.

CDD 248.22 edición 21

Catalogación en la publicación - Pontificia Universidad Javeriana.
Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S.J.

Quien nunca comió su pan con dolor,
quien nunca pasó las horas de medianoche
llorando y aguardando la mañana,
no os conoce a vosotros, poderes celestiales

Goethe

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO 1	
LAS MAESTRAS MÍSTICAS EN LA EDAD MEDIA	31
1. La Edad Media	32
1.1 ¿Qué significó la Edad Media?	34
1.2 La Alta Edad Media	36
1.3 La Baja Edad Media	40
2. Aproximación a la mujer de la Edad Media	44
3. La mujer medieval	48
4. El concepto de mística	53
4.1 La mística como conocimiento del amor de Dios	57
4.2 La mística como experiencia del ser humano	60
4.3 Mística medieval y teología	63
5. El movimiento de las beguinas en la Edad Media	66
5.1 Las beguinas y su organización	67
5.2 Las beguinas y su camino de emancipación	74
5.3 Las beguinas y su relación con los órdenes mendicantes	78
6. Tres maestras que hacen historia en la mística medieval	85
6.1 Matilde de Magdeburgo	90
6.2 Margarita Porete	96
6.3 Hadewijch de Amberes	102
Consideraciones finales del capítulo	107

CAPÍTULO 2

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO

DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS 111

1. Las obras de las maestras místicas medievales	112
2. Matilde de Magdeburgo y <i>La luz divina que ilumina los corazones</i>	114
2.1 El pensamiento teológico de Matilde de Magdeburgo	123
2.2 Categorías teológicas de Matilde de Magdeburgo	128
2.2.1 El Dios que crea - Dios Padre	129
2.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo	133
2.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo	138
2.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad	142
3. Margarita Porete y <i>El espejo de las almas simples</i>	147
3.1 El pensamiento teológico de Margarita Porete	151
3.2 Categorías teológicas de Margarita Porete	158
3.2.1 El Dios que crea - Dios Padre	158
3.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo	162
3.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo	167
3.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad	170
4. Hadewijch de Amberes, sus <i>cartas, visiones y poemas</i>	173
4.1 El pensamiento teológico de Hadewijch de Amberes	180
4.2 Las categorías teológicas de Hadewijch de Amberes	187
4.2.1 El Dios que crea - Dios Padre	187
4.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo	190
4.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo	196
4.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad	199
Consideraciones finales del capítulo	204

CAPÍTULO 3

EL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS 207

1. Lenguaje teológico	207
2. Características del lenguaje teológico de las maestras místicas	217

2.1	El lenguaje poético	219
2.1.1	El lenguaje de la presencia y de la ausencia	226
2.1.2	El lenguaje de la palabra y del silencio	232
2.2	El lenguaje autobiográfico	246
2.2.1	El lenguaje del deseo	254
2.2.2	El lenguaje del anonadamiento	267
2.3	El lenguaje sacramental	273
2.3.1	El lenguaje de la reconciliación	275
2.3.2	El lenguaje de la gratuidad	280
	Consideraciones finales del capítulo	284
	CONCLUSIONES	293
	BIBLIOGRAFÍA	309

INTRODUCCIÓN

Actualmente se percibe un progresivo interés por los estudios de la mística y por todo aquello que evoque la experiencia del misterio: “Hoy se propone al creyente un modo místico de vivir la fe como un camino para todos. En la medida en que se dejen atravesar y derribar por la irrupción del misterio de Dios, los creyentes aparecerán como testigos creíbles y su palabra será una con su vida”¹.

Vivimos una profunda necesidad de prestar atención a la interioridad del ser humano: de hallar paz interior, serenidad, vivir una vida menos agitada y más llena de sentido. Asimismo, se percibe la necesidad de volver a las fuentes de la religiosidad en las que se ha bebido desde la infancia, es decir, a la enseñanza recibida en la niñez sobre el misterio y sobre la manera de relacionarse con él. Necesitamos acudir nuevamente a la transmisión de la fe y a la capacidad que tiene el ser humano de advertir la presencia de “alguien” mayor que acompaña, asiste y guarda cada uno de nuestros pasos, puesto que “permanecer continuamente en accesibilidad para el hombre, es propio de Dios; poder abrirse a la comunicación con Dios como vocación última y fundamental, y desear permanecer ahí, es algo propio del hombre”².

Somos cada vez más conscientes de que la experiencia de Dios se vive de manera personal. Los seres humanos interpretamos las propias experiencias con Dios, de cara a las vivencias, angustias, pasiones y necesidades. Por tanto, hablar de la mística como experiencia de encuentro con Dios significa hablar de haber experimentado en nuestro *ser* su presencia, de manera que esta responda nuestros

¹ Von Balthasar; Haas y Bierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales*, 7.

² García de Castro, *El Dios emergente: sobre la “consolación sin causa”*, 20.

grandes interrogantes y nos conceda tranquilidad y armonía. Con la reflexión sobre tal experiencia, el ser humano intenta conocerse a sí mismo y, por tanto, conocer su origen.

La mística cristiana, entendida como la “acogida” del misterio, o mejor, como la experiencia de lo divino en el ser humano, significa conocimiento del amor de Dios, “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que nos fue dado” (Rm 5,5). Este Dios es posible y probable, revela la acción del amor y lleva a los místicos a pronunciarse sobre él. Hace que el ser humano se sienta uno con él, en lo que se ha denominado como la experiencia cumbre de la unión con Dios. De esta manera, la *experiencia mística* es sabiduría, suprema posesión de la vida, experiencia de lo divino en los hombres y mujeres, lo que se expresa en la valoración y reconocimiento de la noticia amorosa de un Dios que toca al ser humano y lo hace vivir y actuar desde él.

Sin embargo, no es común hoy en el lenguaje teológico hablar de *experiencia mística*, debido a que se han hecho precisiones conceptuales por separado de experiencia y de mística, con lo cual se intenta aludir a cosas distintas. En este trabajo se habla de *experiencia mística* en el sentido de que la mística es un modo de ser y de vivir, que revela una experiencia profunda de Dios. Se es místico por la gracia que Dios da, a hombres y mujeres, de asemejarse a él y hacerles llevar una vida creyente; y en cuanto su vida muestra una práctica de la misericordia y de la bondad propia de quien acoge esta gracia como don; se es místico en razón a la capacidad de escuchar la Palabra y de atender a la voluntad de Dios, es decir, de llevar una vida de abandono en Dios y de obediencia a él.

De esta manera, se puede hablar de que un hombre o una mujer son místicos, porque viven en libertad y poseen un espíritu despojados, desasidos, anonadados: “viven en libertad de caridad, pues se han desasido de todo”³ y son capaces de advertir en su interior la experiencia de un Dios que dialoga permanentemente con ellos, en términos de amistad, y que suscita alegría, pues solo quien ha tenido un encuentro con Dios puede sentir la alegría de dicho encuentro y avivar en sus hermanos los deseos por el encuentro con su Creador.

³ Porete, *El espejo de las almas simples*, 110.

Por tanto, incursionar en los senderos de la mística cristiana supone, necesariamente, recorrer un camino ya transitado por los místicos, hombres y mujeres que con sus vidas mostraron una manera de vivir el Evangelio a partir de opciones fundamentales. Personas que han dejado una herencia de vida espiritual, de itinerarios y de senderos que el creyente puede aprovechar para caminar en la vida cotidiana.

Ellos también han transmitido experiencias extraordinarias de visiones en las que se revela una manera de ser de Dios y de relacionarse con el ser humano: “Y cuando me sientas, yo seré tu alegría y tú serás la mía. Realiza, pues, con inteligencia, la obra de mi voluntad, amada mía. Trátame con amor, tú, la más cercana de los que me son cercanos. Y entonces gozarás la unión conmigo”⁴. Tales experiencias nos enseñan a asumir derroteros en la búsqueda constante en nuestro interior del elemento divino que nos constituye como seres humanos.

Así, el encuentro con aquellos que la tradición ha ido reconociendo como místicos es indispensable para dilucidar y aprender los movimientos que supone hacer teología. Es un constante ejercicio de análisis y de comprensión de la *experiencia de Dios* que, como sucede con un oficio, se tiene que aprender, y en el que se debe estar en contacto con las fuentes del conocimiento, reflexionar sobre la propia experiencia y encontrar la mejor manera de transmitirla. Por ello, optar por un estudio sobre la *experiencia mística* tiene la intención de *develar* los aportes que esta ofrece a la Teología, que, como bien se sabe, es un ejercicio de poner por escrito el reconocimiento de la experiencia que se tiene de Dios.

Entonces, la mística es una experiencia que el ser humano tiene, identifica, reflexiona y posteriormente comunica, en el sentido de escuchar, ver y tocar: “Lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros: y nuestra comunión verdaderamente es con el Padre, y con su Hijo Jesucristo” (Jn 1,3).

⁴De Amberes, *Flores de Flandes*, 158.

Uno de los autores con mayor reconocimiento en la teología mística es Dionisio Areopagita. Él, en su *Corpus Dionysiacum*⁵, desarrolla toda una teología mística en la que para hablar y nombrar a Dios hay que hacerlo por la vía negativa, en proceso ascendente, en el que el hombre se ve impulsado a asumir un camino de *theosis* o divinización. Busca hacernos patente que la luz está precisamente en la oscuridad, que el hombre es parte de un universo jerarquizado en el que a la cabeza está Jesús. A lo largo de toda su obra insiste en que lo que ha salido un día del seno de la divinidad está llamado a volver a ella.

Por otra parte, el autor de *La nube del no-saber*⁶ describe una teología en la que los hombres y las mujeres han sido creados y colocados en un jardín donde Yahveh se paseaba (Gen 2,8-15), por tanto, han sido creados con posibilidades de percibir su presencia. Esto, para todo hombre y mujer, se constituye en un saber que les sobrepasa (Sal 138), advierten que “algo” les falta, que es fundamental, lo cual ocurre muy a menudo.

En esta perspectiva, hacer teología se constituye en un desafío, puesto que se trata de partir de la experiencia del ser humano y de la asunción de nuevas miradas y nuevos modos de abordar los problemas. Se trata de hacer una teología ligada a los movimientos históricos de una época, la medieval, a los desplazamientos de esta hacia nuevos lenguajes narrativos y sapienciales, hacia el develamiento de un ámbito originario de vida, del sentimiento, de todo contenido vivencial, para hablar de aquello que ha ocurrido como experiencia vital y que permite proferir una palabra sobre el misterio.

En este sentido, se aborda la experiencia del ser humano que entra en contacto directo e inexplicable con un *ser superior*, inabarcable, y que rebasa toda comprensión porque dicha experiencia no puede explicarse solamente desde la perspectiva racional y doctrinal, sino que debe acudir a uno o más lenguajes que, aunque limitados pero cargados de poesía y simbolismo, expresen su unión con Dios.

Es el caso concreto de los grandes místicos que desde el siglo XII inauguraron una nueva manera de hacer teología, como

⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*.

⁶ Anónimo inglés siglo XIV, *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*.

Hildegarda de Bingen, San Bernardo de Claraval, el movimiento laico de hombres y mujeres que fueron denominados *begardos* y *beguinas*, la escuela renana y, posteriormente, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Ellos nos mostraron que siempre hay nuevas maneras de dar a conocer lo más profundo que acontece en la vida humana y de hacer aproximaciones al misterio.

Ahora bien, son muchos los representantes de la mística cristiana⁷ que nos han precedido en el seguimiento de Jesús y nos han mostrado una forma concreta de vivir el Evangelio, un estilo de vida, una manera de ser y estar en el mundo, una muestra de la aceptación del don de la filiación, de la gracia y de la respuesta que es capaz de dar el ser humano a Dios. Así, la intuición inicial para adentrarnos en el camino de esta investigación está estrechamente unida al *oficio de la teología*, en tanto que los elementos de la experiencia de los místicos, de ellos y ellas, permiten esclarecer el tema y ofrecer algunas pistas para una teología experiencial, viva y encarnada en las vidas de los seres humanos.

Por tanto, este trabajo pretende, a partir de un ejercicio hermenéutico, identificar, interpretar y analizar las categorías teológicas y el lenguaje teológico que nos ofrece la mística medieval representada en tres mujeres laicas: Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes, a fin de construir una teología enfocada en la experiencia de quien vive y siente en sus propias entrañas el saberse habitado por Dios. Ellas mostraron posible hacer una teología a partir de las vivencias cotidianas, de la simplicidad de la vida, de las creencias y las devociones y desde su concepción como mujeres en un contexto eclesial en el que hablar sobre Dios era tomado con sospecha.

⁷Entre los cuales queremos mencionar a Clemente de Alejandría (150-215), Evagrio Póntico (345-399), Pseudo Dionisio (400-500), San Ambrosio (340-397), San Agustín (354-430), Gregorio Magno (540-604), Hildegarda de Bingen (1098-1179), Bernardo de Claraval (1090-1153), San Buenaventura (1218-1274), las beguinas del siglo XIII, el Maestro Eckhart (1260-1328), Gregorio Palamás (1296-1359), Enrique Susón (1300-1366), Juan Taulero (1300-1361), San Ignacio de Loyola (1491-1556), San Juan de la Cruz (1542-1591), Santa Teresa de Jesús (1515-1582), Angelus Silesius (1642-1667), Carlos de Foucauld (1858-1916), Santa Teresa de Lisieux (1873-1897), Edith Stein (1891-1942), entre otros, que coinciden en vocablos fundamentales como *alma*, *unión con Dios*, *purificación-unión*, *vaciamiento* y *anonadamiento*.

Destacamos la particularidad de estas mujeres en el contexto de la sociedad medieval. Ellas tuvieron que romper esquemas establecidos sobre el rol que las mujeres tenían asignado, y pensarse como sujetos que construían teología cuando hablaron de Dios. Fueron conscientes de que sus palabras, al dar razón de las experiencias más profundas de Dios, tenían un impacto en quienes las escuchaban y las leían.

Ellas optaron por una vida organizada en agremiaciones; vivían en los núcleos urbanos de entonces, donde hacían obras de caridad como visitar y cuidar enfermos o enseñar a la gente sobre la experiencia de Dios que acontece en la vida de todas las personas. Escribían en lengua vulgar, interpretaban la Biblia y comunicaban sus experiencias de Dios a personas avanzadas en el camino espiritual con quienes se relacionaban, como a los frailes dominicos y franciscanos. También acudían a orientaciones espirituales; sin embargo, no estaban sujetas a ninguna regla monástica, pero mantenían buenas relaciones con la institución eclesiástica y vivían una práctica sacramental.

En varias de sus narraciones autobiográficas, ellas evidencian que sus experiencias más profundas de Dios-Amor están mediadas por las prácticas devocionales y por la vida sacramental. Sin embargo, en ocasiones su concepción de la vida, del mundo, de la religión y la libertad con la que vivían y actuaban las hizo ver como herejes. Fueron asociadas como simpatizantes de las ideas de los Hermanos del Libre Espíritu⁸, por quienes eran encargados de llevar los casos a los tribunales eclesiásticos, y se constituyeron en tema de consideración en el Concilio de Viena. En este se hizo un llamado

⁸ Los Hermanos del Libre Espíritu fueron acusados de herejes, se les señalaba de panteístas. Sus ideas fueron interpretadas sobre el principio básico de que la creación era una emanación directa de Dios, en la que Dios es al mismo tiempo todas las cosas creadas y, por tanto, los hombres son Dios: divinidad y creación son lo mismo. En el Concilio IV de Letrán se definen las herejías que atentan contra la enseñanza de la Iglesia, y en especial se dirige a los albigenses y los cátaros. Aquí se aclara lo siguiente: *Pater a nullo, Filius Spiritus Sanctus par iter ab utroque: absque initio, Semper ac sine fine: Pater generans, Filius nascen, et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni: unum universorum principium* (Denzinger y Hünermann, *El Magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 354).

de atención al modo de vida que llevaban y se les prohibió impartir sus enseñanzas; sin embargo, el Concilio no las inhabilitó.

La elección de su particular teología como objeto de nuestro análisis obedece en principio a criterios de delimitación, ante las múltiples posibilidades para investigar sobre este tema. En el *estado de la cuestión*⁹ que sondeamos encontramos con reiteración autores¹⁰ que se refieren a la mística como la experiencia más honda y genuina del acontecer de Dios en la vida de los seres humanos. Dicha experiencia mística se hace oír mediante múltiples lenguajes que le confieren características o atributos a “aquel” inmenso e inefable misterio.

Como hemos precisado, las maestras que son centro de interés en este trabajo desarrollaron una teología mística que no solo da razón de la concepción de Dios en el contexto de la sociedad medieval, sino que revela la experiencia de ese Dios mediante un lenguaje comprensible para todos.

Matilde de Magdeburgo revela el amor unitivo con Dios y los efectos que se producen en el ser humano cuando ha sentido su beso. El alma se desnuda ante Dios y se deja absorber por él, de modo que viva un cielo en la tierra. Con Margarita Porete, el alma que decide emprender un viaje en busca del Amado descubre en su caminar momentos o estados en los que experimenta ascensos y caídas. El conocimiento del verdadero amor se da mediante el anonadamiento, en el que el alma se libera de sí misma para dar paso a la divinidad

⁹ Presentamos solo algunos autores de los que hemos consultado, sin desconocer que en el campo de la mística abundan trabajos, tesis, artículos, ponencias y libros que desarrollan aspectos fundamentales desde perspectivas bien sea filosóficas, sociológicas, teológicas o religiosas. Nuestro interés aquí es mostrar aquellos que más relación tienen con nuestro objeto de estudio.

¹⁰ En la perspectiva de la mística medieval, los tratados y sermones del Maestro Eckhart son un reflejo de la unión mística, del desasimiento y del abandono en las manos de Dios. El maestro establece una relación justa y equitativa con Dios, en la cual, entre más salimos nosotros de sí mismos, más Dios viene hacia nosotros; entre más nos perdamos, él más nos encuentra. Nos muestra la riqueza que representa para la teología hablar de la Unidad-Trinidad y del fondo del alma (Eckhart, *Tratados y sermones*). También hacemos referencia a las obras de Hildegarda de Bingen, compositora de canciones y escritora, quien con su liderazgo espiritual, capacidad profética y dotes de médica aporta una teología que habla del Dios que acoge la condición humana, donde la manera de relacionarnos con él se expresa también en términos humanos, de enamoramiento y entregas mutuas (De Bingen, *Libro de las obras divinas*).

y pertenecer solamente a ella. Y Hadewijch de Amberes, herida por el amor de Dios, descubre un amor violento, fuerte, arrollador, que envuelve al ser humano como un torrente hacia su conocimiento. Utiliza el lenguaje simbólico para mostrar una mística nupcial, en la que el alma trova a su Dios con deseos inagotables de amor.

En la mística del siglo XVI encontramos luego dos figuras altamente representativas: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Ellos se immortalizaron en la historia de la mística cristiana porque transmitieron una experiencia profunda, unitiva y amorosa de Dios, por medio de diálogos, poemas amorios, consejos y exhortaciones. Nos llevaron a reconocer que el hogar de Dios es el ser humano y la manera como convivimos con él es en términos de amistad.

Santa Teresa insiste en que el camino de perfección está en la capacidad que tiene todo ser humano para *hablar* bien con Dios, saber su lenguaje, saber que se parte de la historia individual en una relación con Dios que exige un proceso de comunicación con él¹¹. San Juan de la Cruz, por su parte, concibe la existencia como aquella cuyo propósito es amar a Dios, el fin para el cual fuimos creados. Lleno de amor y de pasión, le canta al objeto de su amor, Dios; y refleja en su alma el toque del amor divino, porque comprende que su vida entera es para amar, entre luces y sombras, y no solo en el gozo de la unión perfecta e íntima con su Dios¹².

En esta misma perspectiva, en el siglo XX, figuras como Stein explican que “toda experiencia mística pasa por el lenguaje de la cruz, que, en palabras de san Juan de la Cruz, es la experiencia de la noche oscura. El misterio de la cruz es la fuerza vivificante de la vida espiritual, y la vida del hombre es un viacrucis que le va identificando paulatinamente con el crucificado, hasta la experiencia última de la unión mística con Dios”¹³. Es la conciencia de que la cruz y la *kénosis* son el camino que nos conduce al Padre, teniendo en cuenta que todo nuestro caminar está sostenido y acompañado por la gracia de Dios.

¹¹ De Jesús, *Libro de la vida*.

¹² De la Cruz, *Obras completas*.

¹³ Stein, *Los caminos del silencio interior*, 21.

En el contexto de la filosofía, la mística también ocupa un lugar especial, en cuanto se presenta como la experiencia de grandes figuras en la tradición cristiana que han sido pilares para hablar de la relación del hombre con el Otro o con la Trascendencia. Así lo demuestran los estudios realizados por Heidegger. En sus “Fundamentos filosóficos de la mística medieval”, hace un estudio sobre San Agustín y el neoplatonismo. Toma como punto de partida la lectura del libro X de las Confesiones de san Agustín y se orienta en el sentido de sus posteriores desarrollos existenciales acerca del estado caído del ser-ahí, releendo el influyente concepto agustiniano de interioridad. Heidegger plantea los lineamientos de una experiencia histórica distinta de la que hasta el momento se había concebido: la del *tiempo fenomenológico*, entendido como *sentido decisivo de la historia*¹⁴.

Ahora bien, volviendo al ámbito teológico, Rahner en sus obras señala que el ser humano mismo es la clave, el lugar del Ser, y que desde lo más hondo de nuestro interior tenemos una orientación y una capacidad de descubrir una huella muy profunda de Dios en nosotros¹⁵. Así, la pregunta que hagamos por Dios y por su acción se da porque ya tenemos dentro de nosotros, en nuestra existencia, una cierta noción de Dios que, trabajándola, llegará a mostrarse como su existencia misma¹⁶.

Panikkar, por su parte, analiza que la cuestión sobre la mística es un problema antropológico que no puede separarse del problema teológico, de lo que es Dios en relación con el ser humano y con el mundo¹⁷. Asimismo, Martín Velasco se ha ocupado con gran amplitud del estudio de la mística. La lectura de sus escritos es de carácter obligatorio para quien desee profundizar en las cuestiones de la experiencia y del fenómeno místicos.

Este autor presenta, por una parte, el fenómeno místico en la historia y en la actualidad; la mística cristiana y sus raíces, en una aproximación interdisciplinar a la experiencia mística, y analiza los rasgos propios de esta, a saber: *proximidad* a la experiencia que se

¹⁴ Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*.

¹⁵ Rahner, *Dios, amor que desciende: escritos espirituales*.

¹⁶ Ídem, *The Mystical Way in Everyday Life: Sermons, Prayers, and Essays*.

¹⁷ Panikkar, *De la Mística: experiencia plena de vida*.

vive y se expresa gracias al encuentro con Dios; *convicción de la insuficiencia del lenguaje*, o la tormentosa carrera contra el concepto y la palabra; *liberación y generación de un nuevo lenguaje*, aquel con el que se despiertan capacidades expresivas y lleva al límite el poder significativo de las palabras¹⁸. Y, por otra parte, sus escritos presentan los acontecimientos considerados como fenómenos extraordinarios de la vida mística, los cuales se pueden agrupar en visiones, audiciones y otras sensaciones referidas al resto de los sentidos corporales, como la levitación¹⁹.

Otros autores, como von Balthasar, interpretan que la espiritualidad y la experiencia mística no han sido ajenas a la tradición de la enseñanza teológica. Advierte que hubo un momento en que se pasó de la teología arrodillada a la teología sentada, en la que se dejó la oración y el lenguaje de lo santo²⁰.

También Barth, quien advierte sobre el riesgo del quehacer teológico, parte del hecho de que la oración sin estudio es vacía y el estudio sin oración es ciego. Siguiendo la teología de Pablo, el espíritu que había en la comunidad despierta y hace hablar a los testigos, inspira la escritura y hace posible discernir la Palabra de Dios en las palabras de los hombres, colocando al teólogo en el lugar desde donde esta le asombra, maravilla e interpela hasta el sojuzgamiento y la consternación en un compromiso radical y a ultranza para con Dios²¹.

Por otro lado, Johnston hace un análisis de la manera como en el siglo XX hemos asistido a un renacer del misticismo, que se refleja en una mística de las experiencias religiosas más importantes en la vida del ser humano, tanto en Occidente como en Oriente²²; y Lossky designa la mística como una espiritualidad que expresa una actitud doctrinal.

En cierto sentido, toda teología es mística, en la medida en que manifiesta el misterio divino y los elementos procedentes de la

¹⁸ Martín Velasco, “La experiencia mística: estudio interdisciplinar” (ponencia).

¹⁹ Ídem, *El fenómeno místico: estudio comparado*.

²⁰ Von Balthasar, “Teología y santidad”.

²¹ Barth, *Introducción a la teología evangélica*.

²² Johnston, *Teología mística: la ciencia del amor*.

revelación. La teología trinitaria es una teología de la unión, que requiere experiencia, supone una vía de cambios progresivos de la naturaleza creada y una comunión cada vez más íntima de la persona humana con Dios Trinidad. La unión con Dios es un misterio que se lleva a cabo en la persona humana, aunque nunca queda empequeñecida en su condición de humanidad²³.

Estudios realizados desde perspectivas críticas, como el de Underhill, señalan que los movimientos que buscan ofrecer experiencias místicas muchas veces responden a estados psíquicos de las personas. Por tanto, los diversos estados de experiencias místicas son un fenómeno complejo. La presencia de nuevas formas de religiosidad, movimientos de revitalización y radicalización en religiones tradicionales e inciertas búsquedas espirituales hacen que sociólogos y filósofos afirmen la nueva actualidad de la religión y el retorno a lo sagrado, a la constatación del desencantamiento del mundo y su reencantamiento, a la atención a diferentes tradiciones religiosas y a los místicos²⁴.

William James, respecto de las variedades de la experiencia religiosa, presenta un análisis sobre la constitución religiosa de los seres humanos, en cuanto los objetos, los modelos, las facultades para percibir algo distinto responden a la conciencia religiosa. Así, la vida religiosa como él la describe involucra toda la existencia. “En este sentido, la vida religiosa depende tanto del bazo, el páncreas y los riñones, como del aparato sexual”²⁵.

Tugendhat analiza la concepción de la *experiencia mística*, cuya noción griega se usa en Occidente, mientras que en India y Asia oriental no tiene un sentido relacionado con Dios. Lo central en estas definiciones es que: (1) la idea de una experiencia inmediata de Dios (contacto inmediato con algo trascendente) corresponde más a una mística occidental; y (2) una experiencia de unión, inmersión meditativa, es más parecida a las formas de meditación de la India y el Lejano Oriente. Estas son las ideas de *mysterium* y *fascinans*, que

²³ Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*.

²⁴ Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*.

²⁵ James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, 29.

se vinculan a la vivencia del temor reverencial, lo más poderoso, lo incomparablemente grande, ante lo cual uno se siente pequeño²⁶.

En las corrientes de la espiritualidad contemporánea encontramos a García, quien describe históricamente diversas formas de vivir el Evangelio en distintos contextos culturales, tratando de descubrir los valores espirituales que fecundan la vida cristiana²⁷. Gutiérrez, por su parte, expresa que la espiritualidad es una forma concreta de vivir el Evangelio bajo la fuerza del Espíritu Santo, en solidaridad con los hombres, en un compromiso con el proceso de liberación y en un acto del silencio de Dios y de la praxis²⁸.

Schillebeeckx insiste en que las experiencias humanas de dolor, aquellas en que la realidad se resiste al sujeto de la experiencia y en que el ser humano sufre y aprende, como también las que están implicadas en los procesos de conversión, son las que sirven de parámetro a esa teología mística que busca en la experiencia humana la acción de Dios²⁹. Y Sudbrack afirma que la espiritualidad es manifestación del Espíritu Santo y que está unida a realidades concretas como la creación o la encarnación³⁰.

Una vez verificado el estado de la cuestión sobre el amplísimo tema de la mística, optamos por aproximarnos a la mística medieval, y en ella al movimiento femenino de las beguinas. Este movimiento estaba integrado por mujeres que decidieron llevar una vida distinta a la de ser esposas o religiosas; ellas marcaron un hito en la historia de la mística cristiana al narrar autobiográficamente sus experiencias de Dios, las cuales causaron gran admiración y sorpresa entre los religiosos que habían transitado ya caminos probados de vida espiritual.

Así, la elección del tema de nuestro trabajo obedece, en un primer momento, a una inclinación y gusto personales por la experiencia y el pensamiento teológico de las maestras místicas Matilde

²⁶ Tugendhat, *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*.

²⁷ García Fernández, *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*.

²⁸ Gutiérrez, *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*.

²⁹ Schillebeeckx, *Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*.

³⁰ Sudbrack, *El espíritu es concreto: la espiritualidad desde una perspectiva cristiana*.

de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes, poco conocidas en nuestro contexto colombiano y latinoamericano. Los teólogos de nuestro continente poco se han ocupado de estas maestras y, por tanto, no hemos podido beber de sus fuentes ni nutrir nuestra teología con la experiencia que ellas aportaron. De ahí que la opción por explorar un terreno menos trabajado teológicamente con ellas se convirtió en el punto de conexión para descubrir la riqueza de su sabiduría, lenguaje y pensamiento teológico, lo cual puede contribuir modestamente a la construcción de la teología hoy.

En un segundo momento, la lectura de sus obras conectó con experiencias vitales de mi existencia; como la de una presencia divina que acompaña, guarda y sostiene en todo momento. Una presencia que apenas he sabido nombrar y de la que poco he hablado; por eso, esta investigación es también un pretexto para hablar desde lo que Dios me ha hecho saber, la manera como me ha conducido, la experiencia de salvación que tengo y el saberme ser de quien me he fiado siempre.

Consideramos, entonces, que la pregunta de investigación tendría que abordar la experiencia mística de las maestras, para descubrir allí su teología y su lenguaje. De ahí que hayan surgido las siguientes preguntas orientadoras: ¿Qué lectura teológica hacen las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes de las categorías *Dios-Padre*, *Dios-Hijo*, *Dios-Espíritu Santo* y *Dios-uno y trino*? ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico con el que ellas transmitieron su experiencia de Dios?

Con estos interrogantes nos adentramos en un terreno particular y fecundo, donde las maestras hablaron de una experiencia de la habitación de Dios en el ser humano. De un Dios que suscita experiencias insospechadas, que habla de manera distinta a cada persona y que, como un artista, esculpe la mejor figura en cada alma. De un Dios que habla al alma, la tiene en cuenta en sus necesidades, la alaba por sus buenas obras y sus intentos de hacer el bien, y le hace sentir que ella es su lugar preferido para habitar.

Por tanto, los objetivos que han guiado el desarrollo de nuestro estudio buscan responder a las preguntas de investigación, pero teniendo en cuenta que sus resultados siempre son parciales, no definitivos; pues siempre habrá nuevas interpretaciones y nuevas maneras de pronunciar una palabra sobre la revelación.

A lo largo del trabajo se buscó dar respuesta a las preguntas centrales, a partir de otros interrogantes que en cada capítulo fueron contextualizando y centrando el tema. De esta manera, se propusieron las siguientes metas u objetivos:

- Ubicar contextualmente el eje de nuestro estudio, las maestras místicas medievales, de forma que se diera razón sobre su origen y su importancia en el ámbito de la mística medieval. Las preguntas que guiaron este apartado fueron: ¿Quiénes son las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes? ¿Por qué estudiarlas? ¿Qué aproximaciones podemos hacer a su pensamiento teológico?
- Una vez delimitado el contexto, nos propusimos interpretar las categorías teológicas por las que se indagó en sus obras, a fin de conocer el aporte de su teología en su momento y la vigencia que tiene en nuestro contexto actual. Con esto se buscó responder: ¿Cuáles fueron sus obras? ¿Qué lectura teológica hicieron sobre las categorías de Dios-Padre, Dios-Hijo, Dios-Espíritu Santo y Dios-uno y trino?
- Luego, nos propusimos caracterizar el lenguaje teológico que comunica la experiencia de las maestras. Para identificar los lenguajes que subyacen en ella y su contenido teológico, se quiso responder: ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico que expresa la experiencia mística? ¿Qué aportes se derivan para la teología hoy desde lo que comunican las maestras místicas en su lenguaje teológico? Así, el trabajo responde a interrogantes en estrecha relación con las preguntas centrales de la investigación; por lo tanto, en cada capítulo se encuentran aportes para la teología actual.

La investigación se desarrolló mediante un ejercicio hermenéutico. La hermenéutica (ἐρμηνευτικός) es entendida en la perspectiva de lo que Heidegger denomina interpretación (*Auslegung*), el proyectarse del comprender. La comprensión, antes de ser el origen de un saber, en sentido epistemológico, es una estructura fundamental de nuestro ser-en-el-mundo. Existir es encontrarse en una situación y comprender lo que nos rodea para abrir posibilidades y proyectarnos hacia adelante. Comprender es la forma más originaria del ser humano, su modo de ser propio, en cuanto es poder ser o posibilidad.

Ahora bien, en el contexto de la relación mística-teología, de la experiencia de las maestras que aquí estudiamos y de la teología, encontramos que la experiencia de Dios y la comunicación de dicha experiencia no se dejan explicitar y mucho menos racionalizar plenamente. Nos hallamos en la época del ser como interpretación, en la *autocomprensión*, y la comprensión humana del ser abierto a la *aletheia*³¹, en el esfuerzo por prestarle una cuidadosa atención al destino histórico que nos ha conducido hasta el presente³², y la hermenéutica contribuye en este sentido a argumentar e interpretar las acciones humanas.

De ahí que la interpretación solo es posible a partir de una pre-comprensión (*Vorverstehen*) que guía la intelección. En este sentido, en la intelección ya somos siempre guiados por la atención desde un punto de vista sobre la cosa que comprendemos, de un objeto formal determinado, y de la cual abrimos su sentido³³.

³¹ Este término se entiende aquí a la manera como Heidegger lo desarrolla en el párrafo 44 de *Ser y tiempo*. El término griego puede traducirse como ‘quitar el velo’, ‘des-ocultar’. Heidegger desarrolla dicho concepto de una manera particular, el modo de ser del *Dasein* se da en la verdad, el *Dasein* se mueve como un des-ocultador de las cosas, los entes son iluminados por el *Dasein*, que trae a la luz a las cosas mismas. Para ampliar, véase: Heidegger, *Ser y tiempo*, § 44; Ídem, *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón: lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. En el párrafo 32 de *Ser y tiempo* el autor, al referirse al comprender e interpretar, afirma: “Toda intelección muestra una estructura circular, puesto que solo dentro de una totalidad de sentido, previamente proyectada, algo se abre, como algo, y toda interpretación, como refundición de la intelección se mueve en el campo de la intelección previa y por consiguiente lo presupone como condición de posibilidad, lo que nos lleva a pensar que toda interpretación parte de haber entendido ya lo que hay que interpretar, es decir, de un entender previo ya en el mundo, en la facticidad del mundo. De este modo, preguntar supone un ‘cierto’ conocimiento, un cierto trato de lo buscado, pues de lo absolutamente desconocido no cabe preguntar; somos seres en el mundo y desde el mundo interpretamos”. Heidegger afirma que si preguntamos ahora qué es lo que se muestra cuando el conocimiento mismo es fenoménicamente constatado, tendremos que afirmar que el conocimiento mismo se funda de antemano en un *ya-estar-en-medio-del-mundo*, que constituye esencialmente el ser del *Dasein*. Este *ya-estar-en-medio-de* no es un mero quedarse boquiabierto mirando un ente que no hiciera más que estar presente. El estar-en-el-mundo como ocupación está *absorto* en el mundo del que se ocupa.

³² Vattimo, *Hermenéutica y racionalidad*, 13.

³³ Heidegger, *Ser y tiempo*, 298.

En el ámbito de la teología, la revelación de Dios es un proceso histórico, en autorrevelación creciente y apropiada a cada comprensión; es decir que esta última se da en la facticidad de la vida misma:

Dios nos habla en la historia; en cuanto [esta] es palabra de hombre, debe ser entendida como cualquier otra palabra humana aparte de su trasfondo histórico y de su contexto de sentido, de ahí que el quehacer teológico hoy sea el de interpretar la fe de una manera nueva y traducirla al mundo de comprensión del hombre de la actualidad.³⁴

Todo preguntar y conocer humano solo es posible por el ser que se nos abre; todo interpretar es un trabajo de comprender y de comprenderse³⁵. La invitación en este estudio es a descubrir una forma más profunda de comprender y comprenderse a partir del dato que proporcionaban las maestras místicas. Desde esta perspectiva, la revelación no se da como un dato que se enuncia, sino como una llamada que se acepta, una llamada a *ser* en el mundo y a estar en el tiempo desde Dios. Los hombres y las mujeres se comprenden no solo como seres en el mundo, sino como seres desde Dios en el mundo, o mejor, como un estar siendo desde Dios.

³⁴ Coreth, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. El autor dedica todo un capítulo a desarrollar la cuestión de la hermenéutica y la teología. Se trata de convertir el mundo en un horizonte de intelección, comprensión de lo singular condicionado a la totalidad. Explica la hermenéutica como un entender en su contexto histórico, y apuesta por que todavía se puede hablar de Dios con sentido.

³⁵ “El acto de comprender comienza por el abrirse a las formas fenomenológicas del ser en las que él mismo se entrega, comprender el texto es referirse al campo de la tradición del ser y del sentido de su mostración [...], por eso comprender es un acto reproductivo de los horizontes mismos del ser que se manifiesta [...], comprender es también el comprenderse del intérprete, que llega al texto cargado de sí mismo y de su propia situacionalidad histórica, de sus propias preguntas y preconcepciones desde las cuales interroga y pone en movimiento los horizontes del texto y sus sentidos” (Parra, *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*, 114). A partir del capítulo IV el autor desarrolla ampliamente la manera como la tradición pone al alcance el testimonio normativo de la revelación, en un ejercicio permanente de interpretación de los textos, contextos y pretextos. Dicho texto de teología fundamental es punto de partida en el quehacer teológico de esta investigación; concretamente, se acudirá a él en lo que respecta a la manera como se analizará e interpretará la información.

De esta manera, la investigación que aquí se presenta significó transitar un camino de lectura, comprensión e interpretación de la palabra como un lenguaje que comunica; y la hermenéutica ayudó a hacer de la conciencia histórica el fundamento de la comprensión del mensaje que hoy nos transmiten las maestras místicas medievales. De ahí que interpretar es solo una parte de todo un conjunto de elementos que forman la intensa y compleja condición humana. Con la hermenéutica se buscó identificar y analizar las categorías teológicas fundantes de la experiencia mística y su aporte a la construcción teológica hoy, a fin de ofrecer algunos elementos para una teología contextual, simbólica, narrativa y anamnética.

La teología como un saber hermenéutico y que, por tanto, desde la fe creyente se hace de manera sistemática, coherente, metódica, nos lleva a definirla como la comprensión hermenéutica del acontecer de Dios en medio de la historia, y a que, en palabras de Geffré, “la teología como hermenéutica es siempre un fenómeno de reescritura a partir de escritos anteriores”³⁶; asimismo, a que la teología es un esfuerzo por hacer más inteligible y más significativo hoy el lenguaje ya constituido de la revelación. La teología es, por consiguiente, un camino inacabado que lleva a una verdad más plena.

En la dinámica de una sociedad del saber ilustrado, los aportes que la *experiencia mística* ofrece a la teología fueron interpretados a partir de un ejercicio hermenéutico, una construcción y una elaboración sistemática; un saber que, construido crítica y disciplinadamente, manifiesta la significación siempre actual de la Palabra de Dios. Ahora bien, entendemos que la fe no es objeto de aprendizaje, sino de experiencia del encuentro con Jesús, mas no con verdades, porque como dice Unamuno: “Perdí mi fe pensando en los dogmas, en los misterios como dogmas, la recobro meditando en los misterios, en los dogmas como misterios”³⁷.

De ahí que el acontecer de Dios en el ser humano no es una certeza que se pruebe con argumentos, sino una experiencia; pero es a partir de esa experiencia, prácticamente incomunicable, desde donde

³⁶ Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*, 74.

³⁷ Unamuno, “Diario íntimo”, 865.

ensayamos un discurso. Para ello la hermenéutica es el vehículo que permite preguntarnos y respondernos por el sentido de nuestra vida, el lugar de nuestro ser en el cosmos, el ejercicio de nuestra libertad, el sentido de nuestros actos, el impacto de nuestras decisiones, nuestras ansias infinitas de infinitud y nuestra relación con el trascendente.

En esta perspectiva hermenéutica se desarrolló la investigación, en un ejercicio permanente de interrogarse por el ser que experimenta a Dios a partir de un itinerario de fe, de una experiencia interior que no se puede rechazar, que puede ser comunicada y descrita por cada creyente en forma diferente, como el artista describe su propia experiencia.

Así, los textos de las maestras místicas fueron la base para ver y sentir que la experiencia de Dios tiene un sentido pleno y que, a partir de allí, solo entonces, el mundo deja de ser un absurdo y se convierte en un llamado a la plenitud del ser, pues solo un mundo infinito en sus dimensiones puede hacer vibrar en nosotros las ansias de infinitud. Los hombres y las mujeres creyentes nos reconocemos finitos, pero aspiramos a una infinitud, no abstracta, sino concreta. Encontramos entonces en la experiencia y en la contemplación un punto de partida para descubrirnos a nosotros mismos y para situarnos dentro del universo.

En consecuencia, desarrollamos tres capítulos que dan respuesta a las preguntas planteadas. El primero contextualiza la materia de interés en nuestro estudio, a saber: las maestras místicas medievales; en tanto que, ante la amplitud del tema, se hizo necesario centrar la atención en un aspecto propio de la mística medieval femenina, en concreto el movimiento de las beguinas.

Ellas representaron para la historia de la espiritualidad un aspecto relevante por cuanto hablaron de Dios de una manera original, desde el cuerpo y las pasiones humanas. Vivieron una dinámica de diálogo con el Creador, lo experimentaron como intelecto, en una vida intelectual; como pensamiento divino, en acto; como unidad, en cuanto esencia; y en cuanto relaciones, como Trinidad. Hablaron de un Dios que es Amor, Amante y Amado: “En lo más profundo de su sabiduría es donde aprenderás lo que es él y qué maravillosa suavidad es para los amantes habitar en el otro [...], que Dios sea amado por ti según se merece”³⁸.

³⁸ De Amberes, *Dios, amor y amante: las cartas*, 76-83.

De esta manera, fue necesario hacer una aproximación a la Edad Media, al papel de la mujer en este contexto y al movimiento de las beguinas y su relación con las escuelas de espiritualidad mendicantes, donde hallaron aspectos comunes de pobreza, caridad, vida contemplativa y seguimiento de Cristo y compartían la vida aquellas mujeres laicas que se habían organizado en los beguinatos.

Asimismo, presentamos aspectos biográficos de las maestras místicas y hacemos una breve alusión a las obras con las cuales ellas se dieron a conocer. Se les denomina maestras por cuanto su intención de comunicar el mensaje tiene fuertes connotaciones educativas; buscaban enseñar, mostrar, exponer una experiencia, de manera que eso que les ocurrió pudiera también acaecer a otras personas.

En el segundo capítulo profundizamos en las obras de las maestras, en las que se descubren elementos centrales de su vida: la libertad con la que hablaron de Dios, la manera como interpretaron la Palabra y la forma como enseñaron que el ser humano está hecho para la felicidad y que tiene un deseo ilimitado de Dios. También es central en sus obras la manera como muestran la relación que se establece con Dios a través del amor cortés, delicado, bondadoso, lleno de bellas palabras y de experiencias profundamente íntimas y eróticas.

Por consiguiente, identificamos y desarrollamos, con base en la hermenéutica, las categorías teológicas con las que transmitieron su experiencia de Dios. La novedad está en la construcción y profundidad teológica de mujeres laicas que leyeron la Palabra, la interpretaron y la comunicaron, teniendo en cuenta categorías ya existentes: Dios-Padre, Dios-Hijo, Dios-Espíritu Santo y Dios-uno y trino. Ellas, en sus escritos, reiteradamente muestran que Dios es Trinidad, que el ser humano puede nombrar a Dios porque su alma ha sido tocada por él, y que el conocimiento del amor de Dios es fruición.

A partir de sus escritos, que revelan el conocimiento de la bondad de Dios, y de su intención educativa, las maestras presentan una teología que aboga por la experiencia que el ser humano es capaz de comunicar. Más allá de las explicaciones y de las interpelaciones sobre el Dios trinitario, ellas fueron mostrando una relación de amistad y de confianza con Dios, donde nada hacía falta, porque precisamente la Trinidad es la totalidad y la plenitud. Interrogadas por un Dios creador, por la filiación de dicho Dios y por la comunicación, presentaron simbólicamente la realidad de la experiencia trinitaria de una manera pedagógica.

Por medio de una teología narrativa, estética, poética y lírica, nos mostraron una experiencia personal de Dios y un Espíritu que hace su trabajo con las personas. Es una teología que no se avergüenza de establecer una comunicación trinitaria a la manera como los seres humanos nos comunicamos, mediante súplicas, reclamos, consejos, sugerencias. Por tanto, profundizar en sus escritos es siempre una aventura nueva, en la que se abre la expectativa de saber cómo Dios habló por medio de ellas y transformó sus vidas.

Las maestras hicieron una teología que tuvo como punto de partida el deleite y el gozo por disfrutar plenamente de la unión con Dios, el saborear internamente la presencia divina, que desde siempre ha estado esperando por el ser humano; y, a su vez, el sufrir, para que esa presencia se dé en el fondo del alma, y que conlleva el vaciamiento del yo para dar paso al engendramiento de Dios en ella. Así, una teología construida a partir del fruir nos mostrará que estamos creados para la felicidad, y que esta no está fuera del ser humano, sino que es a partir del conocimiento del amor de Dios, de la divinidad que reside dentro de cada uno, como podemos experimentar la fuente de gozo y de plenitud.

En el tercer capítulo caracterizamos y analizamos el lenguaje teológico que comunica la experiencia mística de las maestras, en un ejercicio hermenéutico sobre los escritos que ellas transmitieron, así como sus expresiones, su fundamentación teológica y las posibilidades que tiene el cristiano de vivir una experiencia mística. Destacamos la capacidad autobiográfica que tienen las maestras para hablar de Dios y para autoimplicarse en diálogos cotidianos con él. Todo el capítulo está impregnado por un lenguaje que expresa la única finalidad del ser humano de conseguir la unión con Dios. Con este elemento de fondo, exponemos el *lenguaje poético y simbólico* con el que ellas llenaron de sentido aquello que vieron, experimentaron y escucharon, y nombraron a un Dios Creador.

Así, la experiencia mística como condición nos llevará a hablar hoy de Dios en un lenguaje apto, contextualizado, con las imágenes más apropiadas para referirse a la eterna primavera de Dios en la vida del creyente, desde las inmensas montañas y ríos que componen nuestro hábitat y que recuerdan el misterio insondable, desde la variedad de flores y frutas tropicales que revelan la dulzura y lo apetecible que es experimentar a Dios creando, o saborearlo en

ofrecimiento permanente, o desde la consideración de Dios valioso como las piedras preciosas que cada ser humano desea tener, guardar; para poder recordar el gran valor que se posee.

A su vez, ellas hablaron de la presencia y la ausencia de Dios, condición del conocimiento de su amor y bondad; de las palabras y el silencio que comprometen la escucha de la Palabra y la obediencia a la voluntad de Dios.

Asimismo, desarrollaron un lenguaje *autobiográfico*, en el que los deseos constituyen un pilar fundamental en la relación con Dios-Amor. A partir del deseo, las maestras plantean que el principio de la relación con Dios es el conocimiento de sí mismo y el *deseo de unión* a su voluntad, el *deseo de perfección* y el *deseo de despojarse* del egoísmo y del sufrimiento. En este sentido de despojo, hablaron de un lenguaje del *anonadamiento*, *kenótico*, en el que el ser humano es puesto en las manos de Dios y se abandona únicamente en él con la firme confianza de que lo que se abandona es motivado por un amor más grande.

También las maestras esbozan una teología que parte del lenguaje *sacramental* de la reconciliación, el perdón y la gratuidad, mediante una autobiografía indirecta, pues son escritos sobre la historia personal de quien ha vivido tales experiencias. Ellas saben que la vida misma es la que comunica la experiencia de liberación-reconciliación-salvación, en el sentido de saberse hijos de Dios y hermanos, lo que indica una lógica en la manera de percibir la vida, de reflexionar y entender la fuente de su existencia frente al misterio de Dios.

La gratuidad fue para ellas el punto de partida para sentirse reconciliadas consigo mismas y con todo lo creado. Para ellas, el perdón es liberación del ser humano de todas las condiciones y tentativas que no permiten el vaciamiento del alma para que Dios more en ella.

Finalmente, las conclusiones de nuestro trabajo nos llevan a responder de manera sintética las preguntas que nos planteamos. Las maestras aportan una teología con el sello personal de quien ha tenido una experiencia profunda de Dios y, a su manera, puede interpretar dicha experiencia y comunicarla. Aportan una visión femenina del acontecer de Dios, a partir de lo que entregan, que permite comprender percepciones, lecturas, interpretaciones que

abarcan los sentidos, los impulsos amorosos, el cuerpo, el alma en un todo que busca autotranscenderse. Sus visiones, escritos, cartas y poemas muestran la condición de existencia peregrina, capacitada y dotada para asumir un camino guiado por la presencia del Espíritu.

Hay algo que hoy parece exaltar a estas maestras místicas por encima de su contexto medieval, para instalarse en los inicios del siglo XXI. Una nueva manera de piedad; una vida que buscó integrar la razón y la sabiduría del misterio; una simplicidad del alma que, desnuda ante la divinidad, se cubre de la caridad y la misericordia para servir a los más pobres; una expresión literaria vernácula que dio cuenta de su espiritualidad; una visión antropológica abierta al diálogo con el Creador; una reconciliación y una gracia que se da permanente y se recibe con gozo; y una visión crítica ante las estructuras que ahogan la acción del Espíritu y enmascaran el seguimiento de Jesús las convierten en mujeres con una vida y un lenguaje teológico vigente hoy.

Capítulo 1

LAS MAESTRAS MÍSTICAS EN LA EDAD MEDIA

En este primer capítulo desarrollamos los temas que contextualizan nuestro objeto de estudio, la teología medieval de tres maestras místicas que vivieron a finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV.

En primer lugar, exponemos aspectos que caracterizan la Edad Media, desde la perspectiva de los contextos sociales, económicos y religiosos. Para ello, acogemos las divisiones que los historiadores han hecho de este periodo: Alta Edad Media y Baja Edad Media. Valga aclarar que esta fue una época muy compleja, sobre la que hay numerosos escritos y formas de abordarla; sin embargo, no pretendemos hacer un estudio amplio y detallado sobre ella. En estos contextos analizamos el papel que desempeñó la mujer, las oportunidades de vida que la sociedad le ofrecía y también su protagonismo. Luego presentamos el concepto de mística y la mística como experiencia, conocimiento y aporte a la teología en la Edad Media.

En segundo lugar, presentamos el movimiento de las mujeres laicas que fueron llamadas *beguinas*, su origen, su forma de vida y luchas por la supervivencia y emancipación en un contexto clerical y misógino, así como su relación con las órdenes mendicantes.

En tercer lugar, presentamos las maestras que conforman el eje de nuestro estudio, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes. Denominamos *maestras de la mística medieval* a un grupo que, por sus escritos y su vida, supo transmitir de manera original, para su momento, una experiencia de relación con Dios. Ellas fueron laicas que se impusieron en la sociedad con un estilo de vida que llamó la atención y fue seriamente censurado.

En este apartado mostramos quiénes eran, según los datos a los que pudimos tener acceso. Con esto queremos responder a las siguientes preguntas: ¿Quiénes son las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes? ¿Por qué estudiarlas? ¿Qué aproximaciones podemos hacer a su pensamiento teológico?

1. LA EDAD MEDIA

Antes de aproximarnos a la Edad Media conviene mencionar el periodo que la antecede, el patrístico, que “comprende desde la muerte del último de los apóstoles de Jesús, hacia el año 100 de nuestra era, hasta el comienzo de la Edad Media, hacia el 750”¹. La patrística debe su nombre a los Padres de la Iglesia, figuras notables que elaboraron una teología siguiendo un género literario usual de la cultura grecorromana.

Los Padres de la Iglesia, movidos por las necesidades pastorales del momento, acudieron a las cartas, homilías, tratados y comentarios para su presentación teológica. En la patrística encontramos grandes figuras como San Atanasio, San Basilio, San Cirilo de Jerusalén, San Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Con ellos encontramos –hacia el siglo II– los primeros tratados de teología, que tenían la intención de defender la fe cristiana de las críticas de los no creyentes, entonces denominados paganos. Se perfilaba una teología de carácter apologético con fuertes contenidos de fe y razón, cuya finalidad era la cristianización del mundo helénico y romano. En este periodo se distinguen tres etapas fundamentales:

- La iniciación o formación de la teología patrística, que se extiende desde finales del siglo I hasta comienzos del siglo IV; es la época de los padres apostólicos, de los padres apologistas, de los primeros escritos antiheréticos y de los primeros intentos de tratados o exposiciones teológicas.
- El auge o edad de oro de la patrística, entre los siglos IV y V, posible por la conjunción de dos factores: la paz que se disfrutaba

¹ Saranyana Closa, *Historia de la filosofía medieval*, 23.

desde principios del siglo IV, al cesar las persecuciones, y la maduración ya alcanzada por el pensamiento cristiano.

- La etapa final, que se extiende hasta el siglo VIII, en un periodo de transición entre la Antigüedad tardía y la Edad Media².

La herencia de los Padres de la Iglesia es, pues, fundamental para la comprensión de la teología y su evolución posterior, así como de la doctrina y las posturas que se adoptarán en la Edad Media.

Algunos historiadores extienden la Edad Media hasta la primera mitad del siglo XV, es decir, más de mil años. Para otros historiadores, la Edad Media termina con la invención de la imprenta (1443), con la conquista de Constantinopla (1453) o con el descubrimiento de América (1492). Por su parte, los historiadores de la Iglesia optan por retrasar más el fin del Medievo, hasta el Concilio de Letrán V (1512-1517)³.

Los humanistas italianos de los siglos XV y XVI fueron los primeros en fijar los límites de la Edad Media. Para ellos, este periodo inicia con el fin del Imperio romano y finaliza con la toma de Constantinopla. Posteriormente, la escuela historiográfica alemana del siglo XVII conservó los mismos criterios cronológicos.

Hoy no se acepta el paso de una edad a otra de manera automática, sino que siempre encontramos, a comienzos y a finales de las etapas históricas, unos periodos de transición a los que se les ha denominado de diferentes formas. No se fija, pues, un momento concreto y determinado para el inicio o final de las diversas edades o periodos de la historia; y ningún evento concreto determina el fin de la Antigüedad y el inicio de la Edad Media⁴.

La Edad Media transcurre entre un mundo antiguo y uno moderno, es decir, entre la Antigüedad clásica y la revolución intelectual renacentista con la que se inicia la Edad Moderna. Durante diez siglos, predominó el sistema político, económico y social feudal, que se expandió por Europa; surgió el Imperio bizantino, el carolingio, el romano germánico y la civilización musulmana.

² Illanes Maestre y Saranyana Closa, *Historia de la teología*, 20.

³ Saranyana Closa, *Historia de la filosofía medieval*, 28.

⁴ Heers, *La invención de la Edad Media*, 27.

Algunos señalan un anquilosamiento de la sociedad medieval durante esos diez siglos, por lo que recibió calificativos tales como “oscurantismo” y “edad de las tinieblas”; otros, no obstante, consideran que se trató de procesos necesarios en Europa para la formación de los estados modernos, sobre la base de diversas costumbres y escenarios geográficos⁵. En este periodo se consolidaron en Occidente reinos que se erigirían como potencias, tras lograr su unidad política, el florecimiento del comercio, la industria y los gremios, los cuales propiciaron el surgimiento de la burguesía.

Esta apareció paulatinamente como una clase distinta y privilegiada en medio de la población. A lo largo de la Edad Media surgieron los miembros de la clase social formada por los comerciantes, artesanos y personas libres, que no estaban sometidas a los señores feudales, y habitaron los burgos o ciudades pequeñas alrededor de fortificaciones amuralladas, de las que toman su nombre⁶.

1.1 ¿QUÉ SIGNIFICÓ LA EDAD MEDIA?

El término *Edad Media* designa lo que acontece entre la Antigüedad y la Modernidad. Aunque fue criticada por algunos como oscura o tenebrosa, su desarrollo fue vital para empezar otra época, llena de cambios y descubrimientos, a los cuales contribuyeron los clérigos, que transcribieron la mayor parte de los documentos para conservar la tradición y para fundamentar la experiencia de fe⁷.

Desde el comienzo de la Edad Media, la Iglesia Católica ejerció una labor doctrinal. Con ella se logró en gran parte la conversión colectiva de los pueblos llamados “bárbaros” y la unidad religiosa en Europa occidental. La Edad Media representa, para el cristianismo, un amplio y variado florecimiento de las búsquedas y formas de relacionarse el ser humano con Dios. En ellas se advierte

⁵ Un estudio realizado por Lester K. Little (*Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*) muestra la organización de la sociedad en aspectos económicos, políticos y religiosos, lo cual nos da un amplio conocimiento de lo que fue esta durante la Edad Media.

⁶ Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, 126.

⁷ Murray, *Razón y sociedad en la Edad Media*, 17.

un Dios personal y libre de mediaciones. Aparecieron movimientos espirituales extremos de carácter popular y penitencial que invitaron a una nueva manera de vivir el cristianismo.

[En ellos, los] límites entre la ortodoxia y la herejía no siempre están claros: procesiones de flagelantes en Italia, el sur de Alemania y Bohemia (1260, 1300, 1334, 1348, etc.), peregrinos y penitentes, beguinas y begardos, sectas diversas como los Apostólicos de Segarelli, los Valdenses, los hermanos y hermanas del Libre Espíritu.⁸

Se acentuó una búsqueda de interioridad, de experiencia personal de Dios, y el deseo de unión con él. Los antiguos maestros sostienen que las personas espirituales o que las que se consideran místicas no pueden ver a Dios en sí mismo, sino solo en determinadas apariciones de su divinidad. Y hasta el día de hoy los doctos teólogos dicen que Dios no puede ser representado mediante ninguna comparación, es decir, que Dios siempre debe estar referido a la divinidad⁹.

Es común encontrar, como una de las principales características de la espiritualidad medieval, que los hombres y las mujeres entran en contacto con Dios por medio de visiones, audiciones, raptos e inspiraciones para elaborar sus escritos, tales como cartas, sermones y tratados. Para el tema que nos convoca, el estudio de tres maestras místicas medievales, la Edad Media está signada por el surgimiento de espiritualidades religiosas congregadas en conventos, con estilos de vida mendicante y diversas maneras de percibir el misterio: visiones, audiciones, sueños, poemas, cantos, tratados, sermones, sentencias, sumas, entre otras.

Este fue un periodo rico en vivencias espirituales, pero también en relaciones complejas de la Iglesia con los poderes dominantes¹⁰;

⁸ Bara Bancel, "Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana", 460.

⁹ Haas, *Visión en azul: estudios de mística europea*, 15.

¹⁰ Para un estudio detallado, remitimos a algunos autores que abordan este periodo: Baucells i Reig, *Vivir en la Edad Media: Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)*; Duby, *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*; Gilson, *La filosofía en la edad media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*; Le Goff, *La Edad Media explicada a los jóvenes*; Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*; De Libera y Lanceros, *Pensar en la Edad Media*.

un periodo oscuro de interpretación del seguimiento de Jesús, pues en su nombre se adelantaron procesos inquisitoriales, abusos, condenas, señalamientos, y todo esto recayó, en gran parte, sobre la mujer.

El hábitat del hombre y de la mujer medieval, como bien lo señalan los historiadores, representa un ámbito del campo, del agro, de la villa y de pequeñas ciudades, donde desarrollaban actividades comerciales, industriales y artesanales, principalmente; por tanto, predominaba el pensamiento rural y la transmisión oral. En la Edad Media se produjo el fortalecimiento y la riqueza intelectual de los monasterios, se crearon las sedes episcopales, surgió la universidad, proliferaron los escritos en latín y hubo un auge de los intelectuales y de los escritos de maestros espirituales.

Con el surgimiento de la universidad, se ampliaron los saberes y el pensamiento y se dio la especialización de las disciplinas (artes, filosofía, teología, derecho, medicina). En este sentido, la universidad recibió el aporte de los maestros de espiritualidad: Santo Tomás, San Alberto Magno, el Maestro Eckhart, entre otros.

Difícilmente se entendería el desarrollo del pensamiento universitario medieval sin contar con las escuelas teológicas de los mendicantes y las aportaciones espirituales de los grandes maestros. El libro, que para los monjes era un instrumento de piedad, un tesoro espiritual, era para los mendicantes un instrumento de trabajo, para su propia formación y para transmitir sus enseñanzas¹¹.

Para el estudio de la Edad Media se caracterizan dos periodos: la Alta Edad Media y la Baja Edad Media¹². Estos se diferencian por el auge y predominio del sistema feudal en el primero, con un estilo de vida rural, y por el inicio del comercio, de la vida urbana y la aparición de la burguesía en el segundo. Los términos *alta* y *baja* se han acuñado por conveniencias pedagógicas, no por delimitaciones concluyentes entre los sucesos de esos subperiodos.

1.2 LA ALTA EDAD MEDIA

Es el periodo más extenso, por lo que en algunos casos se tiende a subdividir en Antigüedad tardía y temprana Edad Media, que

¹¹ De Pablo Maroto, *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XIV)*, 27-28.

¹² Riu, *La baja Edad Media (siglo XIII al XV)*, 9.

comprenden, respectivamente, la época de la desintegración del Imperio romano y la de las monarquías germánicas (siglos V-VII). La Alta Edad Media, propiamente dicha, se extiende desde el principio de la época carolingia hasta la disolución de su imperio en principados feudales (siglos VIII-X).

Desde el punto de vista político, encontramos la secuencia de las estructuras de poder del antiguo Imperio romano, las cuales tuvieron continuidad directa en las monarquías germánicas, con rasgos más evolucionados entre los carolingios. En lo económico, el periodo se caracteriza por la debilidad, debida a las invasiones que generaron pérdidas, y una situación de estancamiento en la región hasta que, después del siglo VIII, aparecieron signos parciales de recuperación. En lo social, lo más importante fue la génesis de las estructuras feudales, aunque también se han señalado ciertos rastros del régimen esclavista antiguo.

La Edad Media clásica (siglos XI-XIII) es la época en que el Papado y el Imperio lucharon por conseguir la supremacía política, mientras que, en la base, el poder se distribuía realmente entre la nobleza feudal y las comunas ciudadanas. Alrededor de este conflicto se desarrolló una nueva forma de Estado, el de las monarquías feudales, que propiciaron la participación política de los tres estamentos sociales –nobleza, clero y representante de las ciudades– por medio de la convocatoria de las Cortes¹³.

En lo económico, las Cruzadas ayudaron a activar el comercio, ya que contribuyeron a expandir las rutas comerciales en las ciudades, y la población se ocupó del intercambio de materias primas, la obtención de recursos para trabajarlas y la conformación de capital. De esta manera aparecieron los gremios o corporaciones, formados por grupos de campesinos que hacían un mismo trabajo, se fortalecían en sus ingresos, y con ello daban paso a la acuñación de nuevas monedas.

La Edad Media clásica es, por tanto, la época por excelencia del feudalismo. Allí los historiadores sitúan los burgos. En el siglo X, ya no había diferencias entre los pueblos bárbaros y los dominados;

¹³ Huberman, *Los bienes terrenales del hombre*, 43-64. El autor nos presenta la génesis del sistema capitalista, con base en el feudalismo que lo precedió.

por esto la sociedad se dividió, según la riqueza y la categoría, en señores, caballeros, clérigos y campesinos. En este medio se consolidó el sistema feudal, que fue la organización característica de la Edad Media.

El feudalismo es el sistema político, social y económico que alcanzó su máximo apogeo en Europa occidental. Consistía en una extensión de tierra llamada feudo dirigido por un señor feudal. La palabra *feudo* deriva del germánico *feod*, que significa “fiar”¹⁴. La relación feudal se sustenta en el pacto mediante el cual un hombre libre se subordina a otro, a cambio de la protección de este último.

De esta relación derivó, en tiempos medievales, un sistema económico, político y social: el vasallo estaba obligado a poner en manos de su señor la mayor parte de sus cosechas; a cambio, el señor feudal le brindaba protección y lo proveía de cuanto necesitara. Según las leyes medievales, un campesino no era dueño de sí mismo: cuanto poseía, incluida la comida, pertenecía al señor del feudo, y estaba obligado a trabajar para él; quedaba supeditado al señor feudal.

Por lo general, los feudos eran repartidos en tierras para cultivar y tierras comunales, las más lejanas, que se daban a los siervos; estos podían ir a cultivarlas cuando tuvieran tiempo libre, y en tiempos de cosecha, el señor feudal acopiaba lo producido. El rey era la persona con potestad para otorgar tierras a los nobles. Estos, generalmente los más importantes, juraban fidelidad al rey en un acto llamado homenaje, en el que el noble se arrodillaba ante el monarca, en virtud del cual aquel se convertía en vasallo (o servidor del rey).

Los vasallos, a su vez, repartían las tierras entre otros nobles o caballeros de menor rango, quienes se convertían en vasallos de los primeros. En el escalón más bajo se encontraban los campesinos que trabajaban la tierra y estaban vinculados a ella (siervos de la gleba), con pocos derechos, escasa propiedad y ningún vasallo.

En lo cultural, encontramos las máximas expresiones de la civilización medieval. De las escuelas catedralicias y de los estudios monásticos surgieron las universidades, y en ellas la escolástica. El románico y el gótico constituyeron la manifestación de una

¹⁴ Baucells i Reig, *Vivir en la Edad Media*, 57-62.

estética cuyo objetivo era alabar a Dios, que dio lugar a las más bellas construcciones del Medievo, las catedrales. El surgimiento de la ciudad y el desarrollo de la cultura urbana, por otra parte, configuraron un marco al medio rural que abría nuevas posibilidades a la producción cultural.

Durante los mil años que duró la Edad Media, Europa se desarrolló en muchos aspectos, entre ellos el religioso:

La creación de una unidad socio-religiosa que llamamos cristiandad, y la cultura que fue siendo penetrada por creencias y normas intelectuales y morales cristianas, las cuales han dejado impresa su huella indeleble en nuestra vida religiosa y social.¹⁵

La religión se organizó, según las expresiones de sus creencias y ritos, bajo un modelo evidenciado en la estructura institucional y en la existencia de una economía autónoma, lo que aseguraba independencia respecto del medio social. Así, las comunidades religiosas organizadas en los monasterios tenían bienes y reglas monásticas propios, pero firme y leal obediencia al Papa. Sin embargo, en la historia de la Iglesia Católica se reconoce que:

...no todos los cristianos buscaban la santidad en el cristianismo oriental y occidental. La manipulación de lo religioso por dinero, poder y prestigio no era menos común en la Edad Media de lo que es ahora. De hecho eran tantos los abusos en el gobierno que el papa Inocencio III llamó a un Concilio reformista, el IV de Letrán, en 1215.¹⁶

En cierta forma, se daba una mezcla de la piedad con el beneficio económico, la administración de los bienes de los peregrinos, la venta de las indulgencias, el culto a las imágenes, entre otros aspectos. Otro problema que aparece en este contexto son las búsquedas de *beatitud*, de quienes hacían largas peregrinaciones llevando consigo reliquias y estatuas y buscaban con ello una salvación a partir de sacrificios visibles y materiales:

Sabemos de las múltiples advertencias que tradicionalmente prevenían contra los peligros morales de la peregrinación y que parecen aludir al

¹⁵ Dawson, *Historia de la cultura cristiana*, 218.

¹⁶ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y Reforma*, 12.

espíritu de aventura y las consiguientes formas de piedad groseras y abusivas que encontramos en las postrimerías del Medioevo.¹⁷

En este periodo fue importante la lucha que libró la Iglesia contra las herejías, los movimientos del Libre Espíritu y la hechicería, por las cuales fueron condenadas numerosas personas. La Iglesia castigó y buscó eliminar todo lo que atentara contra la fe religiosa y emprendió cruzadas contra los infieles. Inocencio III emitió una bula papal en la que otorgó a los dominicos Heinrich Kramer y Jacobus Sprenger, profesores de teología, la potestad de la Inquisición, su organización y la delegación de quienes les ayudaran en la cacería de todas esas personas que no se apegaran a la doctrina de la Iglesia. Así lo expresaba:

Nos anhelamos con la más profunda ansiedad, tal como lo requiere Nuestro apostolado, que la fe católica crezca y florezca por doquier, en especial en este Nuestro día, y que toda depravación herética sea alejada de los límites y las fronteras de los fieles, y con gran dicha proclamamos y aun restablecemos los medios y métodos particulares por cuyo intermedio Nuestro piadoso deseo pueda obtener su efecto esperado, puesto que cuando todos los errores hayan sido desarraigados por Nuestra diligente obra, ayudada por la azada de un providente agricultor, el celo por nuestra Santa Fe y su regular observancia quedarán impresos con más fuerza en los corazones de los fieles.¹⁸

La Inquisición cobró muchas vidas. Los métodos inquisitoriales llevaron a muchas personas a la hoguera, donde después de un juicio y una condena eran quemadas vivas. Más adelante retomaremos este tema, en el apartado sobre la mujer en la Edad Media.

1.3 LA BAJA EDAD MEDIA

Fue un periodo de transición hacia el mundo moderno. Tras el agotamiento del Papado, debido a la poca o escasa credibilidad en su poder, y del Imperio en su lucha por la supremacía, los estados tendieron a desarrollar unas estructuras de poder soberano. En las ciudades-república, o de las monarquías nacionales, se asentaban

¹⁷ Lortz, *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 325.

¹⁸ Kramer y Sprenger, *Malleus maleficarum: el martillo de los brujos*, 12.

las bases del régimen autoritario que reemplazó al feudal y constituyó el antecedente del Estado moderno.

En su dimensión económica, el periodo se inicia a mediados del siglo XIV con una profunda crisis que pone fin a la expansión económica previa. Adicionalmente, la epidemia de peste de 1348 y su oleada sucesiva constituyeron una de las imágenes más conocidas de la crisis bajomedieval. Las manifestaciones de esta, no obstante, presentaron grandes diferencias regionales, y solo serían superadas a lo largo del siglo XV hasta llegar el proceso denominado como alto Renacimiento, cuando se propició el desarrollo de la banca y otras técnicas financieras imprescindibles para la formación del capitalismo.

De forma paralela, se produjo una transformación de las estructuras sociales. En Europa occidental los siervos ganaron libertad, pero en la parte oriental se recrudeció la opresión de los señores y hubo una segunda servidumbre que se prolongó hasta tiempos modernos. No obstante, esta época de crisis del feudalismo no acabó con el señorío, que continuará existiendo hasta el siglo XVIII¹⁹.

En el aspecto cultural, la ciudad y los ambientes cortesanos propiciaron la secularización de las costumbres. La Iglesia perdió el monopolio del pensamiento y la producción intelectual. Las lenguas nacionales fueron reconocidas como oficiales en las cancillerías, y con ello el latín dejó de ser el único vehículo para la comunicación de los hombres; estas fueron las bases del humanismo.

En el campo de la teología, se dio el divorcio entre razón y fe a partir del pensamiento de los grandes doctores Duns Scoto (1226-1308) y Guillermo de Ockham (1280-1349). Con la escolástica se abordó el problema de la teología y se buscó el equilibrio entre razón y fe. Luego de 1320, la tradición anselmiana de la fe en busca de la inteligencia se abandona, lo mismo que los esfuerzos para encontrar una unión entre lo creado y lo divino, que, con enfoques diferentes, había sido la ambición de los agustinos y de los tomistas²⁰.

Si bien el surgimiento de la universidad y la presencia de la teología como disciplina de estudio en la Edad Media permitieron que esta última accediera a la categoría de ciencia por su lenguaje

¹⁹ Huberman, *Los bienes terrenales del hombre*, 27-35.

²⁰ Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, 130.

y por sus métodos –bien lo demuestra Santo Tomás en la *Summa Theologiae*–, fue por la asunción del pensamiento aristotélico con sus postulados universales que se crea un corpus teológico que integra el currículo universitario y, por ende, la teología como ciencia para ser enseñada.

La “ciencia de las cosas divinas” se dividía entonces en dos momentos. Primero, en el legado del pensamiento griego, lo que en términos actuales se llama teología natural, incluida en la filosofía, y que por el razonamiento se eleva a los efectos sensibles, a las causas divinas; la metafísica de Aristóteles nos ofrece un ejemplo. Luego, en una doctrina sacra, según los términos de la época, disciplina nueva que podía utilizar los elementos de la teología natural; como lo prueba la misma *Suma teológica*, que parte de los artículos de la fe tomados como axiomas²¹.

Esta tentativa de Santo Tomás de constituir la teología como ciencia, con el tiempo, fue abandonada, mas no su obra; sus escritos son considerados clásicos en la teología, pero las discusiones al respecto con demostraciones de verdad no fueron continuadas; “Alejandro de Hales así lo reconocía: los fundamentos epistemológicos de la posición de Santo Tomás eran demasiado débiles en sí mismos para que pudieran resistir el ataque que sus adversarios habían lanzado contra todo su sistema de pensamiento. Por otra parte, la idea de ciencia reposaba sobre un concepto muy libresco y escolástico del saber”²².

La Edad Media se fue quedando atrás cuando empezó a valorarse la razón por sobre la fe religiosa, debido a los inventos, los descubrimientos, los progresos geográficos, el comercio, las rutas marítimas, a partir del Renacimiento, los cuales dieron a las ciudades el aspecto que tienen hoy en día y celeridad en la transformación hacia la Edad Moderna. Se perfilaba así un humanismo que, en cierta forma, acentuaba más los aspectos literarios que los análisis esquemáticos e interpretativos de carácter científico; y se veía el alejamiento del método tomista para la construcción de la teología.

Aunque en los albores de la Edad Moderna muchos estaban convencidos de que no se podía llegar a ser teólogo sin conocer los

²¹ Serres, *Historia de las ciencias*, 216.

²² *Ibíd.*, 222.

preceptos de la dialéctica, de la metafísica y de toda la filosofía, ya era evidente la situación de decadencia de la teología escolástica:

¿Qué decir a esto? ¿Temeré manifestar todo mi pensamiento? Alabo en Santo Tomás toda la extrema sutileza de la expresión, admiro su diligencia, me quedo estupefacto ante la riqueza, la variedad, la perfección de su doctrina, pero no admiro tanto la llamada metafísica, conocimientos molestos que sería mejor ignorar porque impiden conocer cosas mejores.²³

En este periodo surgieron nuevas formas de espiritualidad, el mundo laico hizo presencia en la Iglesia, las mujeres tomaron la palabra mediante sus escritos. Los hombres, al igual que las mujeres, asumieron una manera de expresar la experiencia de Dios mediante un lenguaje manifestado en versos y poemas. Se dio un auge tanto de nuevas formas de vida como de pensamiento: “Ante todo es preciso mencionar el inapreciable tesoro que la Iglesia regaló al mundo con la mística y su trabajo en la educación religiosa del pueblo cristiano”²⁴. Se destaca la mística alemana o renana representada por Eckhart, Taulero, Susón y la de las mujeres laicas y religiosas que más adelante mencionaremos y en la que profundizaremos.

Así, la vida se convertía en una armonía, desde la perspectiva de la experiencia mística en la que hombres y mujeres son poetas y músicos, y Dios el objeto amado y deseado. Esta experiencia evocaba la teología mística de Pseudo Dionisio en el sentido de que

...para ello hay tres grados: la simbólica material, la simbólica catafática y la simbólica apofática. La primera remite a las cosas como signos de Dios. La segunda remite a los conceptos que podemos elaborar sobre Dios. La tercera es la experiencia mística, punto de llegada de la simbólica material y conceptual, que es la negación continua y remoción creciente de los envoltorios simbólicos y de los conceptos para hablar y vivir de Dios, dejarnos poseer por su Luz como *kénosis agnostos* –unión sin conocimiento—.²⁵

Se va elaborando una teología de inspiración y de belleza, de bondad divina y de analogías para hablar de Dios. Una en la que los

²³ Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, 149.

²⁴ Lortz, *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, 482.

²⁵ Soto Posada, *Filosofía medieval*, 355.

místicos no ven a Dios como la causa eficiente, sino que él habita en el ser humano y desde allí actúa. Es también una teología que habla del cuerpo en lenguaje simbólico:

Los místicos tienen que ver naturalmente con el sufrimiento, con el deseo y con el sexo [...]. Todo descansa aquí sobre la convención de los sexos: hay la “mística”, que es femenina, y la “teología”, que es masculina; [y] más adelante, en la propia mística, un conflicto de tendencias: aquí, la mística “esponsal” o “nupcial”, allí, la mística “especulativa” o “intelectual”.²⁶

La mística en este periodo de la historia, por una parte, fue tomando posesión en el campo intelectual de quienes apreciaban el trabajo literario de las composiciones que hacían los místicos y, por otra, se convirtió en un buen referente que hablaba de la experiencia de Dios con autoridad y profundidad. Los místicos fueron tomados en cuenta, y se inauguró una corriente mística denominada renano-flamenca, en la que hay presencia de hombres y mujeres. El mayor exponente de aquella corriente mística, considerado así hasta hoy, es Meister Eckhart, debido a la novedad de su mensaje:

Dios hace ser al alma humana al mismo tiempo que la hace entender. De esta forma, la iluminación es lo divino en el alma y la causa de nuestra existencia. Y, por ello mismo, la razón es lo primordial del alma y del hombre entero.²⁷

2. APROXIMACIÓN A LA MUJER DE LA EDAD MEDIA

Así como todos los temas de la Edad Media son complejos y difíciles de precisar, más aún lo es el tema de la mujer en esta época. Las relaciones desiguales que se presentaban entre hombres y mujeres y la poca o nula visibilidad que ellas tenían nos permiten conocer en realidad muy poco de ellas, y lo poco que sabemos llega por las referencias que de ellas hacen los hombres, unas a favor y otras en contra.

Abordamos este tema, teniendo en cuenta que lo que ellas vivieron en este período fue también el resultado de una herencia de

²⁶ De Libera y Lanceros, *Pensar en la Edad Media*, 231-232.

²⁷ Saranyana Closa, *Historia de la filosofía medieval*, 370.

siglos que marcó un modo de relación entre los hombres y las mujeres, expresado en no reconocimiento de la igualdad. Un estudio realizado por Enrique Finke, escrito en 1912 y publicado en 1926, sobre la mujer en la Edad Media, explica la situación de la mujer en las culturas “paganas” precedentes, en sociedades como la griega y la romana, donde ellas tenían protagonismo, gozaban de los mismos derechos que los hombres y se destacaban por su liderazgo. Aunque, también, en otros pueblos fueron ignoradas, maltratadas y se limitaban sus derechos como hoy los reconocemos; eran incluso consideradas y tratadas como esclavas o como propiedad del esposo.

Además, el autor destaca el papel de la mujer a partir del valor infinito del alma en el cristianismo primitivo, que prescinde de la distinción entre los sexos, como el mismo Pablo escribió: “De modo que ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo” (Ga 3,28-29). “La doctrina cristiana llegó hasta otorgar una especie de supremacía a las mujeres, en cuanto ensalzó, ante todo, virtudes que son más propias de la naturaleza femenina: caridad, humildad, misericordia, dulzura, glorificadas en el sermón de la montaña. De aquí que las mujeres aceptaran el Evangelio con especial gratitud”²⁸.

Ahora bien, antes de entrar propiamente en el tema de la mujer en la Edad Media, conviene destacar como antecedente su protagonismo en el Antiguo y el Nuevo Testamento, y a las mujeres que fueron al desierto llevadas por una firme convicción de seguir a Jesús en la austeridad y el abandono del mundo.

En la Sagrada Escritura encontramos mujeres que son figuras proféticas, portadoras de un mensaje y con un fuerte sentido comunitario. Entre ellas podemos citar a Débora (Jc 4,4-11), una mujer juez a quien los israelitas acuden en busca de justicia; a Judit, que representa la fuerza de la sagacidad y la inteligencia puesta al servicio de su pueblo (Jdt 12-13); a María, la hermana de Aarón que ejerce funciones de profetisa (Ex 15-20), una mujer líder que dirige al pueblo con cantos y alabanzas reconociendo la bondad de Dios por haberlos hecho pasar el mar Rojo; y a Rut, la mujer que aprende a valerse por sí misma, que es capaz de tomar decisiones y exigir lo que le es debido (Rt 2,1-16).

²⁸ Finke, *La mujer en la Edad Media*, 34.

Son mujeres que evocan sabiduría, fortaleza, caridad y bondad, tal como lo describen los Proverbios: “la sabiduría tiene rostro de mujer y ella es mujer” (Pr 7,4); (Si 14,20-15,10). De esta manera, las mujeres veterotestamentarias enseñan con su vida que la sabiduría no es otra cosa que el conocimiento de la voluntad del Señor, es decir, el conocimiento del misterio; de un Dios que hace caminar al ser humano entre luces y sombras, entre las paradojas de la vida. Es la mujer que no solo cuida de su familia, sino que además sabe aconsejar a los varones, es hábil y prospera en sus negocios (Pr 31).

Las mujeres neotestamentarias continúan mostrando la fortaleza, la sabiduría y la obediencia de la mujer a la voluntad de Dios. Son mujeres fuertes, llenas de vida y con profunda experiencia de fe, como María, la madre de Jesús, que en su silencio y contemplación sabe que Dios habla al corazón del ser humano, a su totalidad, en su intimidad, profundidad, inteligencia y libertad. Ella ve y comprende el misterio que le hace guardar todo en su corazón (Lc 2,19). Las mujeres que van al sepulcro, María Magdalena, María la madre de Santiago y Juana (Lc 24,1-11) se convierten en mensajeras de la resurrección, y con la fuerza y la convicción de la experiencia del encuentro anuncian que Jesús sigue vivo y no está en el *lugar de los muertos*.

La mujer del templo, Ana, hija de Fanuel (Lc 2,36-38), símbolo de consagración, dedicación y contemplación, es la mujer de la alabanza femenina que en el silencio de su vida se ha entregado a Dios. La mujer de fe que durante muchos años padecía de flujo de sangre y había gastado sus bienes en médicos para curarse (Mc 5,25). La diaconisa Febe (Rm 16,1-2), además de servir en su oficio, cuida y protege a quienes anuncia al Señor Jesús, y junto con Priscila (Hch 18,1-3) arriesga su vida en la difusión del mensaje de Jesús. Así, el Nuevo Testamento da razón de mujeres maestras y predicadoras con reconocimiento en sus contextos, en sus comunidades, que no tenían temor de hablar y de actuar con libertad.

Son varias las mujeres que la Biblia presenta para darnos a conocer una sabiduría particular, práctica, la sabiduría de Dios. Muestra a la mujer que encarna el esfuerzo, la dedicación, el sacrificio y el trabajo responsable; a la que está en los momentos cruciales de la existencia humana; la que no pierde la esperanza y que sabe escuchar la Palabra y obedecerla; la mujer que hace presencia en la vida de

Jesús, en su pasión, muerte y resurrección, y posteriormente en la vida de las primeras comunidades cristianas y en la vida de la Iglesia.

En consecuencia, además de la presencia y participación activa de las mujeres que describe la Sagrada Escritura, encontramos también a las que, llenas de la fuerza y la energía vital del Espíritu Santo, fueron al desierto a construir sus vidas de manera radical en el seguimiento de Jesús. Allí, se constituyeron como madres que engendraban hijos espirituales, pues, su íntima experiencia con Dios fue el motivo para la revelación de una sabiduría que solo procede de un amor personal con él.

Estas mujeres eran las *Ammas*²⁹, las Madres del desierto, que marcharon allí para recobrar la libertad perdida. Fueron a prender la antorcha de vida teologal para luego comunicarla a sus hermanos. “Dejaron el mundo cuando en él se había gestado una honda crisis de valores [...]. El Espíritu las atrajo al desierto, encendiendo en ellas una conciencia viva de intercesión, sacrificio, purificación y adoración”³⁰. Ellas desarrollaron una espiritualidad caracterizada por su intención de enseñar; buscaron que lo que había dado sentido a su vida fuera conocido por otros; y hallaron la mejor manera para hacerlo en los *apoteymas*. Los nombres más comunes de estas madres, según tradición oral y escrita, son Santa Tecla de Iconio, Santa Macrina la joven y Santa Sinclética; de esta última se tienen muchas enseñanzas.

También están las monjas del monacato femenino, las historias de las vírgenes mártires, Santa Pelagia, Santa Eudoxia, entre otras, y las historias de las monjas disfrazadas de monjes. De ellas tenemos noticia por el testimonio de los Padres de la Iglesia, que en sus escritos las mencionan como mujeres llenas de virtudes y heroísmos.

²⁹ *Amma*, vocablo que recuerda el semítico *em(ma)*, emparentado con el copto *mau*, no implica necesariamente el ejercicio de la maternidad espiritual, sino la capacidad de ejercerla; por eso sería un error traducir siempre este nombre por el de “abadesa” o “superiora” de una comunidad femenina. Muchas santas tuvieron escondida su alta calidad espiritual, mientras otras, llegada la oportunidad, guiaron almas por los caminos de Dios entre los siglos III y VI. (Randle, “La sabiduría espiritual en las Madres del desierto (siglos III - VI)”).

³⁰ Carrasquer Pedrós y de la Red Vega. *Matrología. Tomo I. Madres del desierto: antropología, prehistoria, historia*, 43.

Esto las prefigura como mujeres fuertes, invencibles en su fe, con una vida congruente con el Evangelio y llena de sabiduría.

Lo más genuino de las Madres del desierto fue la verbalización de su experiencia de Dios acompañada de un estilo de vida diferente al de los demás, y una expresa invitación a un cambio de vida, a la atención que el ser humano debe tener en sus palabras y en sus acciones. Para ellas, la relación con Dios no depende de los sacrificios que pueden dañar el cuerpo y la mente, sino de la opción libre y afectuosa de la persona para que la divinidad la habite, con lo que se hacen innecesarias muchas prácticas que solo son externas.

Las mujeres que fueron al desierto y allí construyeron su relación con Dios descubrieron una fuerza interior que las sostenía, y experimentaron la unión en la que Dios y ellas se pertenecían mutuamente. Hablaron de la humildad como punto de partida en la vida de todo creyente: “es una virtud tan singular, que al demonio, que puede imitar todas las virtudes, le es imposible imitar la humildad o aparecer humilde”³¹. Esta fue para ellas la mayor de las virtudes y también la más difícil de adquirir y vivir; mas junto a ella está la caridad, el amor a los enemigos y a los pecadores.

Estas mujeres expresaron su experiencia de Dios mediante apotegmas, fruto de un conocimiento de la Palabra y de una vida intensa de oración y contemplación; son enseñanzas y caminos que conducen a una integración de gracia divina, de atención vigilante, de conversión y de gratuidad por la humanidad que es capaz de conocer a Dios.

3. LA MUJER MEDIEVAL

Aunque en épocas antiguas la mujer pudo haber dispuesto de sus bienes y, en cierta forma, de su libertad, como algunas tradiciones y estudios lo dan a conocer, durante la Edad Media se hizo notoria su exclusión de los ámbitos sociales, políticos, económicos y académicos. No contó con sus bienes, con el derecho a la igualdad y mucho menos a la participación en la Iglesia Católica. “La misoginia que impregna tantos textos en los tres últimos siglos de la Edad Media se debe desde luego a razones bien distintas del declinar de su

³¹ *Ibíd.*, 176.

posición patrimonial y jurídica, y entre esas razones se encuentra la irreductible angustia de los clérigos ante el sexo prohibido”³².

La mujer quedó rezagada de toda función que la pudiera visibilizar, quedó a merced de las decisiones de los hombres y de lo que ellos pudieran considerar bueno, justo y deseable.

La mujer es relegada a un segundo plano; ya no ejerce influencia si no es clandestinamente, y se encuentra, sobre todo, excluida de toda función política o administrativa. Incluso es considerada, sobre todo en los países latinos, incapaz de reinar, de suceder al feudo o al dominio, y finalmente, según nuestro código, de ejercer un derecho cualquiera sobre sus bienes personales.³³

En esta situación desigual buscó acomodar su vida a las exigencias de la época. Le fue fiel a su marido, fue buena madre, buena monja, pero también ensayó alternativas de vida distintas a las que la sociedad le ofrecía. Fue la mujer de los beguinatos y los beaterios que se formó en lenguas y en el arte de escribir. Si bien no gozaba de los mismos derechos que los hombres, no estaba impedida para pensar y buscar los medios para darse a conocer. De aquella época se conocen tradiciones que cuentan el desarrollo de la espiritualidad femenina, prueba de ello son las santas de la Iglesia, las mártires, monjas y abadesas que se destacaron por su profunda experiencia de Dios.

Las mujeres han tenido que ganar espacios en la sociedad, alzar su voz en medio de ambientes hostiles y también soportar silenciosamente los fuertes pronunciamientos de la Iglesia que hasta “el siglo XV no admitió que la mujer tuviera alma [...]. Así durante siglos se habría bautizado, confesado y admitido en la Eucaristía a unos seres sin alma. En este caso ¿por qué no a los animales? Es extraño que los primeros mártires venerados como santos hayan sido mujeres y no hombres”³⁴. Son los hechos históricos los que sorprenden en el contexto de una Iglesia que aún hoy mantiene una hegemonía de poder androcéntrico y una incapacidad para pensarse en la igualdad de participación de la mujer en todos los estamentos.

³² Le Goff, *El hombre medieval*, 303.

³³ Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*, 89.

³⁴ *Ibíd.*, 94.

La mujer medieval buscó expresarse con medios que perduraran en la historia, por medio de la poesía, las cartas, las canciones, entre otros géneros literarios. Prueba de ello son grandes y significativos escritos, entre los que podemos citar las cartas que Eloísa escribe cuando la han separado de Pedro Abelardo³⁵. Ella expresa su inconformidad con las concepciones de la Iglesia; que en nombre de Jesús no se permite amar y se impone la negación total de la persona hasta su castración. También están los escritos de Hildegarda, que son toda una fuente de sabiduría y del conocimiento humano, y de las maestras místicas que aquí nos proponemos estudiar. Esto nos demuestra que las mujeres tuvieron acceso a la educación, una de alta calidad.

En la Edad Media había varias maneras, por lo menos cuatro, mediante las cuales la mujer podía conseguir educación literaria: por medio de la instrucción en colegios conventuales para la nobleza y para las clases superiores de la burguesía; siendo enviadas al servicio de grandes damas donde era posible que tuviesen buena crianza y, sin duda, adquiriesen algunos logros intelectuales; mediante la educación técnica y general que suponía el trabajo como aprendizas o al servicio de una casa burguesa, a la que podían optar las chicas de la clase artesanal en las ciudades; a través de colegios elementales para niñas de clases más pobres en la ciudad y el campo.³⁶

Los estudios medievales sobre la mujer revelan la incorporación de ella al trabajo. Mientras que las mujeres solteras trabajaban para su sostenimiento o podían tener sus negocios y administrarlos —lo que explica cómo muchas de las beguinas aportaran sus bienes a los beguinatos—, las casadas ayudaban con su mano de obra a aumentar los ingresos. Así, “...el matrimonio no implicaba en ningún caso que la mujer se dedicara exclusivamente al hogar y fuese ajena a todo tipo de trabajo fuera de casa”³⁷. Adicional a esto, las mujeres superaban el número de hombres, por tanto, no todas podían casarse, de ahí que ellas conseguían organizar su vida independiente de una

³⁵ Para la lectura de las cartas que fueron escritas entre estos dos personajes, sugiero la traducción al español de Santidrian, *Cartas de Abelardo y Eloísa*.

³⁶ Power, *Mujeres medievales*, 100-101.

³⁷ *Ibíd.*, 66.

sociedad conyugal; otras iban a los conventos, otras se quedan con sus padres.

Un agravante más para la situación de las mujeres fue la opción masiva de hombres por ingresar a los conventos, “antes del 1200, el número de monjes superaba ampliamente al de las monjas [...]. La proliferación de predicadores errantes decididos a imitar la vida apostólica en pobreza y penitencia tuvo un impacto significativo sobre las mujeres, una mezcla de azoramiento y admiración”³⁸. También las mujeres quisieron llevar una vida apostólica para servir a los más pobres y para anunciar a Jesús, pero lamentablemente fueron obligadas por la Iglesia a la estricta observancia de clausura, como fue el caso de Santa Clara de Asís.

Por ello, en la Edad Media no encontramos mujeres predicadoras, porque su vida consagrada estuvo dentro de los muros de los monasterios. Pero sí encontramos que eran mujeres instruidas que competían con los monjes más ilustrados. “La propia Eloísa conoce y enseña a sus monjas el griego y el hebreo. De una abadía de mujeres proviene un manuscrito del siglo X que contiene seis comedias en prosa rimada; se atribuyen a la famosa abadesa Hrotsvitha, de la que, además, es sabida la influencia sobre el desarrollo literario de los países germánicos”³⁹.

Por otra parte, los movimientos religiosos que fueron surgiendo en la Edad Media, y que la Iglesia señaló como heréticos, llamaron poderosamente la atención de las mujeres; ellas fueron atraídas por un estilo de vida libre, tal como lo fueron presentando los albigenses, valdenses y los Hermanos del Libre Espíritu⁴⁰. Razón por la cual las *beguinas*, con mucha facilidad, fueron asociadas a estos movimientos heréticos. Estos movimientos expresaban “muchos de los temas importantes para la religiosidad femenina ortodoxa: la religiosidad afectiva, el ascetismo penitencial, el énfasis tanto en la humanidad de Cristo como en la inspiración del Espíritu y la prescindencia de la autoridad clerical”⁴¹.

³⁸ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana*, 128.

³⁹ Pernoud, *Para acabar con la Edad Media*, 95.

⁴⁰ Estudios sobre el movimiento del Libre Espíritu los podemos encontrar en: Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*.

⁴¹ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana*, 129.

Las mujeres medievales vivieron una espiritualidad con libertad para organizarse y para expresarse en sus escritos. Libertad que retó a la Iglesia y la obligó a buscar los medios para acallarlas. El ámbito que más incidió en la concepción de la mujer medieval fue el ámbito eclesial. Los clérigos se adjudicaron un poder para suponer y opinar sobre la mujer. “Y es evidente que quienes detentan el monopolio del saber y la cultura en el Medievo son fundamentalmente los clérigos que, por circunstancias evidentes, poco o nada saben realmente de las mujeres. O sea, que no sabiendo se las imaginan. Se representan a la mujer en la distancia, la ajenez y el temor”⁴². Encontramos entonces fuertes acusaciones a las mujeres por su pensamiento y por su manera de vivir.

Sin embargo, como dijimos anteriormente, el carácter imbatible de la mujer la llevó a refugiarse en los escritos y a mantener buenas relaciones con los monjes, para conservar su sabiduría, para tener el aval obligado y así poder hablar de Jesús muerto y resucitado. El estilo de escritura de la mujer medieval fue un estilo fino, atrayente, de manera que se impuso en un mundo de hombres. Fue un estilo que respondió a la finalidad de la educación, de formar damas que brillarán en la sociedad.

Su preparación fue en un tipo de literatura cortesana, de ahí que sus libros y los tratados con los que ellas fueron educadas “están por lo tanto llenos de normas para jugar el juego del amor cortesano, son de tono muy frívolo y contienen instrucciones mínimas relativas al cuidado de la persona y el comportamiento. Muchas de ellas modeladas según el arte de amar de Ovidio”⁴³.

Se buscaba formar una mujer con buenos modales, con una buena expresión oral y escrita, con capacidades para relatar historias, tañer y cantar, para responder ágilmente a preguntas, para sorprender por su educación a quienes las escuchaban. Así es como encontramos en la literatura de las maestras que conforman el eje de nuestro estudio una escritura trovadoresca llena de amor a Dios, de la doncella que se enamora del príncipe y que por todos los medios busca poseer al amado. Son mujeres que no descansan en

⁴² Duby y Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo II. La Edad Media*, 29.

⁴³ Power, *Mujeres medievales*, 96.

su búsqueda: en la exaltación y en llenar de cumplidos a su amado; ellas atraen al amante y quieren conservarlo, conviven y dialogan con él en la cotidianidad de la vida.

En el segundo capítulo analizamos las obras de las maestras místicas que estudiamos y mostramos las características de sus escritos, los cuales están enmarcados en el tipo de formación y de literatura que hemos mencionado.

4. EL CONCEPTO DE MÍSTICA

Nos acercamos al concepto de *mística* reconociendo que dar una definición completa es difícil⁴⁴, debido a que este no solo es asumido por la experiencia cristiana, sino también por otras experiencias religiosas. Lo cierto es que cristianos y no cristianos dan a la mística connotaciones de “algo oculto, divino”, no accesible a la vista. Así, la mística se concibe como una experiencia y creencia en un poder o poderes superiores al ser humano.

En las religiones orientales, la firme creencia en un *ser superior* al hombre, al que se teme, ama y adora, lleva a un grupo selecto de personas a no solo adorar la divinidad de ese *ser* o seres superiores, sino también a buscar la unión con lo divino, con lo absoluto e inefable. “...la aspiración mística procede de una especial vocación, de un llamamiento desde lo alto, y con frecuencia supone preparación laboriosa, un rechazo de todo lo que sea el mundo visible y sus placeres, y en muchos casos una severa austeridad física”⁴⁵.

Chamanismo, hinduismo y budismo han desarrollado formas elevadas de unión mística, las cuales se encuentran en los escritos sagrados de estas religiones orientales. En la mística sufi, “el camino para alcanzar la unión con Dios supone la existencia de un maestro, similar a lo que representa el director espiritual en occidente”⁴⁶, que guía y acompaña en un camino que supone abandono de placeres,

⁴⁴ “*Mística* es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad” (Martín Velasco, *El fenómeno místico: estudio comparado*, 17).

⁴⁵ Graef, *Historia de la mística*, 11.

⁴⁶ *Ibid.*, 23.

meditación, recogimiento y contemplación; que requiere tiempo y ejercitación para llegar al éxtasis o unión con la divinidad.

En el contexto de la mística cristiana la novedad está en que, si bien las demás religiones buscan la unión del hombre con Dios, es Dios quien toma la iniciativa de unirse al ser humano, se hace hombre y comparte la condición de los seres humanos. “Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1Co 1,22-24).

Ahora bien, si miramos los orígenes del concepto de mística, en la lengua griega dicho concepto se aplicaba a los misterios o a las ceremonias en las que el iniciado participaba en la muerte-resurrección del dios que acompañaba cada uno de esos cultos. También tiene que ver con lo secreto y la familia de términos derivados del verbo *myo*, que significa ‘cerrar los ojos’ y o ‘cerrar la boca’⁴⁷. “Ya desde el primer siglo del cristianismo en adelante, *mystikós* se deriva del *mysterion* objetivo y expresa la pertenencia a este. Místico es, originariamente, todo lo que tiene que ver con lo divino oculto bajo las formas humanas y mundanas en la Biblia y en la liturgia”⁴⁸. Mística puede entenderse como aquello de lo que se tiene conocimiento, pero de lo cual no puede enunciarse algo, esto es, proposición alguna⁴⁹.

En el contexto de la teología católica, la mística se refiere al significado oculto y simbólico de los ritos. Mística, en sentido espiritual y teológico, son las verdades inefables, profundas y ocultas, propias de un conocimiento íntimo de Dios. “La palabra expresa el carácter experiencial del nuevo contacto con lo divino [...], significa experimentar y padecer [...], como un ser tomado por la realidad conocida”⁵⁰. Cuando los místicos hablan de conocimiento y deseo es porque, bien saben ellos, es Dios quien los ha tomado.

⁴⁷ De Paz Blanco, “Lenguaje y experiencia en la mística judía”, 10.

⁴⁸ Von Balthasar, Haas y Bierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales*, 77.

⁴⁹ Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 2419.

⁵⁰ Martín Velasco, *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*, 27-37.

El tratado más antiguo que el mundo cristiano tiene sobre mística es el de Pseudo Dionisio Areopagita. El autor nos muestra una teología mística que habla de Dios por la vía del silencio, cuya fuente inspiradora es la Palabra presente en la Sagrada Escritura. Nos hace un llamado a renunciar a los sentidos y a las operaciones intelectuales, para poder subir en la contemplación y llegar a la unión con Dios. “Renunciemos a toda visión y conocimiento para ver y conocer lo invisible e incognoscible: a Aquel que está más allá de toda visión y conocimiento [...]. Como los escultores quitan todo aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta el despojo para que se manifieste la oculta y verdadera belleza”⁵¹.

El cristianismo primitivo nos revela experiencias místicas como la de San Pablo, en la que inexplicablemente se da la unión con Dios. Bernard lo refiere: “San Pablo testifica que en su vida personal y en su vida apostólica vivió conscientemente un acercamiento al misterio de la fe. Los mismos mártires, como Ignacio de Antioquía, atestiguan que su unión con Cristo se manifestó de un modo nuevo que ellos no escogieron, sino que recibieron como una gracia. Gregorio de Nisa, en sus homilías, llega a hablar de contemplación mística”⁵².

En el ámbito de la filosofía moderna, Kant⁵³ utiliza el término *Schwärmerei* ‘misticismo’ como una doctrina secreta, una sabiduría infusa en el hombre, desde arriba, por inspiración, no conseguida por los medios humanos sino como un verdadero oxímoron⁵⁴ (ὀξύμωρον, *oxýmōron*) en que se representa lo trascendente como inmanente. *Schwärmerei* es la significación más general de un paso emprendido según principios que están más allá de los límites de la razón humana, la posesión de una sabiduría superior que produce el misticismo moral y religioso.

Wittgenstein, en el *Tractatus logico-philosophicus*, hace referencia al sentir el mundo como un todo limitado en el que “hay,

⁵¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, 374.

⁵² Bernard, *Teología mística*, 65.

⁵³ Kant, *Crítica de la razón práctica*, 125.

⁵⁴ En el *Diccionario de la lengua española* (3.^a ed.) esta palabra griega es una “combinación, en una misma estructura sintáctica, de dos palabras o expresiones de significado opuesto que originan un nuevo sentido, como en *un silencio atronador*”.

ciertamente lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico”⁵⁵. Esto significa que lo místico se refiere a un sentido que no es mostrado por ninguna proposición lógica. “¿No es esta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar no sepan decir en qué consiste este sentido?”⁵⁶. Así, se alude a otro ámbito de lo real del que no se puede hablar, pero del que necesitamos hablar, como también lo apunta de Certeau:

...su literatura posee todos los rasgos de lo que combate y postula: es la prueba en el lenguaje del ambiguo paso de la presencia a la ausencia [...]. Los místicos son cautos y críticos con respecto a lo que pasa por “presencia”: defienden la inaccesibilidad a la que se enfrentan.⁵⁷

En la Edad Media, la mística tiene una manera propia de expresarse: en el amor cortés; en la poesía que pareciera revelar otro mundo dentro de este mundo; en la relación poesía- erotismo en la que intervienen dos personas, el ser humano y Dios; en las visiones de quienes se han sentido poseídos por un ser superior que se hace presente y les habla; en las cartas y canciones de quienes desean trovar a Dios y asemejan sus escritos al Cantar de los cantares.

Desde el siglo XIII la lenta desmitificación religiosa parece ir acompañada de una progresiva mitificación amorosa [...]. El cuerpo adorado, como el Dios que desaparece, también escapa. Acosa la escritura que canta su pérdida sin poder aceptarla, y que, precisamente, por ello, es erótica.⁵⁸

Son muchos los escritos que dan cuenta de la mística que canta, poetiza y trova el amor de Dios; entre ellos podemos citar a Bernardo de Claraval, Hildegarda de Bingen, San Francisco de Asís y las maestras místicas que nos ocupan en este estudio.

El término *mística* aparece en la primera mitad del XVII aplicado a los místicos cuya experiencia se llevaba a cabo en los

⁵⁵ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 147, § 6522. En el prólogo del *Tractatus* sostiene que la formulación de esas cuestiones descansa en la incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje y, por tanto, en la falta de comprensión de sus límites.

⁵⁶ *Ibid.*, 147, § 6521.

⁵⁷ De Certeau, *La fábula mística: siglos XVI-XVII*, 14-15.

⁵⁸ *Ibid.*, 14.

monasterios y con las tendencias o movimientos místicos. “Los movimientos místicos surgen generalmente, en todas las tradiciones, en momentos en que el sistema religioso y las instituciones que las encarnan padecen crisis debidas al envejecimiento y rutinización de sus creencias, ritos e instituciones”⁵⁹. Así, el movimiento de mujeres laicas que surge en los siglos XII a XIV muestra una nueva manera de vivir la fe y el compromiso cristiano. Este movimiento, del cual nos ocuparemos más adelante, nos lleva a reconocer el florecimiento de una experiencia mística al margen de la estructura eclesiástica. Una nueva manera de concebir la mística como experiencia de una relación permanente y unitiva de Dios con los seres humanos en la cotidianidad de la vida.

Posteriormente, en el siglo XX, el concepto de mística resalta la unión consciente con “algo” mucho mayor que uno mismo, que nos remite a un desbordamiento del yo⁶⁰ que se enmarca dentro de un camino existencial preparado y con una intencionalidad clara de deseo inagotable y de encuentro con su Creador.

Así, la historia de la mística es una historia de la encarnación de Dios en el ser humano. Una historia de encuentro y de unidad en la que lo divino toca lo humano.

4.1 LA MÍSTICA COMO CONOCIMIENTO DEL AMOR DE DIOS

Para dilucidar un poco lo que fue la mística medieval debemos recurrir al tratado de Pseudo Dionisio Areopagita. Su teología tuvo un fuerte influjo en toda la mística del Medievo. Los temas relacionados con la ascensión del alma a Dios, los atributos de Dios y su teología apofática o negativa nos hacen asentir a la inefabilidad de Dios, pero también reconocer la creatividad que tiene el ser humano para hablar

⁵⁹ Martín Velasco, *La experiencia mística*, 38.

⁶⁰ Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*, 345. En su estudio distingue tres formas básicas o actitudes que el ser humano puede asumir frente a la experiencia mística. La primera es la búsqueda de un lugar ideal en la que el hombre y la mujer son peregrinos errantes. La segunda es el deseo del alma de encontrar su perfecto encaje, su pareja, lo que convierte al ser humano en amante. La tercera hace de él un asceta, puesto que consiste en la expresión del trabajo de perfección y purificación interior.

de la experiencia de Dios; pues la mística es conocimiento directo e íntimo de la unión con Dios y de su operancia en la vida de los seres humanos. Pseudo Dionisio lo expresa así:

El hecho es que, cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no solo cortos en palabras, más aun, en perfecto silencio y sin pensar en nada.⁶¹

Con este autor entendemos que la teología mística es la que conoce a Dios por la vía de la negación y por un amor que atrae poderosamente hacia la unión con él. Es una teología negativa, en la que mediante negaciones se dice que Dios no es nada semejante a lo que el hombre piensa o expresa de él. Por tanto, Dios es incomprendible, el objeto no disponible y el carácter de misterio e impenetrabilidad. De ahí que se recurra a un camino donde se deban negar los atributos sensibles o inteligibles que se otorgan a Dios, para acercarnos más plenamente a su naturaleza incognoscible.

En la inefabilidad de Dios o en la inexpresabilidad del misterio, Pseudo Dionisio advierte sobre la importancia de la apertura y la disposición que debe tener el ser humano para acercarse a los misterios divinos: “Pero ten cuidado de que nada de esto llegue a oídos de ignorantes: los que son esclavos de las cosas mundanas. Se imaginan que no hay nada más allá de lo que existe en la naturaleza física, individual. Piensan, además, que con su razón pueden conocer a aquel que puso su tienda en las tinieblas”⁶².

La mística cristiana es experiencia, “ella no es otra cosa que *cognitio Dei experimentalis*, conocimiento experiencial de Dios, aunque dicha experiencia supera fundamentalmente toda posibilidad humana de hablar de ella”⁶³. “La mística es una experiencia trascendental intensa, una percepción especial de la situación humana, en la que el hombre puede experimentar de manera especial lo que lo sostiene y lo determina”⁶⁴.

⁶¹ Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, 27.

⁶² *Ibid.*, 371-372.

⁶³ Von Balthasar, Haas y Bierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales*, 79.

⁶⁴ García Fernández, *Mística en diálogo: Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*, 56.

Podemos afirmar que la mística es experiencia de Dios, en la consideración de que el ser humano tiene la posibilidad de conocerlo y amarlo. La vida del ser humano está marcada por el *drama del amor*, que expresa la condición humana de insatisfacción, inquietud, impulso indómito en la búsqueda de sentido y descanso. En la relación con Dios, interpretamos que este deseo parte de su creaturalidad, de su condición de hijo y de saber que es Dios mismo quien suscita en el hombre y en la mujer esa pasión irrefrenable de búsqueda y la necesidad de hallar paz.

“La existencia de la mística responde a la condición del ser humano como un ser que está abierto, cuya característica es su apertura a la existencia”⁶⁵. De ahí que llamemos mística a una experiencia y no a un estado, pues se trata de una experiencia de Dios, que se oculta, pero a la vez surge como luz. Así es como podemos notar que la mística es visión y escucha, regocijo y éxtasis, vivencia de comunión e inmersión en lo divino. La mística es también una percepción personal e inmediata del conocimiento del amor de Dios. Es la presencia y actuación de Dios en el alma cristificada⁶⁶, en una relación íntima de diálogo, comunión y amistad con lo divino.

La mística como conocimiento es fruto de una experiencia de Dios. J. Martín Velasco, W. James y W. Johnston son los autores que más han estudiado el fenómeno místico presente en algunas culturas. En sus indagaciones coinciden en que la mística se expresa de muchas maneras, revela estados de ánimo y fenómenos que son inexplicables. La experiencia mística “está constituida fundamentalmente por el cuerpo de escritos donde los místicos han formulado sus experiencias. Estas constituyen una forma peculiar de lenguaje [...], con los más variados géneros literarios: relatos autobiográficos, expresiones poéticas y de comentarios”⁶⁷.

⁶⁵ Gonzalez Faus y Schluter, *Mística oriental y mística cristiana*, 22.

⁶⁶ “La mística, en el sentido estricto, es el misterio cristiano vivido con tal intensidad y altura que la parte de Dios parezca ir prevaleciendo sobre la actividad humana. Es la vida del misterio cristiano, es una mayor presencia y actuación de Dios en el alma cristificada y por una mayor referencia sobrenatural del alma hacia Dios” (Jiménez Duque, *Teología de la mística*, 370).

⁶⁷ Martín Velasco, *El fenómeno místico*, 50.

Son cuatro las características que justifican una experiencia mística: inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad: "...en un estado mental místico el sujeto afirma que no puede darse en palabras ninguna afirmación [...]. Son estados de penetración en la verdad insondable [...]. Los estados místicos no pueden mantenerse por mucho tiempo [...]. La voluntad está sometida por algo que la arrastra y la domina"⁶⁸.

Vista de esta manera, la mística como conocimiento del amor y de la bondad Dios es "un viaje de fe radical y vivo, es el viaje de Abraham, que abandonó su país para llegar a la tierra que Dios le había prometido. Abraham creyó y esto le fue computado como justicia. Abraham tuvo que dejar de entender para comenzar a caminar con la fe. En el momento en que se veía que todo lo perdía, lo encontró todo. La nada lo condujo hasta el todo"⁶⁹.

El conocimiento del amor de Dios que tienen los místicos es experiencial, que se da en la vida cotidiana. "Hasta tiempos muy recientes la mística se consideraba un fenómeno muy especial, más o menos extraordinario, algo aparte del conocimiento normal del ser humano, un algo especial, sea patológico, paranormal o sobrenatural. Hoy concebimos la mística como una dimensión antropológica, un algo que pertenece al ser humano"⁷⁰. La mística como conocimiento nos permite descubrir que ella "se funda en la idea de un Dios amor que toma la iniciativa de instaurar un diálogo ofreciéndose el mismo y creando un espacio de comunicación, que es la oración. La iniciativa divina introduce un nuevo tipo de relación"⁷¹.

4.2 LA MÍSTICA COMO EXPERIENCIA DEL SER HUMANO

A lo largo de este desarrollo temático hemos sostenido que la mística es una experiencia de Dios. En este sentido, conviene preguntarnos ¿qué significa tener una experiencia mística?, y para responderlo

⁶⁸ James, *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*, 286.

⁶⁹ Johnston, *Teología mística*, 189.

⁷⁰ Panikkar, *De la Mística: experiencia plena de vida*, 20.

⁷¹ Bernard, *Teología mística*, 109.

tomamos como punto de partida la posibilidad que hay en el ser humano de tener dicha experiencia. Es decir que el hombre y la mujer pueden conocer a Dios, saber cómo es él, su modo de actuar, su manera de revelarse en innumerables formas. De ahí la afirmación de que la experiencia mística sea un conocimiento obtenido por medio de una relación vivida. Es la presencia del poder divino en el ser humano, que produce una transformación radical en la que se advierte un modo diferente de situarse ante la vida y ante el universo.

Es una experiencia de Dios que toca desde dentro las pasiones humanas y provoca el sentir ser habitados por una presencia divina, y de ser exteriorizados por la energía de una presencia que está ahí, pero que no puede ser conocida, sino simplemente vivida y padecida en las entrañas. En otras palabras, la experiencia mística es la toma de conciencia, en lo más íntimo del ser humano, de la habitación de Dios. Él mismo revela con nitidez su amor y transforma la vida, por ello sabe quien vive esta experiencia que algo en su interior ha pasado. Se trata de un proceso interior, espiritual, generado por la presencia de Dios en la persona, y que el mismo Dios desarrolla hasta elevarla a una serie de experiencias de sublime conocimiento e intensa repercusión afectiva.

En el sentido de que la experiencia de Dios exterioriza al ser humano para que este comunique lo que ha pasado en su interior, la mística ya no será tal como se ha pretendido concebir, “cerrar los ojos” o “cerrar la boca”, sino que será una comunicación mediante símbolos, palabras y celebraciones de lo que se vive y se experimenta, de lo que Dios quiere advertir.

Para los profetas, salmistas y visionarios, sus palabras son balbuceos del misterio y comunicación de una vida cristiana caracterizada “como una vida de desprendimiento y deseo, desprendimiento del mundo y del pecado, e intenso deseo de Dios, es una vida de oración y de conciencia de la necesidad que tenemos de Dios”⁷². De ahí que sea necesario, primero, vivir la experiencia y, segundo, comprenderla en nuestras creencias. Panikkar señala la capacidad que tiene el ser humano para darse cuenta de las experiencias que

⁷² Leclercq, *El amor a las letras y el deseo de Dios: introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, 48.

trascienden su vida, “el hombre es un ser consciente, se da cuenta de un algo misterioso al que llama realidad, pero se da cuenta de que todo depende de lo que incide en su conciencia”⁷³.

Hablar de una experiencia mística es hablar de una experiencia humana integral que une las demás experiencias, en la que se asume una forma de vida orante y se percibe que hay algo más: un misterio distinto y diferente que atrae y al que se debe seguir. La experiencia para el místico es toda la realidad, en la que hay que tener todos los sentidos despiertos. Así, experimenta algo que seduce por su inaccesible origen, y que invade una inteligencia de deseos inacabados, pero que, a su vez, se esconde. San Gregorio de Nisa pide transitar un camino de ascenso a Dios, en cuanto caminamos movidos por nuestros deseos y sabemos que “algo” está ahí para nosotros, para ser experimentado⁷⁴.

En la Sagrada Escritura encontramos que la experiencia mística es una donación espontánea que se da en el interior del ser humano por el amor del Espíritu Santo “que ha sido derramado en nuestros corazones” (Rm 5,3-8) y que se expresa en un sentir pleno, de paz y libertad fruto de una relación amorosa con el misterio; pero también es una experiencia de conocimiento inacabado, que se da y a su vez se esconde: “Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?” (Mc 15-34), expresión del creyente vulnerable, que posteriormente lleva al abandono total a Dios sin más preguntas. Es un reconocimiento de la trascendencia absoluta de Dios y la entrega libre y amorosa a él, al reconocerse inseparable del misterio presente en lo más profundo del ser humano.

⁷³ Panikkar, *De la mística*, 104.

⁷⁴ Gregorio de Nisa describe el camino de ascenso a Dios en tres etapas: la zarza ardiente, la nube y las tinieblas. La zarza corresponde al estadio de la purificación, donde la gracia de Dios como el fuego purifica al hombre de sus pasiones separándolo del mal y llevándolo a lograr un estado de paz consigo mismo. La nube corresponde al estadio de la iluminación; aquí, de acuerdo con las facultades del alma, nuestro pensamiento busca conocer a Dios por medio de la criatura. Las tinieblas corresponden al estadio de la unión. El conocimiento intelectual queda superado por la experiencia mística, en la que se capta a Dios como misterio que se revela, pero que se mantiene oculto (De Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, Capítulo II).

4.3 MÍSTICA MEDIEVAL Y TEOLOGÍA

En la Edad Media, la teología se fue desarrollando a partir de la experiencia mística monástica. “Entre los años 750 y 1100, domina la teología escolástica, nacida en el seno de las escuelas existentes en los monasterios benedictinos, que consistió sobre todo en un comentario a la Sagrada Escritura, desarrollado al modo de una *lectio* o lectura meditada de los textos bíblicos apoyada en los autores patristicos”⁷⁵. En este contexto surgen grandes figuras que representan el pensar teológico de la mística monástica.

Bernardo de Claraval se destaca por la gran producción de escritos espirituales que revelan la profundidad de sus enseñanzas y de su vida mística. Esboza una teología a partir de las experiencias más profundas que tocan el cuerpo, las pasiones y los sentimientos humanos. “En sus sermones sobre el Cantar de los cantares coloca los sufrimientos físicos y las llagas de Cristo como el centro de la devoción, de una manera desconocida en la edad patristica y en la Iglesia Oriental. La Iglesia y el alma habitan con perfecta devoción en las llagas de Cristo, y quedan en ellas en permanente meditación”⁷⁶. Pone en el centro la humanidad de Cristo como un estadio en el camino místico. “La mística de la Edad Media va a través de Cristo hombre, hacia Cristo Dios”⁷⁷.

En la historia de la mística medieval reconocemos otros teólogos que introducen un estilo, un modo de hacer teología, a partir de su nivel cultural y experiencia de fe. Entre ellos podemos mencionar a Hildegarda de Bingen, Guillermo de Saint-Thierry, Ricardo de San Víctor, Gregorio Magno, Juan Escoto Erígena, Pedro Abelardo y Anselmo de Canterbury. Ellos ofrecen una teología que se fundamenta en un método analítico y discursivo, iluminada por la fe y la experiencia. “Se perfila la tendencia en el pensamiento cristiano de la corriente aristotélica, se conocen la *Lógica* y las otras obras de Aristóteles a través de la conexión con la filosofía árabejudía; esta corriente irrumpió en la tradición platónico-agustiniana, más propensa a la experiencia religiosa y mística”⁷⁸.

⁷⁵ Illanes Maestre y Saranyana Closa, *Historia de la teología*, 21.

⁷⁶ Graef, *Historia de la mística*, 173.

⁷⁷ *Ibid.*, 174.

⁷⁸ Reinhardt, *Por las rutas medievales del saber*; 239.

En la escolástica, la teología tiene un gran desarrollo con los avances especulativos contenidos en los tratados o sumas teológicas, características de esta época:

...[en] la alta escolástica, que va de 1100 a 1300, periodo en que se sitúan las figuras más importantes y representativas: Pedro Lombardo, Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y el beato Juan Duns Escoto. En la baja escolástica, de 1300 a 1500, la reflexión se escinde en disputas entre escuelas y se pierde en disquisiciones alejadas de la fe.⁷⁹

De la escolástica tenemos una teología cuyas características son el diálogo entre razón y fe, lo que generó un pensamiento y una manera de hacer teología con gran influencia de los clásicos grecolatinos de la filosofía. Esta época desarrolló un fuerte interés por la lógica del discurso, lo que permitió ver avances en la teología, propiamente la que nos presentó Santo Tomás, en un interés por la unión de la lógica aristotélica con la teología desarrollada por San Agustín.

Se asumió el método de la ciencia demostrativa y se convirtió en la teología autorizada por la Iglesia Católica. De esta manera, la experiencia mística, que generaba una teología más en el orden de la contemplación, la rendición y el anonadamiento, quedó relegada a los monasterios, a los órdenes mendicantes y a los movimientos laicos de hombres y mujeres que fueron mirados con sospecha por la jerarquía eclesiástica.

Ahora bien, en este contexto, la mística se abrió paso a través de los escritos de algunos pocos hombres y mujeres que se atrevieron a hablar de la experiencia de Dios mediante un lenguaje que evidencia un ejercicio previo de pensar, entender, razonar, comprender, hacer memoria y actuar. Se nos presenta una mística que es comprensión de la experiencia de Dios como principio fundante de todas las cosas; y nos remite a un desbordamiento del yo, una experiencia de lo *misterioso*. Esta mística es purificación de la fe, es decir, la participación en la muerte de Jesús, lo que constituye una experiencia mística del sufrimiento y, finalmente, de hallar el amor de Dios y vivir desde él en todas las cosas, lo que podemos llamar “mística de la cotidianidad”.

⁷⁹ Illanes Maestre y Saranyana Closa, *Historia de la teología*, 22.

Las maestras místicas que estudiamos en este trabajo retan a la elaboración de una teología a partir de la experiencia de Dios, que implica superar la racionalización de esta como ciencia enmarcada dentro de parámetros de comprobación científica. Ellas revelan en sus escritos una teología que requiere el tránsito de un lenguaje representativo, enunciativo y demostrativo a un lenguaje creyente que, antes que ciencia en el orden empírico, es saber sapiencial. Las maestras nos invitan a recuperar la experiencia mística en el conjunto de una teología viva que acorte distancias entre misterio y problema, entre la vida de fe y la teoría.

Ellas hicieron, como lo veremos más adelante, una teología fruto de la contemplación que comenzó con la oración y terminó en ella. Mostraron con esto la genuina experiencia de los comienzos del cristianismo, cuando la experiencia de Dios y la teología fueron inseparables. Elaboraron una teología determinada por la dimensión sapiencial y mística, encarnada en la vida cotidiana, fundamentada en la fe en Cristo, inspirada por el Espíritu Santo y capaz de conjugar la experiencia de Dios con el dinamismo de la historia, es decir, el servicio al prójimo y en compromiso con la realidad histórica donde Dios se hace presente. Fue una teología que recuperó ella misma su carácter de sabiduría y la necesidad de cultivar la contemplación del misterio divino.

La mística de la Edad Media tuvo que transitar un camino existencial de deseo inagotable de encuentro con su Creador, “el amor de Matilde por Cristo se expresa en los mismos términos de los *Minnesinger*: nunca puede apartarse del amor, sino que está apriisionada por él y habita donde el amor tiene su morada”⁸⁰. En ese transitar, encontramos que la mística mantiene en el mundo la memoria viva de Dios, a partir de una experiencia capaz de fecundar la humanidad, sin destruir nada. Así, el ser humano está llamado a abrir el claro del bosque para que una luz interior, que ya estaba dentro, se asome.

⁸⁰ Graef, *Historia de la mística*, 197.

Centramos nuestra atención en la mística medieval⁸¹, porque el encuentro con los místicos, especialmente con la mística femenina, nos puede ofrecer nuevos aportes para una teología que hoy intenta volver a la experiencia de Dios. De ahí que sea indispensable acudir a estas maestras para desentrañar y aprender los ritmos que supone la labor del teólogo, la cual, como sucede con un arte, tiene mucho de repetición en el esfuerzo por encontrar el propio estilo.

5. EL MOVIMIENTO DE LAS BEGUINAS EN LA EDAD MEDIA

Nos referimos a las *beguinas* como movimiento que marca un hito importante en la historia de la espiritualidad medieval y en la historia de la Iglesia. Fueron mujeres que, como veremos a continuación, buscaron vivir una espiritualidad laica, sin compromisos que se derivaran de una vida religiosa monástica; optaron por trabajar, rezar, vivir los sacramentos y servir a los demás, movidas por una

⁸¹ McGinn, en su obra *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, desarrolla ampliamente el contexto y la historia del misticismo medieval. Asimismo, Ruh, en su obra de dos volúmenes titulada *Storia della mistica occidentale*, presenta un estudio detallado de lo que fueron las escuelas de espiritualidad y las corrientes del misticismo, destaca la presencia y el aporte de la mística femenina. Raitt, McGinn y Meyendorff realizan un estudio histórico, *Christian Spirituality. II. High Middle Ages and Reformation*, sobre la espiritualidad cristiana que va del siglo XII, alta Edad Media, a la Reforma y Pos-Reforma. Otros estudios, realizados por de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XIV)* y *Espiritualidad de la alta Edad Media (siglos VI-XII)*, presentan también un amplio estudio histórico del surgimiento de las espiritualidades, especialmente de las mendicantes y otras escuelas renano-flamencas. Cabe citar otros autores que abordan aspectos históricos de la mística medieval: Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*; Petroff, *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*; Haas, *Visión en azul*; Courtenay, “Espiritualidad y escolasticismo tardío” (en *Espiritualidad cristiana II*, dirigido por J. Raitt, B. McGinn y J. Meyendorff); Walker, “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media” (en *Espiritualidad cristiana II*) y “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media” (en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Tomo I*. Editado por Michel Feher); Johnston, *Teología mística*; Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*; en castellano, *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*; Martín Velasco: *El fenómeno místico y La experiencia mística*; Moliner, *Espiritualidad medieval: los mendicantes*; Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*; Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*; y Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*.

profunda convicción de seguimiento de Jesús. De manera libre y en la condición de ser mujeres buscaron ser fieles a sí mismas; no renunciaron a pertenecer a la Iglesia, pero tampoco se sometieron a ninguna regla; y asumieron una postura crítica frente a la jerarquía que en muchas ocasiones se mostraba dominada por la atracción del poder y en nombre de Jesús abusaba y oprimía.

5.1 LAS BEGUINAS Y SU ORGANIZACIÓN

El origen de las beguinas es incierto, los historiadores no logran precisarlo, lo ubican hacia 1216, con aprobación del papa Honorio III, y posteriormente con la aprobación formal de Gregorio IX, en 1233. Otro historiador ubica el origen del movimiento en Brabante: “Las beguinas surgen en Nivelles (Brabante) por obra del sacerdote Lambert Begh, de cuyo apellido tomarán nombre”⁸². Little, historiador medievalista, ubica dicho origen un poco más atrás, así lo describe:

No se puede establecer el inicio de este movimiento [...], un rasgo común de la historia espiritual de este siglo IX fue la creciente absorción de facetas de la vida religiosa en la vida de los laicos. Las personas laicas de los diversos niveles de la escala social se dedicaban con regularidad a rezos piadosos y a la lectura de las escrituras, intentando de este modo incorporar por su parte algo de la espiritualidad que hasta entonces había estado limitada a las personas técnicamente religiosas de la sociedad [...]

...al principio se trató de mujeres que vivían por separado en sus casas *Beguinae singulariter in seculo manentes* [...]. A finales del siglo XII y comienzos del XIII se reunieron en asociaciones semirreligiosas de beguinas disciplinadas *Congregationes beguinarum disciplinarum* con algunas prácticas de los conventos femeninos [...]. Los beguinatos representaron un amplio espectro de clases sociales [...], la mayoría de conventos de la época estaban abiertos únicamente a las mujeres de fortuna, por lo que las beguinas asumieron una necesidad específica al estar abiertas a todas las mujeres [...]

De ellas se comentaba que superaban en caridad a los que vivían en los claustros, porque en medio de la gente mundana eran espirituales,

⁸² Alarcón Herrera, *La maldición de los santos templarios: la estirpe de Lucifer*, 254-255.

en medio de los que buscaban el placer eran puras y, en medio del ruido y la confusión, llevaban una vida serena y eremítica.⁸³

Como dijimos en el apartado anterior, las posibilidades que tenía la mujer en esta época eran la casa, el palacio, el convento, el monasterio o, en el peor de los casos, el prostíbulo. La mujer sufría una presión social muy grande que la llevaba a huir, a buscar paz y serenidad. Muchas mujeres adoptaron una vida de piedad y apostaron por la santidad en una vida que se organizaba fuera de los monasterios, tal es el caso de las beatas⁸⁴. También hubo otra forma de vida de mujeres denominadas “emparedadas”⁸⁵, que vivían en espacios de cuatro paredes.

Ahora bien, el origen de las beguinas y de los *begardos* radica en la necesidad de vivir un estilo de vida diferente al de los conventos. Los *begardos* surgen en el siglo XIII, se dedican al cuidado de enfermos, abandonados, leprosos y dementes. Hacían obras de caridad, como enterrar a los muertos. Eran religiosos laicos que habitaban en conventos; y es poco lo que se ha escrito sobre este movimiento masculino. Llamó mucho más la atención la organización de las mujeres en los *beguinatos*.

El término *beguina* (del francés *béguine*), originariamente usado en Brabante en la región de Lieja y en los territorios renanos, puede ser una corrupción popular de *albigense*, o derivar del verbo anglosajón *beggen* (‘pedir’, ‘suplicar’), o más probablemente del

⁸³ Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, 164-171.

⁸⁴ La etimología de la palabra *beata/beato* (adjetivo, o sustantivo: *el beato, la beata*) equivale al adjetivo latino *beatus, -a, -um*, que entre sus acepciones incluye las de ‘feliz, dichoso, contento, afortunado, satisfecho, alegre’. El adjetivo deriva del verbo *beo, -as, -are*, que significa ‘hacer feliz’. La legislación eclesiástica estimaba como beatos a los cristianos que habían merecido que Dios les hiciera felices, por ello se consideran oficialmente beatos los que se encuentran a un paso de la canonización (Palacios, “Las beatas ante la Inquisición”, 110-111).

⁸⁵ “Llámense semejantes mujeres: inclusas, reclusas, ermitañas o emparedadas, que se encerraban entre cuatro paredes, no en castigo de su mal vivir, sino libre y voluntariamente y con la aprobación de sus confesores, y aceptación de sus parientes para hacer penitencia, entregarse a la contemplación, y para conseguir otros fines buenos” (Santoja, “Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos”, 209-227).

francés antiguo *bege*, persona que vestía el hábito de los herejes, cátaros o lolardos. Así el término de *béguine* usado en el siglo XIII:

...se aplicó sobre todo con un sentido de hereje [...]. Vivían juntas en casas comunes y más tarde en beaterios formados por un conjunto de casitas [...]. No hacían votos perpetuos, podían por tanto volver al mundo y también casarse. No formaban comunidades de vida conventual, no tenían superiores regulares, elegían a una responsable que vivía en el beaterio; un sacerdote diocesano, dominico o franciscano se encargaba de la celebración de la misa. Se dedicaban en común o en privado a ejercicios de piedad, practicaban obras de caridad, se ganaban la vida con trabajos manuales, con la enseñanza o en ocasiones incluso al mendigar.⁸⁶

Diversas fuentes históricas coinciden en que el movimiento de las beguinas tuvo un fuerte impacto en la sociedad, por su modo de vida, praxis, interpretación de la Sagrada Escritura y sus escritos. Estos últimos especialmente causaron desconfianza en la jerarquía de la Iglesia, y por ello y su opción de vida, el Concilio de Vienne, en 1312, con Clemente V a la cabeza, decreta que su modo de vida debía ser prohibido definitivamente y excluido de la Iglesia de Dios. El Concilio, en el decreto 16 y siguientes dice:

Las mujeres comúnmente conocidas como beguinas no prometen obediencia a nadie, ni renuncian a las posesiones, ni profesan ninguna norma aprobada, no son religiosas en absoluto, a pesar de que llevan el traje especial de beguinas y se adhieren a ciertos religiosos hacia los que tienen una atracción especial. Hemos escuchado de fuentes confiables que hay algunas beguinas que parecen estar dirigidas por una locura particular. Sostienen y predicán sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina, y expresan opiniones contrarias a la fe católica con respecto a los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia. Estas beguinas así atrapan a mucha gente sencilla, llevándolos a varios errores que generan numerosos otros peligros de las almas bajo el manto de la santidad. Con frecuencia hemos recibido informes desfavorables de su enseñanza y justamente se miran con recelo. Con la aprobación del Sagrado Concilio, se prohíbe permanentemente su modo de vida [...], se prohíbe a estas y otras mujeres, bajo pena de excomunión, que sigan enseñando [...], aun cuando la comisión las aprobó hace mucho tiempo.⁸⁷

⁸⁶ Borriello, Caruana, Del Genio y Suffi (dirs.), *Diccionario de mística*, 296-298.

⁸⁷ Concilio de Vienne, “*Regnans in coelis*”, Decreto 16.

Muchas mujeres fueron quemadas, entre ellas una de las maestras que tomamos como figura central en este trabajo, de quien expondremos más adelante. “El papa Clemente V decreta la bula *Ad nostrum*, bajo cuyo amparo se quema a Margarita Porete y se persigue públicamente a las beguinas, obligándolas a entrar en conventos bajo dirección masculina, o a aceptar para ellas la institución matrimonial. En caso contrario se les persiguió como herejes y se quemó a muchas de ellas”⁸⁸. Así, este movimiento se fue extinguiendo, pero no sus escritos ni su impacto en la vida de mujeres y comunidades religiosas masculinas y femeninas que tuvieron la oportunidad de leerlas.

Lo que la Iglesia, sus jerarcas, no soportó fue la autonomía y libertad de estas mujeres, que no estaban sometidas a los varones, hablaban de Dios, enseñaban y daban a conocer sus experiencias de fe. Ellas demostraron que podían salirse de los moldes establecidos por la sociedad y hacer uso de la libertad. Fueron mujeres que lucharon por su libertad y se resistieron a obedecer ciegamente a quienes manejaban sus vidas sin pedirles opinión. Se atrevieron a gobernar sus vidas, trabajaron juntas, compartieron una vida, una espiritualidad, una cultura y una hermandad que las hacía fuertes y les permitía reconocimiento social.

La radicalidad en la opción de vida de estas mujeres hizo de este un movimiento mirado con sospecha: “Bruno de Olmütz, obispo de Alemania, escribía: estas mujeres se sustraen por igual a la obediencia de los clérigos y a las obligaciones del yugo matrimonial, y no se dejan sujetar por las reglas de un orden, se sugiere hacer de ellas esposas o meterlas en una orden aceptada”⁸⁹. Y en otro informe un dominico, Humberto de Romans, que no estaba de acuerdo con la praxis de esas mujeres, sostenía “...existen además *mulieres religiosae pauperes*, que para recoger lo estrictamente necesario recorren las ciudades y los pueblos, cosa que no es conveniente y para una mujer es peligroso”⁹⁰.

⁸⁸ Balbas Cisneros, *Hilando fino: mujeres, un viaje en común*, 291.

⁸⁹ Cirlot y Garí, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (2008), 23.

⁹⁰ *Ibíd.*, 24.

Con esto se corrobora que, en la historia de la Iglesia, el pensamiento y la praxis de muchas mujeres ha sido objeto de censuras, descalificaciones por el demasiado autorreferencialismo masculino de la misma Iglesia y su jerarquía. Se advierte además que las beguinas no fueron conocidas ni estudiadas, simplemente por el hecho de ser mujeres y, aún más, mujeres laicas:

Hay entre nosotros mujeres llamadas beguinas. A un cierto número de ellas les atraen las sutilidades del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en los talleres y en plena calle. Yo personalmente he visto y tenido entre mis manos la Biblia en lengua vulgar, las cosas santas no se les den a los perros ni las margaritas a los cerdos.⁹¹

A pesar de los ataques frecuentes que recibían las beguinas, ellas los soportaban, resistían, y justamente su resistencia creaba más incomodidad. Había quienes las condenaban, otros las defendían. Era un movimiento desafiante en el contexto de la Edad Media y para la intransigencia de la Iglesia jerárquica, que no permitía ver a las mujeres en condiciones de igualdad. Estas mujeres solteras o viudas no hacían votos eclesiásticos, pero sí llevaban una vida de austeridad, de oración, de lectura de las Escrituras y una práctica de la caridad.

Su estilo de vida no escandalizaba en aspectos morales, solo fueron motivo de escándalo por su interpretación de la Biblia, sus enseñanzas y su fuerte crítica a la estructura jerárquica de la Iglesia. “De todas formas, ciertas tendencias de las beguinas, su culto ferviente y místico de la continencia, así como la pobreza, eran motivos suficientes para ser sospechosas de herejía”⁹².

Las beguinas se diseminaron en toda Europa partiendo de Holanda. Hoy día quedan aún restos en Europa del norte de las casas y granjas que habitaron. Las casas donde vivían se distinguían de las otras por tener una cruz blanca en la puerta. Acostumbraban vestir de forma muy frugal, uniformadas con hábito blanco, café o gris, además de la habitual cofia. Por lo menos había una casa de beguinas en cada ciudad o aldea.

⁹¹ *Ibid.*, 25.

⁹² Viller, Marcel (dir.). “béguins, béguines, béguinages”, 1344.

Como ejemplo, en Colonia se tiene noticia de que había 169 casas y en Estrasburgo 85. Por los informes de los cronistas de la época se calcula que el número total de beguinas en Europa alcanzaba el millón.⁹³

Algunas beguinas tenían muchos bienes y los ponían al servicio de los beguinatos, puesto que para ser beguina la única condición era ser mujer y querer llevar una vida de piedad, de caridad y de servicio a los demás. Ellas además procuraron un modo de vida que permitiera mantener su economía mediante los trabajos que realizaban.

The beguines' specific understanding of apostolic poverty, for example, entailed that each member was required to earn her own keep through low paying work. City governments, aware of the advantages of a local reservoir of cheap, non-guild regulated labor, endowed beguine communities with generous land grants to enlist their services. In some places, such as the city of Herentals, beguines at one point produced no less than 37.6 percent of all linen.⁹⁴

Podemos afirmar que, con el movimiento de las beguinas, se inaugura una nueva manera de vivir en el cristianismo. Una vivencia cristiana organizada a partir de una perspectiva de compromiso radical, desde el ser mujer y desde la libertad.

Un espíritu flexible, de fervor y rejuvenecimiento, que rompe las convenciones y busca lo inmediato, lo real en varios dominios. Begardos y beguinas se consagran a los pobres y a los enfermos, y hasta nuestros días llega la huella de sus caritativas iniciativas en este sentido; suscitan y difunden la devoción al Santo Sacramento, y algunas de estas piadosas mujeres ilustran, en su propia persona, por estigmas visibles, la unión que realizan con la eternidad de Cristo.⁹⁵

En el ámbito de la Iglesia, la espiritualidad de la mujer era aceptada; desde luego, tenía que ser una espiritualidad sometida a la guía y orientación de algún religioso varón experto en la sabiduría de Dios. Se trataba de guiar a la mujer en su rol como monja, esposa y madre abnegada. Aunque la sociedad medieval era permisiva en muchos

⁹³ Mañón Garibay, "Eckhart y la espiritualidad de las beguinas", 188.

⁹⁴ Simons, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, 346.

⁹⁵ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*, 18.

aspectos, la Iglesia era totalmente intransigente, de ahí que ella elaborase una doctrina estricta sobre el pecado y llevara a cabo unas prácticas excluyentes hacia la mujer, vigilando su interior y sometiéndola a la dominación patriarcal.

La particularidad del movimiento de las beguinas está en que, siendo mujeres, supieron mantener en lo posible buenas relaciones con los religiosos de las órdenes mendicantes, quienes fueron sus confesores espirituales y las apoyaron en sus escritos. Ellas supieron hablar de Dios mediante un lenguaje aceptado en su época: poemas, cartas, visiones y canciones. En varias ocasiones el contenido de su mensaje causó molestia en las élites de la Iglesia, porque era inaceptable que las mujeres interpretaran las Sagradas Escrituras y, en muchos de los casos, mejor que ellos. El temor de la Iglesia era que estas mujeres no estaban vigiladas como las monjas, puesto que no tenían una estructura de clausura y de votos perpetuos.

Si bien las beguinas tenían un voto de castidad dentro del movimiento, “conservaban sus derechos a la propiedad privada y trabajaban para mantenerse. Como no hacían votos solemnes, eran libres de dejar la asociación en cualquier momento”⁹⁶. Este era un modo de vida inaceptable para la Iglesia, porque no estaban sometidas al clero, por ello se les veía con sospecha.

Sin embargo, las beguinas se organizaban mediante una estructura en la que había una mujer responsable del beguinato: la “maestra-*magistra*, que se comprometía cada vez más con una vida de oración y austeridad, y en actividades interiores y exteriores al movimiento: trabajos manuales, cuidado de enfermos, preparación de los difuntos [...]. Ellas estaban en estrecha relación con los cistercienses y con las órdenes mendicantes”⁹⁷. Las beguinas vestían un hábito que las identificaba, llevaban una vida de trabajo y de oración. Escribían, cuidaban a los enfermos y enseñaban. “Cuando el único idioma formal era el latín, ellas se atreven a escribir en lenguas y dialectos locales para que todos puedan entenderlas, dando a luz preciosos tratados sobre el amor, divino o humano, y el motivo de por qué este amor ennoblece”⁹⁸.

⁹⁶ Labarge, *La mujer en la Edad Media*, 151.

⁹⁷ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 21.

⁹⁸ Alarcón Herrera, *La maldición de los santos templarios*, 254.

5.2 LAS BEGUINAS Y SU CAMINO DE EMANCIPACIÓN

Como hemos reiterado, la mujer en todas las épocas ha tenido que abrir espacios de liberación y emancipación. De varias maneras, las beguinas dieron a conocer su pensamiento y su servicio a Dios y al prójimo.

En la Edad Media, las mujeres se apropiaron de los instrumentos de la escritura para hablar de sí mismas y de Dios, pues Dios fue lo único que encontraron en sus cámaras, en sus moradas, en sus castillos del alma. Rompieron las barreras de un mundo que las había condenado al silencio, alzaron sus voces, que fueron oídas porque salían de su exceso sobrenaturales. Articularon sus voces en sus cuerpos, convertidos en signos de Dios, haciendo visible su santidad⁹⁹.

Uno de los instrumentos al que acudieron las beguinas fue la escritura trovadoresca, del amor cortés, con el cual expresaron sus experiencias más profundas de la acción de Dios en sus vidas. “En la época feudal las mujeres de la nobleza seguían estudios de muy alto nivel, casi igual que el de los hombres [...]. Las beguinas, al parecer todas ellas procedentes de las clases altas, están dotadas de una notable cultura tanto literaria como espiritual”¹⁰⁰. Entre quienes más se destacan por sus escritos están Hildegarda de Bingen, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete, Hadewijch de Amberes, Margarita de Oingt, la beata Angela de Foligno y Juliana de Norwich; su experiencia mística se expresa de múltiples maneras, según las propias capacidades.

Sobresale el potencial visionario de Hildegarda de Bingen¹⁰¹, sus dotes artísticas para componer música, su capacidad para usar las plantas como medios curativos y su conocimiento de los estados de salud de los seres humanos, así como su percepción de Dios, que desemboca en una teología con planteamientos originales y de

⁹⁹ Cirlot y Garí. *La mirada interior* (1999), 11.

¹⁰⁰ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 16.

¹⁰¹ En sus investigaciones, Blanca Garí afirma que Hildegarda de Bingen propiamente no es una beguina de vida, como las otras maestras. La ubican como beguina en el sentido de que comparte con ellas su espiritualidad, sus concepciones teológicas, su manera de relacionarse con Dios y su estilo de vida, aun estando en un convento (Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 23).

perspectiva de futuro, además de su formación filosófica y la invención de una lengua ignota para comunicar los secretos del misterio.

Matilde de Magdeburgo, una mujer con un universo lleno de símbolos y con un amplio conocimiento de las tendencias o corrientes de pensamiento político, religioso y cultural de su época, escribe himnos, oraciones y poesías en las que hace una combinación de distintos géneros literarios. Ella es crítica, osada, capaz de expresar su pensamiento: “Temo a Dios cuando callo, y temo a los hombres sin comprensión cuando escribo”¹⁰².

Margarita Porete, con su tema del anonadamiento del alma y la relación personal con Dios, hace todo un tratado de teología que esboza temas trinitarios y de Dios como creador, escribió el libro *El espejo de las almas simples*, por el cual fue condenada y quemada por la Inquisición en París ¹⁰³. Ella es una mujer libre de pensamiento, con firmes convicciones, capaz de entregar la vida antes de retractarse de lo que ha escrito.

Hadewijch de Amberes, en sus visiones, describe una manera de amar que constituye un saber hacer, es decir un “arte”. En sus cartas describe un amor apasionado por Dios, lleno de ebriedad y erotismo: “Por todo lo que descifraba entre él y yo en esta vivencia del amor, porque los amantes no acostumbran a esconderse uno del otro, sino a compartir mucho, lo cual se da en la experiencia íntima, que hacen juntos, uno disfruta del otro, y se lo come, y se lo bebe, y lo engulle enteramente”¹⁰⁴. Esta es una de las maestras que escribe con un estilo pedagógico; su intencionalidad es llevar al ser humano a relacionarse con Dios de manera habitual, en la cotidianidad de la vida.

También sobresalen: Beatriz de Nazaret, quien, con una visión sobre el amor que se da gratuitamente sin saber por qué se ama, inventa siete formas de amor; o Angela de Foligno, quien narra un amor loco por Dios, que la desespera, la hace gritar cuando siente su ausencia, y al que no sabe dar nombre, solo sabe decir: “Amor

¹⁰² De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 17.

¹⁰³ Un estudio detallado de todo este proceso de condena y muerte de Margarita lo podemos encontrar en Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 23.

¹⁰⁴ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 84.

desconocido, ¿por qué te has ido?"; o Margarita de Oingt, quien deja conocer la profundidad de las reflexiones teológicas por medio de sus meditaciones; y Juliana de Norwich, quien con sus visiones demuestra un profundo conocimiento de las fuentes de la tradición cristiana.

Para estas beguinas místicas, su amor apasionado comienza con el deseo. Ellas narran en sus textos la experiencia de enamoramiento, que las lleva a conocer a Dios en su cuerpo. Todo su lenguaje está cargado de imágenes y símbolos que expresan dolor, sufrimiento, fruición, belleza, ausencia-presencia. Es un amor sentido con todas las pasiones humanas, donde ellas viven solo para su amado; buscan la unión con Dios y hacerse una con él. En la *experiencia* de estas maestras, Dios habla como enamorado: "Tengo tu deseo antes de que comenzara a existir el mundo: yo te deseo a ti y tú me deseas a mí. Cuando dos deseos se unen en un mismo ardor se realiza el amor perfecto"¹⁰⁵.

Para hablar de su experiencia de Dios, estas mujeres hicieron una combinación equilibrada entre erotismo y poesía. De esta manera pudieron expresar los deseos y la pasión por lo que se sentían fuertemente atraídas, como bien lo describe Paz: "El erotismo es ante todo y sobre todo sed de *otredad*. Y lo sobrenatural es la radical y suprema otredad [...]. En el Cantar de los cantares el poema es indistinguible en su sentido erótico profano [...]. Es una de las obras más hermosas que ha creado la palabra poética y que alimenta la imaginación y sensualidad de los hombres y mujeres desde hace más de dos mil años"¹⁰⁶.

Indudablemente, para las beguinas la fuente de inspiración fue la Sagrada Escritura. Por medio de la meditación y de la práctica de una vida sacramental, ellas percibieron y advirtieron la presencia de Dios en sus vidas. "Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete son mujeres que junto a los autores de canciones de gestas, los *Minnesänger* y los trovadores, están en el origen de nuestras grandes literaturas, gracias a su forma libre de expresar la frescura y el vigor de las cosas en una lengua viva y en vías de creación"¹⁰⁷.

¹⁰⁵ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 375.

¹⁰⁶ Paz, *La llama doble: amor y erotismo*, 20-24.

¹⁰⁷ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 22.

Las mujeres en la Edad Media se tomaron la palabra, sus obras reflejaban sus experiencias y su manera de transmitir un conocimiento mediante textos que mostraban su pedagogía. Sus escritos, además de autobiográficos, eran un tratado de consejos espirituales. Así, las mujeres daban a conocer su talante intelectual y su profundidad teológica,

...especialmente, en el siglo XIII, cuando el crecimiento de los escritos en lengua vernácula les daba a las mujeres un nuevo acceso a la expresión literaria, a pesar de la exclusión de la enseñanza teológica que se dictaba en las universidades. Los historiadores de la religión de finales de la Edad Media (especialmente de los siglos XII y XIV) tienen un acceso directo a la experiencia de las mujeres, del que han sacado muy poco beneficio.¹⁰⁸

La novedad que representan estas mujeres en su momento está en que, sin ser religiosas de monasterios, “poseyeran el arte de comprender y expresar las realidades espirituales y que fueran consideradas *maestras de vida* por los discípulos que se unían a ellas, y que lograran integrar la formación bíblica y doctrinal con la experiencia mística y personal”¹⁰⁹. Ellas, según las características que nos presentan las investigaciones, estaban convencidas de la necesidad de una profunda reforma en la Iglesia.

Evidencia de esto es el trabajo apostólico que realizaban, el espíritu de pobreza con el que vivían, la meditación de la Biblia, la práctica de la caridad y la organización comunitaria. “El fin último de las beguinas era salir de sí mismas, trascenderse para fundirse en Dios, con una unión que excluyera mediación alguna, minimizando en la práctica toda medición de la Iglesia y relativizando el ejercicio de las virtudes morales no tan necesarias para alcanzar la perfecta unión con Dios”¹¹⁰.

En sus escritos, que más adelante analizaremos, ellas son portadoras de mensajes teológicos nuevos que parten de una experiencia de abandono, de vaciamiento y de amor a Dios. Sus escritos son una

¹⁰⁸ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana*, 141.

¹⁰⁹ De Vallescar Palanca, *Libertades ¿ganadas o perdidas?: la libertad, madre del sueño, la creación y la energía de las mujeres*, 119.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 120.

experiencia llena de sentido y de libertad que las identifica. Los matices presentes en sus metáforas, analogías y símbolos, así como el uso del cuerpo, revelan a Dios que necesita encarnarse y divinizar al género humano.

Las beguinas manifiestan su relación con el Amado en dos momentos extremos de su vida: el nacimiento y la muerte de Jesús. Esto les facilita expresar su afectividad maternal, que no encontramos con la misma intensidad en la paralela experiencia masculina. [...] De hecho estas mujeres se identificaban con María y la reemplazaban en su función de madre. [...] La mística de la Navidad y la mística de la Pasión caracterizaban sus experiencias. La alegría y el dolor de la maternidad, tan poco presentada por los hombres de Iglesia, se convierten claramente en los rasgos de su espiritualidad femenina.¹¹¹

Estas mujeres fueron mostrando, desde lugares “inventados”, la experiencia y la búsqueda de la verdad. Ellas interpretaban lo que leían y lo comunicaban. Estas *maestras* encontraron en la pedagogía el mejor vehículo para enseñar y para mostrar que la emancipación de la mujer es posible desde su propia inteligencia y con sus propios medios.

5.3 LAS BEGUINAS Y SU RELACIÓN CON LAS ÓRDENES MENDICANTES

Como hemos insistido en este capítulo, las beguinas tenían relación con personas que las protegían, las orientaban o, mejor, las escuchaban en asuntos espirituales. Para ellas, un aspecto relevante en su movimiento fue el acercamiento a las órdenes *mendicantes*, con las que compartían ideales de pobreza, de oración, de meditación y de vida en común; cuya palabra latina de origen *mendicare* alude a ‘mendigar, pedir, limosnear y esperar’.

La opción por llevar una vida mendicante, despojada de bienes y de prestigios, fue el ideal que inspiró a muchos religiosos a imponer la pobreza como un estilo de vida más acorde con el Evangelio. Así, en la Edad Media muchos hombres y mujeres buscaron vivir con más libertad frente a los bienes, para experimentar la providencia

¹¹¹ *Ibid.*, 122.

de Dios. Los movimientos mendicantes se caracterizaron por una opción de vida en absoluta pobreza, por la inserción en los sectores urbanos para servir a los más necesitados, para predicar y para mendigar: “Hoy se consideran mendicantes no solo los troncos originarios, sino las ramas reformadas procedentes de ellos, en un primer momento fueron cuatro: dominicos, franciscanos, carmelitas de la antigua observancia y ermitaños de San Agustín, todos del siglo XIII”¹¹².

Las órdenes mendicantes se han destacado en la historia de la espiritualidad religiosa por su permanencia y su capacidad para evolucionar o transformar su visión de pobreza acorde con los momentos históricos. Las dos grandes órdenes que han hecho presencia en la Iglesia y que están relacionadas en cierta forma con el tema que nos ocupa de las maestras místicas medievales fueron la Orden de Predicadores o dominicana y la Orden Franciscana.

La Orden dominicana, que actualmente lleva el nombre de su fundador, Santo Domingo de Guzmán, significa en la historia de la Iglesia un aporte importante en cuanto a la predicación, la enseñanza, el ejemplo de vida y la defensa de la fe ante las herejías que en su momento representaban un serio peligro para la Iglesia. La finalidad era vivir una vida de austeridad y de pobreza absoluta, para ser mendicantes y vivir con radicalidad el Evangelio, a ejemplo de Jesús: “Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza” (Lc 9,58).

La Orden Dominicana ha entendido y vivido su misión como *contemplari et aliis tradere contemplata*, ‘contempla y trae a los otros lo contemplado’. También, se ha hecho conocer por *laudare, benedicere, praedicare*, ‘alabar, bendecir y predicar’. Con esto, los frailes quisieron conciliar la oración, la liturgia y la contemplación con la acción y el apostolado. Es importante precisar que la Orden de Domingo de Guzmán debe entenderse también a partir de la relación con las comunidades religiosas femeninas, para quienes ellos se desempeñaban como consejeros, predicadores y confesores.

Para los dominicos la oración es fundamental en la vida de todo fraile y de todo ser humano; y es novedosa en su momento la manera

¹¹²De Pablo Maroto, *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XIV)*, 34.

de orar de Santo Domingo. Para él el cuerpo cumplía una función importante. La suya era una oración que partía de la postración, la penitencia, la genuflexión, la contemplación, la intercesión intensa, la súplica, la lectura meditada y la oración en el camino¹¹³. En esta misma dirección, las maestras místicas que aquí estudiamos nos muestran una relación íntima entre la oración, donde el cuerpo expresa el afecto, las pasiones, los deseos, y la gratitud hacia el Creador. El cuerpo es el medio con cual entramos en contacto con la divinidad; es el lugar de los sentidos que alaba y reconoce una presencia superior que lo habita y lo lleva a pronunciarse.

Por otra parte, para Santo Domingo la predicación fue una manera de conectarse con el misterio de Dios, con la vida de Jesús y con la convicción de que una vida llena de austeridades y pobreza era el mejor vehículo para seguir al Señor. Santo Domingo vivió apasionadamente de manera que su vida tocó a muchos en un sentido de cambio y conversión. Lega para la historia de la espiritualidad dominicana un carisma que abarca una concepción amplia de familia, de la que forman parte los religiosos y religiosas dominicos y las asociaciones de laicos.

¹¹³ “El primer modo de orar consistía en humillarse ante el altar como si Cristo representado en él estuviera real y verdaderamente y no solo en forma de símbolo [...], el segundo modo, tendiéndose entero en tierra apoyado sobre la cara, se compungía en su corazón y reprendía a sí mismo repitiendo, a veces tan alto que se le podía oír, el texto evangélico: ‘Dios, sé propicio a mí, pecador [...]’, el tercer modo, levantándose del suelo, se disciplinaba con una cadena de hierro [...], el cuarto modo, colocado, delante del altar o en el capítulo, fijo el rostro frente al crucifijo, Santo Domingo lo miraba con suma atención doblando las rodillas una y otra vez y hasta cien veces [...], el quinto modo, colocado de pie ante el altar, con todo el cuerpo erguido sobre sus pies sin apoyarse o arrimarse a nada y en ocasiones con las manos extendidas ante el pecho como si fuera un libro abierto [...], el sexto modo, con las manos y los brazos abiertos y extendidos con fuerza a semejanza de cruz, cuanto le era posible manteniéndose en pie [...], el séptimo modo, cual saeta lanzada por un arco tenso en línea recta a lo alto (Is 49,2), con las manos levantadas con fuerza por encima de la cabeza, enlazadas o un poco abiertas como para recibir algo de arriba [...], el octavo modo, se retiraba a un lugar solitario, en la celda o en otra parte, para leer o rezar, entreteniéndose consigo mismo y estando con Dios [...], el noveno modo, se apartaba del compañero, adelantándose a él o, con más frecuencia, siguiéndolo de lejos. Y guardando la distancia oraba y caminaba, y se encendía en su meditación como el fuego (Sal 39,4)” (Blanco, *Los nueve modos de orar en Santo Domingo*, 9-35). Otro autor que comenta la oración de Santo Domingo es Fueyo Suárez, *Modos de orar de Santo Domingo*.

Las beguinas, como hemos insistido a lo largo de este capítulo, mantenían relaciones con frailes dominicos. Especialmente, Matilde de Magdeburgo dedica gran parte de su libro a unas misivas dirigidas a frailes, en las que alertaba sobre su vida espiritual, su pobreza y su predicación. Su escrito es de quien se ha hecho conocer como maestra y se ha ganado el respeto y la admiración de algunos de los miembros de esta Orden.

En 1230 la atención pastoral de las beguinas no estaba aún resuelta, pero posteriormente fue confiada a los dominicos, que en adelante se encargarían de la formación cultural y espiritual de las beguinas. Por sugerencia de su confesor, Matilde comenzó a redactar sus experiencias religiosas en su libro *Das fließende Licht der Gottheit*.¹¹⁴

Las beguinas son contemporáneas de la corriente mística renana representada por los dominicos Eckhart, Taulero y Susón. Vivían una espiritualidad que iba en consonancia con la doctrina del desprendimiento de sí mismo, el desasimiento y el empeño en la humildad y el conocimiento. Para ellas y para el Maestro Eckhart, en la relación con Dios el ser humano tiene que vaciarse, anonadarse y rendirse.

Redúctete a lo que eras antes incluso de haber nacido sobre la tierra, empobréctete y empequeñécete hasta desnacer, deshazte del exceso de contacto con el mundo no divino, hasta el punto que ni siquiera seas tú, sino nada más que la acción inmanente de la Trinidad en la que el abismo de la divinidad se refleja principalmente en la sabiduría eterna.¹¹⁵

Las beguinas fueron revelando y confiando sus visiones y experiencias del misterio a los frailes dominicos con quienes tenían relación. Estas mujeres permanentemente dialogaban con ellos; aunque ellas no eran monjas, los frecuentaban, también como una manera de sostener las buenas relaciones con la Iglesia. Los dominicos, por su parte, cumplían el encargo que habían recibido de asistir los conventos de monjas: “Las monjas, siendo mujeres y viviendo dentro de la clausura, ven la vida de un modo diferente al de los

¹¹⁴ Reinhardt, *Por las rutas medievales del saber*, 256.

¹¹⁵ García-Baró, *De estética y mística*, 49.

frailes. Por ello hay que andar con gran prudencia para no hacer algún estropicio ni invadir un ámbito que no sea el nuestro”¹¹⁶.

La presencia de los dominicos en la vida religiosa femenina, dada por la *cura monialum*, y en las organizaciones de vida apostólica femenina como la de las beguinas tiene un estrecho acercamiento, como ya se dijo, a la corriente espiritual renana. En los escritos de las maestras, temas como el alma y Dios, el nacimiento de Dios en el alma, la Trinidad, la relación de la divinidad con el hombre o el desasimiento para la unión con Dios hallan similitudes en una concepción teológica bastante revolucionaria en su época. Eckhart, muy cercano al lenguaje femenino, considera:

No basta con que el ser humano se haga totalmente receptivo a Dios, es que Dios se vuelva fecundo en él. Pues hacer fecundo el don no es otra cosa que el agradecimiento por el don recibido. Y así el espíritu [humano] se hace “mujer”: en esta gratitud que, en retorno, engendra y en la cual [el espíritu humano] hace nacer a Jesús en el corazón paterno de Dios.¹¹⁷

Por otra parte, las beguinas también se relacionaron con la Orden Franciscana, cuya escuela, ante todo, es digna de mención. San Francisco fue uno de los místicos más elevados de la Iglesia. Su concepción de la Orden que instituyó y su vida religiosa estaban “...fundada[s] en el amor más tierno y afectuoso a la pobreza, como el modo más perfecto de imitar a Cristo [...]. La espiritualidad franciscana tomó como base la mortificación propia y la renuncia de la propia voluntad, con el objeto de conseguir de esta manera el verdadero conocimiento propio y la humildad verdadera, de donde se sigue el entregarse confiadamente en manos de Dios”¹¹⁸.

Esta orden mendicante basa sus principios en la pobreza de San Francisco de Asís. “San Francisco en la relación con los pobres [...] pudo admirar el espíritu de compañerismo que los unía y la

¹¹⁶ De Cos, *La espiritualidad de Santo Domingo: fundador de la Orden de Predicadores*, 222.

¹¹⁷ Rivas, *Iguales y diferentes: interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, 19.

¹¹⁸ Llorca Vives, *Manual de historia eclesiástica*, 346-347.

inmediata comprensión de las mutuas miserias”¹¹⁹, pues es en la pobreza donde todos nos reconocemos necesitados, limitados, pero también solidarios y agradecidos. San Francisco centra también su espiritualidad en la afectividad (se ora desde el corazón y con todo el ser), en la contemplación de la naturaleza (ella nos habla del misterio de Dios), en la armonía entre los seres humanos (la fraternidad que es el principio de la no violencia) y en la armonía con el entorno (el cuidado y la responsabilidad con la naturaleza).

En esta perspectiva, San Francisco entendía la pobreza como una dama¹²⁰ que proporcionaba libertad y hacía posible la relación del alma con Dios; la pobreza como categoría teológica que es *don* dado por Dios. Si bien el santo manifestó la pobreza visiblemente en la carencia de bienes, también supo mostrarla a partir de la condición de criatura dependiente y necesitada de Dios. En este sentido, Dios es para los hombres y mujeres la única riqueza a la que deben aspirar.

El modelo a seguir es Jesús como hombre que todo lo recibe de su Padre. Despojado hasta de sí mismo pudo tener la autoridad para pedir a sus discípulos que también lo dejaran todo, que se descargaran de las preocupaciones por poseer bienes y no se dejaran seducir por ellos. En relación con la espiritualidad franciscana, las beguinas también encuentran en la pobreza un sentido profundo de desprendimiento, de mendicancia y de una vida fuerte de oración.

En San Francisco y en el franciscanismo del siglo XIII hay un lugar para la mujer que no se encuentra en semejante grado y perspectiva en ningún otro medio religioso de la época, fuera, claro está, del contexto de las beguinas y en espera de las grandes místicas benedictinas de Helfta, a finales de dicho siglo. En San Francisco, la mujer se presenta como una imagen de ensueño y tiene valor de símbolo.

¹¹⁹ Cuthbert, *Vida de San Francisco de Asís*, 31.

¹²⁰ “Dama pobreza era la libertad, era la realización de todas sus aspiraciones, era el fin, la morada segura de su alma. Pobreza, solo ella y nada fuera de ella [...], ella fue la que le imprimió en su vida su eminente nobleza, el simple amor a Dios y a las criaturas, los sentimientos de generosidad y compasión, la noción del estrecho parentesco que une a todos los que reconocen a nuestro Padre que está en los cielos; cosas todas de poca monta para los que tienen sed de riquezas, honores y poderío” (Ibíd., 31).

Francisco buscaba una esposa, sueña con su dama. Junto a la esposa y a la dama, la madre también es un símbolo frecuente en él. Se compara a sí mismo como una bella dama (*mulier formosa*). Tres mujeres atravesaron destacadamente la vida de San Francisco: Clara de Asís, Giacoma de Settesoli y en menor grado Práxedes, la reclusa romana. Con Santa Clara, él está en estrecha asociación con la primera Orden masculina y la fundación de la segunda Orden, la de las damas pobres¹²¹.

Las beguinas supieron vivir una vida que, a ejemplo del Maestro, Jesús, fue de entrega generosa de lo que ellas eran (mujeres ilustradas) y tenían (los bienes), para hacer opción por el más necesitado y ejercer allí la misericordia y la caridad. Temas fundamentales como la pobreza y la oración hallan en las beguinas un camino que, para recorrerlo, necesita un itinerario de vida espiritual, y ellas como maestras buscaron enseñarlo desde sus propias experiencias. Ellas vivieron una pobreza que impactó a la sociedad de su momento, vivieron con lo necesario y mendigaron. Ofrecieron una nueva interpretación del seguimiento de Jesús; al igual que San Francisco, consideraron que el ser humano tiene que restablecer la relación con Dios a partir de un camino de pobreza y de oración.

Podemos considerar el Evangelio como el llamamiento más fuerte al hombre para que se preocupe de su alma. “Jesús no se ocupó de la sociología o de la economía política; no ha venido para intervenir en las feroces contiendas de los hombres por las riquezas terrenas. Al hombre que le rogaba le acompañase para obligar a su hermano a repartir la herencia paterna, lo rehúsa diciéndole: ‘Hombre ¿quién me ha constituido juez o repartidor entre vosotros?’ (Lc 12,14)”¹²².

Como hemos insistido ya en este capítulo, la situación de la mujer medieval es compleja; para hacerse oír tenía que tener el aval de un hombre que la representara. En el caso de las beguinas, su forma de vida dependía de las comunidades masculinas que las asistían. Muchas de estas mujeres, más que recibir de ellos orientaciones, fueron sus maestras; así lo describe un fraile biógrafo de una de las

¹²¹ Le Goff, *San Francisco de Asís*, 122.

¹²² De Acoli, *El alma de San Francisco*, 145.

beguinas, María de Oignies, “sabe de su ascetismo, que tilda de admirable y excesivo al mismo tiempo, de su vida activa al cuidado de los leprosos, de su vida contemplativa, de sus experiencias extáticas y su poderoso carácter de maestra”¹²³.

Dicha relación, además de la ‘dirección espiritual’ que recibían, también estaba en el pensamiento teológico que expresan en sus escritos. Las maestras compartían sus escritos con los frailes. Un ejemplo de ello son los sermones del Maestro Eckhart con su doctrina sobre el abandono de uno mismo, del deseo de Dios y de la creación. Tanto para las beguinas como para Eckhart “las obras exteriores, como los ritos eclesiásticos y los sacramentos, son de poco o nulo valor para el alma que vive la unidad con Dios”¹²⁴. Las beguinas hicieron una fuerte crítica a quienes se interesaban únicamente por los rituales de la confesión, sin renunciar a sí mismos, igual lo hace el maestro Eckhart. Tanto ellas como él son observados con sospecha y señalados de herejía.

6. TRES MAESTRAS QUE HACEN HISTORIA EN LA MÍSTICA MEDIEVAL

En este apartado nos ocuparemos de las tres maestras místicas que conforman el eje de nuestro estudio. Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes, pertenecientes al movimiento de las beguinas, eran muy cultas, escribían, relataban, enseñaban y asistían a los más necesitados. Fueron conocidas precisamente por sus escritos, que causaron un fuerte impacto en la sociedad del momento, especialmente en la estructura de la Iglesia Católica.

Adicional a esto, las lenguas vernáculas o maternas de estas beguinas se afianzaron y encontraron expresión literaria en sus escritos; las crearon, cuidaron y recrearon para expresar sus experiencias, para decirse a sí mismas, para cantar su exigencia apasionada del amor. También inspiradas por la poesía cortés, de la que toman sus expresiones, con un vocabulario en parte nuevo, que dicen y cantan¹²⁵.

¹²³ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 21.

¹²⁴ Mañón Garibay, “Eckhart y la espiritualidad de las beguinas”, 194.

¹²⁵ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 39.

Aunque la connotación de *maestro* puede matizarse en distintos periodos históricos, desde los sofistas, pasando por la Edad Media, la Ilustración y el momento actual, siempre se ha referido a quien transmite un saber, un conocimiento, que tiene la autoridad para enseñar. Ahora bien, a estas mujeres, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes, las llamamos maestras, por una parte, en el sentido de que ellas fueron las que más escritos nos dejaron y, por otra, porque estos están cargados de un fuerte componente educativo, cuya intención era formar y comunicar un saber experiencial.

Estas maestras despliegan un saber que parte de la experiencia de Dios, con el que desean orientar a los hombres y mujeres a vivir desde la divinidad, por ello es necesario que estos sepan que son imagen y semejanza de Dios y que hay que dirigir la mirada al interior del ser humano para descubrir allí la presencia divina que lo habita. Su manera de hablar, de interpretar la Sagrada Escritura y dar a conocer el misterio causó cierto estupor.

Lamberto de Ratisbona en su obra *La hija de Sion* escribe: ‘He aquí que, en nuestros días, en Brabante y en Baviera, el arte ha nacido entre las mujeres. Señor Dios mío. ¿Qué arte es ese mediante el cual una vieja comprende mejor que un hombre sabio?’.¹²⁶

Fue muy común que los hombres se resistieran a reconocer que las mujeres poseían el arte y la maestría para comprender las realidades espirituales y, más aún, para enseñarlas.

Poco antes de 1290, el teólogo de París Enrique de Gante expresa con precisión la ambivalencia en una *disputatio* escolástica en la que se discuten las posibilidades del magisterio femenino. ¿Puede una mujer ser doctor en teología? La respuesta es clásica y conocida. Puede, efectivamente, inspirada por la gracia divina y la caridad; la fórmula latina dice: *ex beneficio*, pero no puede *ex officio*, pues carece de los signos públicos de estado doctoral: constancia, eficacia, autoridad y efecto. Y, en todo caso, jamás dirigiéndose a todos, jamás dirigiéndose a los hombres, sino en silencio, privadamente, no en público, ni delante de la Iglesia.¹²⁷

¹²⁶ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 14.

¹²⁷ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 26.

Son reiteradas las prohibiciones que encontramos en la Edad Media para que la mujer enseñe. Se escribe, se promulga, se prohíbe el magisterio femenino. Sin embargo, pese a las prohibiciones, estas mujeres perduran en la historia. Sus escritos mantienen vivo el espíritu que las animó a escribir y a pronunciar su palabra.

Son maestras por la autoridad del saber que tienen. Porque ellas supieron despertar el deseo por la curiosidad y el asombro, y enseñaron una sabiduría que lleva al ser humano a cuestionarse por la condición misteriosa y divina que lo habita: “No me apena ni trastorna tener que escribir, pues El que vive nos prodiga sus dones [...], mucho es sin duda lo que se aprende en el conocimiento desnudo de la contemplación, pues nada es comparado con todo lo que falta”¹²⁸.

Estas maestras, sin proponérselo, supieron contemplar aquello en lo que pueden ser tocados profundamente los hombres y las mujeres. Supieron que podía ser conocida y comunicaron la experiencia de una presencia que está en el fondo del alma. Se vieron limitadas en cuanto a lo inefable del misterio, pero hallaron en los poemas, las canciones y las cartas su mejor vehículo de comunicación. Ellas no se sintieron autorizadas a guardarse para sí la experiencia del misterio.

Los historiadores señalan que la mayor parte de la información sobre las escritoras de la Edad Media proviene de traducciones hechas por varones:

Algunas de las historias que los hombres cuentan reflejan no tanto lo que las mujeres hacían, sino más bien lo que los hombres admiraban o aborrecían de aquello que las mujeres hacían. Los biógrafos hombres romantizaban las virtudes femeninas más que las masculinas, describiéndolas de manera exaltada y erótica. También eran más propensos a atribuir tentaciones sexuales o del cuerpo a la naturaleza femenina, más que a la naturaleza masculina (las tentaciones sexuales masculinas podían achacarse siempre a la presencia tentadora de la mujer), y a ver a las mujeres luchar sin éxito para vencer la carne [...]. Si queremos entender qué significaba para las mujeres medievales ser novias de Cristo, o símbolos de misericordia o carnalidad, debemos prestar particular atención a lo que la mujer dijo o hizo, evitando suponer que ellas simplemente internalizaban la retórica de teólogos, confesores o esposos.¹²⁹

¹²⁸ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 119.

¹²⁹ Walker, “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media”, 140.

Las obras de las maestras místicas que estudiamos están cargadas de imágenes y de diálogos de un amor nupcial y erotizado. Por lo tanto, las estudiamos con una mirada desprevenida, teniendo en cuenta que la necesidad de narrar algo acontecido en ellas las lleva a buscar las imágenes que mejor informaban sobre la experiencia de Dios.

Ellas narran, con el estilo propio de la Edad Media, sus éxtasis y visiones, en los que revelan una comunicación de Dios con el alma. En cada uno de sus escritos subyace un mensaje teológico que desplaza la descripción de la visión como tal. Es común en las visiones que “el vidente vive en su éxtasis cambios de lugar y camina por regiones extrañas, misteriosas, de la tierra y del cielo. Estas descripciones constituyen dentro de los apocalipsis una forma propia, pero más tarde se independizan en un género literario y ofrecen la ocasión de conocer la topografía del cielo y del infierno, las jerarquías angélicas, la astronomía”¹³⁰.

En el caso de las maestras, lo que nos interesa desentrañar de sus escritos es su teología, el mensaje que transmiten y que se hace actual hoy. Ellas restauran e inauguran un lenguaje que aboga por el conocimiento de Dios, por las posibilidades que los hombres y mujeres tienen para conocer, amar y hablar de Dios.

New forms of apophatic language that express the mutual infinity of God and the self were pioneered by women mystics. This expression move beyond the usual accounts of necessity for eradicating the fallen and sinful will to emphasize that what keeps us from full union with God is the very created will itself¹³¹.

Son maestras, además, porque hablan de ellas mismas en relación con Dios y con el objeto de su conversación que es él mismo. Relatan sus propias vidas para mostrarnos una teología narrativa y sapiencial. Sus obras están escritas con fines didácticos: “Para enseñar a los demás no obstante, al ser mujeres en una Iglesia misógina en la que el monopolio lo tenían los hombres, sus enseñanzas tenían que ser discernidas por los maestros espirituales, confesores o

¹³⁰ Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, 505.

¹³¹ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 157.

teólogos”¹³². De ahí que también este aspecto negativo y misógino se constituya en un encanto con el que ellas escriben.

Un aspecto común en las enseñanzas de estas maestras es un pensamiento similar en cuanto a la interpretación de las Sagradas Escrituras. Estudios históricos sobre ellas indican que pudieron haber leído a Saint-Thierry, Bernardo de Claraval, San Agustín, Pseudo Dionisio, Gregorio de Nisa, entre otros. También sabían latín, conocían la poesía trovadoresca, escribían en lengua vulgar y eran apasionadas por los diálogos entre Dios y el alma, por la presencia trinitaria en la creación, el hombre, la imagen y semejanza de Dios, y por la fruición que causaba el conocimiento del amor de Dios.

¿Por qué estudiar estas maestras y no otras? En el estado de la cuestión que revisamos antes de la elección del tema, encontramos que la denominación de maestras místicas les fue otorgada debido a la autoridad que representaron en su momento como líderes de los beguinatos, como acompañantes y maestras de las demás mujeres que conformaban el movimiento, como consejeras y como escritoras.

En el contexto de la mística medieval, estas tres maestras fueron las que más escritos aportaron y también las que más relaciones públicas establecieron con el clero. Hicimos la opción por ellas debido a un interés personal de conocimiento por la mística femenina y por lo que hablaron de Dios de una manera novedosa en su tiempo y es valioso para hoy.

Optamos por estudiarlas debido a que las fuentes encontradas de cada una de ellas han sido traducidas a varios idiomas, lo cual nos facilita un acercamiento a su pensamiento. Para este estudio tomamos las traducciones al castellano, al inglés y al italiano. También fue motivo de elección encontrar que estas maestras han sido estudiadas a partir de enfoques literarios y religiosos, pero son escasos los estudios hasta el momento encontrados desde la perspectiva teológica. De ahí que estudiarlas en un sentido hermenéutico, para hallar las categorías teológicas, es algo que aportaremos en este trabajo.

A continuación, hacemos la presentación de cada una de ellas, teniendo en cuenta los datos históricos encontrados y las principales características de su pensamiento teológico.

¹³² Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y Reforma*, 248 (2002).

6.1 MATILDE DE MAGDEBURGO

Algunos investigadores presentan datos de su nacimiento hacia el 1208 (Magdeburgo, Alemania), en una familia noble y adinerada, donde tuvo una excelente educación. Hablan de ella como mujer con experiencias muy fuertes de encuentro con Dios. Desde muy temprana edad se unió a las beguinas y allí se destacó por sus escritos de canciones y poesías:

Nasce verso il 1208 da una famiglia nobile e ricca, nella quale riceve una buona educazione. A dodici anni ha un'esperienza così forte dello Spirito Santo che quel momento in poi vede Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio. Ancora giovante, lascia la casa paterna per unirse alle beghine di Magdeburgo, diventando poi terziaria domenicana. Se dedica al servizio degli ammalati e dei poveri, vivendo un'intensa vita di contemplazione. Si definisce ignorante perché non ha studiato né il latino né la teologia. Dopo una grave malattia, si sente spinta da Dio a raccontare le su esperienze che scrive nella sua opera, in basso tedesco, tradotto in italiano con il titolo: *La luce fluente della divinità*. In età avanzata, entra nel monasterio di Helfta ove muore tra il 1282-1294.¹³³

Las investigaciones sobre esta maestra evidencian lo difícil que es precisar los datos de su nacimiento o muerte. Todo indica que la atención o el interés por la biografía de una persona no era tan relevante, máxime si era mujer. De ella se dice que aportó a la literatura femenina alemana, escribió en bajo alemán; su única obra ha sido reconocida por su lenguaje, contenido y profundas vivencias de fe. Más datos biográficos los proporciona Reinhardt:

Nació entre 1207 y 1210 cerca de Magdeburgo, probablemente de una familia de la alta nobleza. Es de suponer que había recibido una educación esmerada, como se deduce de su lenguaje y de su familiaridad con las costumbres de la corte; todo ello hace pensar que se trataba de una *domina*. Si se llama a sí misma “indocta e ignorante”, esto significa primeramente falta de cultura eclesiástica, pero es también una fórmula de humildad exigida por las costumbres de su tiempo. A los doce años tuvo una primera experiencia mística. A la edad de veinte siguió lo que ella había entendido como una llamada de Dios, una vivencia que le llevó a dejar la vida acostumbrada para unirse a un grupo de beguinas en Magdeburgo, donde pasó más de treinta años en una vida

¹³³ Borriello, *Dizionario di mistica*, 799.

pobre y desconocida. Durante ese tiempo ocultó su experiencia mística, el comienzo de lo que llama *Gottesminne*, o ‘amor cortés referido a Dios’ y que le llevó a considerar todo lo que sucedía en su propia vida y a su alrededor bajo esta perspectiva.¹³⁴

Las aproximaciones biográficas sobre Matilde coinciden en los escasos datos sobre su vida. Como las demás maestras que aquí estudiamos, la información que revela su vida y los rasgos de su personalidad la encontramos en sus escritos. De Matilde tenemos acceso a una única obra titulada en alemán *Das fließende Licht der Gottheit* –que literalmente se traduce *La luz fluyente (o que fluye) de la divinidad*–. Es una obra que, como veremos en el siguiente capítulo, comunica su experiencia de Dios, sus denuncias a la decadencia del clero por excesos de poder y la necesidad de hacer una reforma en la Iglesia.

Matilde es conocida como una autora que habla abiertamente del amor de Dios. De ese amor que no necesita definiciones, sino que se ahonda en sus características. Enseña [...] “tres lugares donde Dios habla: El primero es la sensualidad [...], el segundo al alma que está dentro del alma y nadie excepto Dios entra en ella [...], en tercer lugar el reino de los cielos, cuando Dios eleva el alma a las cosas de arriba”.¹³⁵

En su vida espiritual pueden destacarse dos momentos: a los doce años un encuentro con la divinidad y a los 43 el comienzo de una etapa de mayor intensidad espiritual, y de poner por escrito sus experiencias más hondas de la presencia del Señor¹³⁶: “A la edad de 43 años se comienza el libro y se inicia una segunda etapa vital, marcada por la Palabra de Dios en el alma [...] señala un acto fundamental consistente en el abandono de la casa familiar, para marchar a una ciudad extraña, allí donde nadie la conoce”¹³⁷. Vemos en ella una fuerte convicción para renunciar a lo que tenía y empezar una nueva vida, movida por la presencia de ‘alguien’ que le exige ponerse en camino y asumir nuevos senderos de vida espiritual.

¹³⁴ Reinhardt, *Por las rutas medievales del saber*, 256.

¹³⁵ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 232-233.

¹³⁶ Para conocer más sobre esta maestra, véanse los capítulos 3 y 4 dedicados a ella en Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*.

¹³⁷ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 142.

Matilde siempre estuvo dispuesta a desinstalarse en su vida, los historiadores así la han descrito. Sale de casa de sus padres, donde tenía muchas comodidades económicas, se hace beguina y allí es reconocida por su sabiduría; escribe, enseña y mantiene buenas relaciones con los frailes dominicos; soporta hasta donde puede el hostigamiento contra del movimiento beguinal; sufre los señalamientos y confusiones de los que quienes las acusan de herejía y de asimilarse en sus ideas al movimiento del Libre Espíritu.

Finalmente, entra a un monasterio cisterciense para hallar un poco de paz ante la inseguridad que se presentaba con las beguinas¹³⁸. Ingresa al convento de Helfta, donde comparte con otras maestras también de reconocido nombre: Santa Gertrudis de Helfta y Matilde de Hackeborn, allí termina de escribir su obra, que al castellano se ha traducido con el título de *La luz divina ilumina los corazones*.

Es una maestra que escribió en bajo alemán medio, es decir, en lengua vulgar, para que la gente común pudiera tener acceso a sus escritos, un aspecto no común en su momento. Todos los escritos espirituales y teológicos de los maestros se escribían en latín, lengua oficial de la Iglesia. El hecho de que Matilde escribiera en la lengua propia del pueblo constituía un desafío para la Iglesia.

La novedad en su pensamiento teológico lo constituye la asociación entre el deseo del ser humano y la fuerza de atracción que hay para la unión con Dios. Matilde busca enseñar esto mediante imágenes:

Oh Águila noble, manso Cordero, fuego ardiente incendia lo íntimo de mi corazón. ¡Hasta cuándo he permanecer tan árida! La más mínima demora se me hace insostenible: un día es ante mis ojos como mil años. Ocho días que estés alejado de mí, lo estimo como un infierno; para el amante es más soportable la muerte del cuerpo, que el verse alejado de contemplar al Creador. Canta alegre el ruiseñor para excitar el amor, y

¹³⁸ “La entrada en el monasterio de Helfta, acogido a la regla cisterciense, aunque con confesores dominicos de Halle y Magdeburgo, debió suponer un periodo de paz en la vida de Matilde. No hay duda del contraste en el que vivían las beguinas en las ciudades, frente a la paz que se respiraba en los monasterios y la seguridad que estos ofrecían. En varias ocasiones a lo largo de su libro Matilde se lamenta de la persecución y manifiesta un temor que en el monasterio tuvo que disiparse. La inquietud y angustia que se refleja en su escritura, contrasta en cambio con la serenidad del convento” (ibíd., 149).

si alguien se lo impide lo mata. ¡Mira, Dios omnipotente, las angustias de mi corazón!¹³⁹

Para ella es vital el tema de la unión con Dios, que haremos más explícito en el siguiente capítulo, y en el cual no solamente ella sino también las otras dos maestras acuden a las imágenes que mejor les ayudan para hablar de la divinidad. Matilde conoce su contexto histórico y el de la Iglesia como institución en su momento. Especialmente frente al poder y a la forma como la Iglesia llevaba sus relaciones, ella es capaz de pronunciar una palabra sobre el estado miserable y detestable de quienes la regían.

¡Oh diadema brillante de la santa Iglesia! ¡Cómo estás cubierta de tierra y tu fulgor lleno de hollín! Cayeron tus piedras preciosas, los doctores y rectores santísimos. Por ello el pueblo santo de Dios enferma y se escandaliza con tus perversas costumbres. Tu oro se pudre en el estiércol de los vicios.¹⁴⁰

Matilde es capaz de destacar la bella labor y el compromiso de sus más cercanos, los dominicos, especialmente exalta las virtudes que el Señor le concedió a Santo Domingo y la santidad de la Orden de Predicadores: “Predican diligentemente la gloria de mi majestad con todas las fuerzas del doble ser de hombre. Porque en lo más íntimo de su ser brota un vehemente gemido, llanto del corazón, vívido deseo, gozosa caridad y frecuente peregrinación de viajero”¹⁴¹. Es una mujer que admira la acción de los frailes cuando los encuentra con el gozo y la pasión por predicar. Pero también es capaz de criticar su poco compromiso y coherencia de vida. Con cierta maestría y a la manera del Dante decía:

Una vez vi el purgatorio comparable a un río de fuego. Hervía como un metal líquido en ebullición, envuelto en densa niebla, en el que nadaban peces con figura humana. Son almas de los clérigos que, entregados a los goces de las riquezas, abrazados por la concupiscencia de la carne y obcecados por los placeres, no tenían el más mínimo de amor al bien.¹⁴²

¹³⁹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 87.

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 159.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 114.

¹⁴² *Ibíd.*, 230.

Por su escrito podemos observar su estilo visionario y profético, su concepción de la vida. Su abundante contenido simbólico para hablar de la divinidad es relevante a la hora de dar a conocer su pensamiento teológico. El constante diálogo entre ella y Dios la colocan como una maestra libre, que entiende y comunica que la experiencia de Dios obedece a un amor desbordante, excesivo, lleno de vitalidad.

Matilde fa uso delle diverse specie del dialogo e delle forme ad esse vicine come l'allocuzione, la preghiera, la lode, che presuppongono tutte un interlocutore. Dove l'amore è il tema del rapporto con Dio, la forma del dialogo diviene molte volte innica o assume il tono del *Cantico dei cantici*. Lo specifico rapporto dell'io ovvero dell'anima con Dio dà luogo al un tipo di dialogo personale, che non si esprime mai così immediatamente come nel *Fließendes Licht*. È proprio questo carattere dialogico del rapporto d'amore con Dio a costituire il non ultimo motivo della specificità di Matilde.¹⁴³

Las imágenes que la maestra utiliza con respecto a *la luz que fluye* son abundantes:

Matilde might be described as the flowing mystic; indeed, the language of flowing is omnipresent in her book, as the title itself suggests. The beguine often uses such symbols as light, fire, a spring to describe God, but what particularly fascinated her is the flowing movement suggested by these images as way of symbolizing the ceaseless activity of the Trinity.¹⁴⁴

Ella es maestra porque, pese a las limitaciones en la visión de género de su momento, encuentra un lugar propicio para enseñar a partir del recurso visionario. Su pensamiento ha permanecido desde el siglo XIII como actual, que aporta a una teología narrativa, experiencial y llena de sabiduría.

As a woman Mechthild, unlike Agustin, was barred from ecclesiastical and teaching offices (although not from the meditation of the church, whose authority she accepted), and from direct access to scripture. Like the great women visionaries of the twelfth century, Hildegard of Bingen and Elisabeth of Schönau, Mechthild finds a place from which

¹⁴³ Ruh, *Storia della mistica occidentale. II, Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, 266.

¹⁴⁴ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 232.

to speak authoritatively of the Christian life through the presentation and interpretation of her visions and religious experiences.¹⁴⁵

El amor de Matilde por Cristo se expresa al modo del *Minnesinger*¹⁴⁶. Ella escribe un amor del cual nunca puede apartarse, en el que se pueden ver reflejados los frecuentes diálogos entre Cristo y su alma. Son diálogos con un fuerte contenido erótico, lleno de ternura y amor. Es común encontrar en sus escritos los rasgos de una personalidad que se desespera y sufre de nostalgia cuando siente que el objeto de su amor se ausenta y le hace experimentar el desierto.

Matilde es una mujer que vive una experiencia trinitaria, “en la que la humanidad de Cristo desempeña un papel mucho más importante que en los Padres del desierto e incluso en San Bernardo [...]. Jesús le pide que coloque los deseos de su corazón en su propio divino corazón”¹⁴⁷. Ella también explica cómo su vida estuvo marcada por éxtasis, por momentos especiales en los que vivió el encuentro del alma con Dios. Describe sus éxtasis como:

Un suave sueño, en el que el alma se encuentra casi separada del cuerpo. Pierde todo contacto con el mundo y en su vuelo se olvida de todo. Pero cuando el alma se encuentra en lo más sublime de este estado, debe abandonarlo y descender otra vez al cuerpo para atender las preocupaciones terrenas.¹⁴⁸

Propio de la Edad Media, el lenguaje comunica la experiencia de Dios mediante visiones, en las que la persona ve, escucha y pone por escrito lo que ha vivido. El mundo medieval está marcado por *visiones* y Matilde no escapa a esta forma de comunicar los secretos del alma. Sus visiones están relacionadas con la pasión de Cristo, la eucaristía, los anuncios proféticos y la convicción de que Dios

¹⁴⁵ Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, 60.

¹⁴⁶ El término *Minnesinger* (o *Minnesänger*) significa lo que en Alemania se denominó ‘poeta cortesano’ en los siglos XII y XIII, quienes crearon una lírica amorosa paralela a la de los trovadores provenzales. Los poemas se recitaban ante el público con acompañamiento de diversos instrumentos de cuerda (*Diccionario Enciclopédico Vox 1*. s. v. “Minnesinger”).

¹⁴⁷ Graef, *Historia de la mística*, 198.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, 199.

ordena que estas se deben comunicar. Ella afirma que fue Dios quien la inspiró para escribir su libro.

Fue arrebatado mi espíritu por primera vez entre lo más alto del cielo y el infierno, y contemplé la humanidad de nuestro señor Jesucristo en su majestad. Ante su presencia comprendí la eternidad del Padre, la obra del Hijo y la dulzura del Espíritu Santo. Allí también vi al Ángel de mi guarda y a Satanás instigador de toda vileza. El Señor me dijo: ‘Retiro de ti este ángel y te pongo otros dos que te ayuden y te protejan para escribir estas maravillas’. [...] El señor me habló prometiéndome iluminar este libro mediante cinco lumbreras: Lo esclarece la familiaridad singular y gran santidad de Moisés, el desprecio que sufrió sin merecerlo, los gloriosos prodigios por los que resplandeció, la dulce enseñanza que impartió y el diálogo amable e íntimo con el Altísimo.¹⁴⁹

Los capítulos siguientes los dedicaremos a desentrañar el mensaje que esta maestra comunica. A la hora de enseñar, ella acude a imágenes en su escrito en las que la presencia-ausencia de Dios es una constante, ya que es experimentada de manera fuerte e irresistible en su cuerpo: “Cuando mis ojos se entristecen desterrados, mi boca calla humildemente, la lengua se traba desdichadamente y mis sentidos se preguntan a cada instante qué será de mí: entonces todo lo que ansío es correr tras de ti Señor”¹⁵⁰.

“El amor de Dios de Matilde fue probado con experiencias de abandono, descritas como una verdadera alienación de Dios [...], el tema del flotar o de hundirse, combinado con una teología de la humildad, gana una autonomía de expresión religiosa en arranques líricos que difícilmente pueden encontrarse en otro sitio”¹⁵¹. Es así como los deseos y el cuerpo se dan cita para hablar de Dios por intermedio de esta maestra.

6.2 MARGARITA PORETE

Sus notas biográficas también son escasas:

Nació en torno a 1250/1260 en la comarca de Hainaut, probablemente en la capital Valenciennes, entonces diócesis de Cambrai, en el norte de

¹⁴⁹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 39, 44.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 190.

¹⁵¹ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana*, 147.

Francia. Se hace beguina y, en 1290, escribe *Le miroir des simples âmes*, único libro que escribe y al cual podemos tener acceso. Pero pronto es acusada de panteísmo y perseguida, porque habla de la relación del alma con Dios como de una relación inmediata, más allá de toda mediación, pone en segundo plano la Escritura y la Iglesia.¹⁵²

Su libro traducido al castellano como *El espejo de las almas simples* la da a conocer. Por esta obra fue condenada y ejecutada en 1310 por la Inquisición en París¹⁵³. Por tanto, más que por los datos biográficos, a ella la conocemos por su escrito y por todo su proceso inquisitorial, que recogemos aquí:

En el corazón de París, Place de Grève, el 1 de junio de 1310, las llamas de una hoguera de la Inquisición consumieron el cuerpo de una mujer. Se llamaba Margarita y había escrito un libro que quiso defender hasta las últimas consecuencias. [...]

Es a través de las actas de la Inquisición como sabemos su nombre. [...] Fue una beguina llamada Margarita Porée que había traspasado y trascendido las divinas Escrituras y había errado en los artículos de la fe, y del sacramento del altar, había dicho palabras contrarias y perjudiciales y había sido condenada por ello por los maestros en teología [...].

La historia del proceso se remonta a antes de 1306, cuando el obispo de Cambrai, Gui de Colmieu, había condenado el libro y lo había hecho quemar en la plaza pública de la ciudad de Valenciennes en presencia de la autora y le había prohibido a esta bajo pena de excomunión escribir, difundir o predicar sus ideas. Margarita sin embargo persevera.¹⁵⁴

Las crónicas de la época señalan los últimos momentos de esta beguina: "...en torno al fuego se había congregado una multitud que quería asistir a la ejecución de la sentencia, cuentan que la entereza y nobleza de ánimo de la que iba a morir conmovió a cuantos se hallaban presentes"¹⁵⁵.

¹⁵² Borriello, Caruana, Del Genio y Suffi, *Diccionario de mística*, 1468.

¹⁵³ En la introducción de *El espejo de las almas simples*, Blanca Garí, quien además traduce del francés, presenta detalladamente todo el proceso inquisitorial de Margarita Porete hasta su condena a muerte (Porete, *El Espejo de las almas simples*).

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 9-28.

¹⁵⁵ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 207.

Todo lo que sabemos de ella nos viene por los datos del proceso de inquisición. La manera como su escrito fue duramente censurado parece indicar que era una mujer muy culta y con una fuerte influencia social. Presumiblemente, su ejecución tuvo de fondo intereses políticos. Por un lado, el juego de intereses del Rey de Francia, empeñado en acabar con la Orden del Temple y en controlar la política del papado. Por otro, las crecientes reticencias de la institución eclesiástica contra las formas de piedad que destruyen la frontera bien trazada entre clérigos y laicos, especialmente contra las mujeres que llevaban una vida religiosa sin haber sido ordenadas por medio de los votos y que se conocieron con el nombre genérico de *beguinas*¹⁵⁶.

Los historiadores aportan datos sobre Margarita cuando señalan que, al parecer, también había figuras intelectuales, maestros universitarios, que valoraron positivamente su obra, entre ellos Juan Duns Escoto.

Tres clérigos procedentes de ámbitos de la iglesia bien diversos: el primero, un representante de las órdenes mendicantes, un franciscano Jean de Querayn del que se ha llegado a insinuar que sea Juan Duns Escoto y un monje cisterciense [...] Es muy probable que ella acudiera a ellos en la primera condena y hallara aprobación en ellos. Sin embargo, fue detenida a mediados de 1308 [...]. Fue encarcelada pendiente del juicio [...]. Su libro fue condenado herético. [...] Ella se niega a retractarse, perseverando en su silencio [...]. El 10 de mayo de 1310 son condenados como herejes relapsos 54 templarios [...]. Fueron quemados vivos [...]. En mayo Margarita es condenada de hereje relapsa y al día siguiente es entregada al brazo secular y a la hoguera.¹⁵⁷

Romana Guarnieri ha sido una estudiosa de Margarita, y de sus investigaciones sobre el motivo de la condena se trae el siguiente fragmento:

Que el alma aniquilada tiene licencia con respecto a las virtudes, en el sentido de que no hay en ella ninguna dependencia de tales virtudes, porque no tiene necesidad de apoyarse en ellas, pues las virtudes obedecen a la menor seña. Tal alma aniquilada no se ocupa de las consolaciones divinas, ni de sus dones, ni puede estar ocupada de ellos, ni siquiera

¹⁵⁶ *Ibid.*, 211.

¹⁵⁷ Porete, *El Espejo de las almas simples*, 12.

puede, pues ella está totalmente pendiente de Dios, de modo que, si se preocupase de las gracias divinas y de sus consolaciones, se impediría su tendencia hacia Dios. Que el alma aniquilada o sumergida en el amor del Creador puede y debe conceder a la naturaleza todo lo que esta apetezca y desee, sin ninguna represión por parte de la conciencia, o sea, sin remordimiento.¹⁵⁸

Por su libro se puede intuir que era una mujer de carácter fuerte. No se dejaba intimidar por los señalamientos y acusaciones de herejía. Estaba convencida de su pensamiento y de la sabiduría que la asistía. Fue una mujer libre, que luchó hasta el final por sus convicciones y entregó su vida con libertad, pues habría podido retractarse; sin embargo, no lo hizo y permaneció en silencio, fiel a sus criterios, plasmados en su libro, pues el alma libre...

Si no quiere, no responde a nadie que no sea de su linaje; pues un gentilhombre no se dignaría a responder a un villano que lo retara o requiriera a batalla; por ello, quien reta a un alma, así no la encuentra, sus enemigos no obtienen respuesta. El alma libre que está con Dios no necesita de nada [...]. La que está así ya no busca a Dios por la penitencia ni a través de ningún sacramento de la santa Iglesia, ni por pensamientos, palabras u obras, ni a través de criatura terrestre ni celeste, ni por justicia o misericordia, ni por gloria de la gloria, ni por conocimiento divino, ni por divino amor, ni divino loor.¹⁵⁹

Con la muerte de Margarita, su libro sigue causando impacto. “Fue traducido como anónimo al italiano, al inglés y a latín, y se convirtió en uno de los libros de piedad cristiana más difundidos, incluso fue publicado por los benedictinos a principios del siglo XX con un *Imprimatur* y un *Nihil obstat*”¹⁶⁰. Su radicalidad evangélica y su deseo de búsqueda de Dios la llevaron a descubrir que, en el fondo de su alma, en su intelecto, la criatura encuentra a Dios. Toda su obra gira en torno a esta búsqueda de Dios, con el que entabla un diálogo, y descubre que: “cuando el alma renuncia a su

¹⁵⁸ Guarnieri, *Prefazione storica*, citado por Saranyana Closa, “La noción de ‘libertad’ en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del *Speculum simplicium animarum* de Margarita Porete (†1310)”, 265.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 134.

¹⁶⁰ Beneito, Piera y Barcenilla, *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*, 143.

propia voluntad y a sus obras, entonces es aniquilada en el amor divino. O, a la inversa, cuando el amor divino aniquila al alma, esta es liberada de su voluntad y de sus obras”¹⁶¹.

Es una maestra controvertida por su escrito y estilo de vida. Muchos autores hablan de ella como una mujer experimentada en la *ars amatoria*. Su diálogo es de alguien que se enamora, busca, sufre, cuida, ama y se goza en el objeto de su amor. Ella sabe unir doctrina con experiencia, se apoya en su voluntad para despojarse de todo apego, separarse de su ser propio y dejar que Dios la habite y ella pueda hacerse una con Dios.

La novedad de su pensamiento en torno a temas del alma y de Dios como Creador la ubican en una teología que muestra a un Dios que crea en el presente, cuyo acto creador tiene que ver con la vida divina; Dios es siempre presente y está constantemente creando; todo lo que tenemos es recibido, Dios lo ha dado y, por tanto, le pertenece a él. La concepción de imagen y semejanza es la capacidad que el ser humano tiene de Dios, de ahí que quien tiene una experiencia de Dios, tiene una experiencia de eternidad, la cual es la plenitud, la fruición y el saber para qué fue creado. Esta maestra, al hablar del alma, habla de una potencia absolutamente receptiva de Dios, hay un ‘algo’ donde opera la gracia.

En su libro, Margarita expresa bien la acción de Dios y a él en todas las cosas. Se atreve a hablar de la relación que el hombre y la mujer sostienen asiduamente con Dios, donde ellos son invitados por gracia a la unión con él; muestra que el ser humano no está fuera de Dios. Su preocupación, al igual que en las otras maestras de la mística, no es la de demostrar la existencia de Dios, sino que Dios es, que es trinidad, mayor, uno, indiviso, Creador, y que todo lo que somos es por todo lo que recibimos de él.

Ella escribió en francés antiguo, lengua vulgar. Su libro fue divulgado en el contexto donde ella vivía. Fue traducido al latín como *Speculum simplicium animarum*, y posteriormente a varios idiomas; llega al castellano con el título de *El espejo de las almas simples*. Una traducción latina, única a pesar de las variantes textuales, está recogida completa en tres manuscritos en la Biblioteca Vaticana y

¹⁶¹ *Ibid.*, 146.

fragmentariamente en un manuscrito de la Bodleian Library. De dos traducciones del latín al italiano, probablemente del siglo XIV, solo conservamos un manuscrito. Una traducción al inglés medio, desde el texto francés, realizada entre 1350 y 1360, fue recogida en tres copias manuscritas. Desde esta versión se volvió a hacer una traducción al latín¹⁶².

El libro fue el motivo que desencadenó un proceso triste y vergonzoso en la historia de la Iglesia: su acusación como hereje, su proceso de condena y su muerte en la hoguera. Los datos históricos indican que la obra mereció una atención especial por parte del obispo que la condenó, de los examinadores expertos en temas teológicos del centro académico más prestigioso de la Europa de entonces, la Universidad de París. Ellos ratificaron la condena impuesta por los funcionarios del rey Felipe el Hermoso que intervinieron en el proceso. Margarita se defendió durante más de un año. Esto indica que no era cualquier obra, y que ella estaba formada en literatura y en una cultura teológica igual o superior a la de los clérigos.

Margarita es una mujer apasionada con el tema de la Trinidad, de la que habla mediante diálogos alegóricos entre el Amor y la Razón, dándonos a conocer su profundidad teológica. Tres personajes aparecen como figuras principales de su obra: la Dama Amor, Lejos-Cerca (personajes divinos) y el Alma Aniquilada (el ser humano).

Del Alma Aniquilada, la Dama Amor dice que es divina, no por naturaleza, sino por gracia. Aun así, esta comprensión de la Trinidad es notable por la manera en que rompe con modelos androcéntricos, así como por el hecho de que la divinidad habla a través del espejo en la voz de la Dama Amor, un personaje femenino.¹⁶³

Sus alusiones a la jerarquía eclesiástica fueron bastante fuertes. Se atrevió a denominar “Iglesia pequeña” a la visión reducida y

¹⁶²García y Cirlot. “Poética de la visibilidad del *Mirouer des simples âmes* de Maguerite Porete”.

¹⁶³“En otros lugares se dice que el autor es la Dama Amor, Dios mismo, hablando a través del alma aniquilada de Margarita, [...] desafió la construcción masculina de la deidad y ofreció una brillante alternativa del lenguaje ‘Dios-él, él varón’ que tanto ha prevalecido en el mundo institucionalizado, simbolizado en el Espejo por este personaje de la Razón” (Beneito, Piera y Barcenilla, *Mujeres de luz*, 150).

poco sabedora de la experiencia de Dios que tenían los jerarcas. Esto la hizo también aparecer más hereje y osada.

En su obra se precisa el tema del anonadamiento del alma, que encuentra en el vaciamiento interior la mejor manera para conocer cómo es Dios y vivir desde él. El alma, una vez anonadada, solo se preocupa de Dios y no busca consuelos, ni intermediarios ajenos a él. Según datos históricos presentados por Cirlot y Garí, a quienes ya hemos citado, parece ser que la condena de herejía vino por las precisiones que ella hizo en torno a dicho tema. En el centro de su teología está la comprensión de un Dios que es relación y comunicación. Un Dios trinitario-unidad en relación con las criaturas.

6.3 HADEWIJCH DE AMBERES

Históricamente, no se precisa la fecha de su nacimiento ni de su muerte, tampoco referencias propias a su vida y condición social.

Noi conosciamo Hadewijch solo dalla sua opera. Nulla si sa della sua famiglia, della classe sociale cui apparteneva, del suo luogo d'origine, della sua data di nascita e di quella di morte; tuttavia i suoi scritti consentono di risalire ad alcuni elementi della sua vita [...]. Tuttavia è certo che Hadewijch appartiene all'ambiente delle *sanctae milieres* del Brabante, per quanto rappresenti un fenomeno eccezionale, e questo non solo come scrittrice e poetessa. Non esiste nessuna *Vita* che parli di lei e non abbiamo notizia di alcun confessore che l'abbia aiutata nel dirigere la sua vita. Essa ha in comune entrambi questi elementi con Margherita Porete, ma quest'ultima, poichè ha avuto una vita pubblica, è entrata nella luce della storia. Anche di Matilde di Magdeburgo non esiste alcuna *Vita* e non si possiedono dati precisi, bensì solo testimonianze autobiografiche, ma era sottoposta alla *cura monialium* dei domenicani ed è divenuta in questo modo una figura storica.¹⁶⁴

Algunos autores la ubican "...a finales del siglo XII, [nació] quizá de una familia de Amberes. Murió después de 1260 en la comunidad de begunas de Nivelles"¹⁶⁵. Otros ubican su nacimiento en la primera mitad del siglo XIII, ya que "los escritos reflejan los nuevos fermentos de la mística nupcial [...], el camino recorrido para

¹⁶⁴ Ruh, *Storia della mistica occidentale. II*, 165.

¹⁶⁵ Zolla, *Los místicos de Occidente*, 249.

llegar al Amor-*Minne* [...] se basa en la experiencia, en su ascenso gradual hacia la posesión del Amor¹⁶⁶. Otros autores la describen como una mujer relacionada con los dominicos, posiblemente ellos pudieron leer sus escritos, especialmente con el Maestro Eckhart, con el cual se hallan numerosas coincidencias en su pensamiento teológico:

Hadewijch is thought to have been a Beguine, and the Beguines had particularly close links with the Dominicans, so there exists at least the possibility that Eckhart could have heard of her work from others within his order [...]. Hadewijch and Eckhart were drawing on such a tradition, and that the ideas and expressions which they share formed part of a common heritage of theological.¹⁶⁷

Esta mujer de Amberes (Brabante, Bélgica) escribió en neerlandés medio. Según las traducciones a las que hemos tenido acceso, la podemos identificar por sus visiones, cartas y poemas. De las tres maestras es la que más escribió y, tal vez, la que más explícitamente tiene una intencionalidad educativa. Sus cartas son una excusa para enseñar a sus compañeras sobre la experiencia que ella vive con relación a Dios-Amor¹⁶⁸.

La obra de Hadewijch, después de haber sido celebrada y citada en el siglo XIV por Jan Van Ruysbroeck y su discípulo Jan van Leeuwen, quedó casi completamente olvidada hasta que fue redescubierta en el siglo XIX por investigadores medievalistas, pero también por el poeta Maeterlinck. Su obra apareció en edición crítica a partir de 1920, gracias a los trabajos de J. van Mierlo.

Son recurrentes en sus escritos los temas de la unión con Dios, la cruz de Jesucristo y la suavidad del amor de Dios, pero también

¹⁶⁶ Borriello, Caruana, Del Genio y Suffi, *Diccionario de mística*, 821.

¹⁶⁷ McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, 17.

¹⁶⁸ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 131. Al hacer referencia a los trabajos de J. van Mierlo, los autores de esta investigación señalan que se poseen tres manuscritos en neerlandés medio del siglo XIV: Bruselas, Bibl. roy. cód. 2879-80 y cód. 2877-78; y Gante, Bibl. univ. cód. 941 (el más antiguo). Estos tres manuscritos contienen las cuatro obras de Hadewijch. Un manuscrito de principios del siglo XVI (Amberes, Ruusbroec-Genootschap, cód. 385) contiene casi todos los poemas, pero no las cartas.

el sufrimiento que causa la ausencia de Dios. “Lo primero que sus textos revelan es una asombrosa cultura, pues no solo dominaba el neerlandés, sino que a ciencia cierta sabía latín y con probabilidad también francés”¹⁶⁹, lo que revela también un conocimiento cultural amplio en temas teológicos, puesto que ella escribe con autoridad en sentido de exhortación: “aleja de ti todo lo que no es el amor, te ocurra lo que te ocurra. Por más golpes que nos asesten, si somos capaces de mantenernos, todo nos servirá para crecer [...], ¡que Dios sea Dios para ti, y tú seas amor para él! Dios te conceda vivir la obra del amor en todo lo que puede requerir el amor”¹⁷⁰.

Como hemos dicho, sabemos muy poco sobre su vida personal, pero sus escritos reflejan la profundidad de su pensamiento y la novedad de una teología que parte de la experiencia de un Dios que habla asiduamente en el interior del ser humano. Ella encarna la sabiduría que le viene dada de sentir y de experimentar a un Dios que es amor, y llama la atención sobre la necesidad que tiene el ser humano de ser sabio:

Porque la sabiduría es lo que más te hace falta, como a todos aquellos que aspiran a ser divinizados. Pero, a pesar de que la sabiduría lleva a lo más profundo de Dios, estamos ahora en un tiempo en que casi nadie quiere o puede reconocer lo que le hace falta, bien sea para el servicio o para el amor.¹⁷¹

¿Por qué sabemos tan poco de ella? “¿Cómo es posible que tanta sombra rodee la vida de la mujer que inaugura la literatura neerlandesa en Brabante y, en gran parte, la literatura religiosa europea en lengua vulgar? La respuesta hay que rastrearla en sus textos. Rastrear en ellos la imagen que ella misma perfila”¹⁷².

La mayoría de los historiadores de Hadewijch se encuentran con la dificultad de proporcionar datos biográficos. Por lo tanto, nos invitan a leer sus obras para saber quién era ella, cómo vivía y cómo era su relación con Dios. En sus obras, ella aparece como una mujer culta, con una buena capacidad para dialogar con sus amigas y

¹⁶⁹ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 78.

¹⁷⁰ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 51-86.

¹⁷¹ *Ibid.*, 119.

¹⁷² Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 72.

discípulas. “En las formas y contenidos de su lenguaje culto y cortés, en el tono didáctico y mistagógico de su escritura y de todos los aspectos de su obra se dibujan con bastante precisión unos contornos que, proyectados sobre su historia, son capaces de dar vida a su autora”¹⁷³.

Como veremos más adelante, esta maestra aporta una perspectiva nueva a la teología, en el sentido de que es experiencia del amor vivido. Ella se siente responsable del progreso espiritual de los otros, sean hombres o mujeres. Sus poemas, como apunta McGinn, son una muestra de ello: “The poem’s description of the true nature of spiritual poverty reflects contemporaneous debates among the mendicant orders and Beguines”¹⁷⁴. Sus poemas le dan la autoridad para pronunciarse y hablar de aquellas cosas que acontecen en lo más íntimo del alma. Como bien se la ha denominado, es una maestra del *amor*; que ha recorrido un camino lleno de experiencias de amor de Dios, las cuales ratifica en cada uno de sus escritos.

Hadewijch comunque è giunta alla sua concezione dell’amore indipendentemente da questo sviluppo. Essa possedeva un suo concetto dell’amore *prima* di prendere conoscenza del mondo del Minnesang. Ciò che ha sperimentato dal momento della sua entrata nella vita di grazia, dopo i dieci anni, è stato l’amore di Dio che ha caratterizzato tutta la sua esistenza ed è questo amore, in tutte le sue dimensioni, come si dispiega negli *Strophische Gedichten*, sempre nuovo e diverso, a richiedere una personificazione.¹⁷⁵

Es una maestra que habla constantemente del amor, que exige entrega total de cuerpo y alma para permitir que haga su trabajo. En la lucha interna que el ser humano libra, Hadewijch es elocuente al decirnos que el amor solo puede nacer si nosotros nos despojamos de nuestros egoísmos. *Minne* es Dios y Dios es *amor*.

Hadewijch identifies *minne* with God himself in many passages, sometimes in a general way and sometimes explicitly as either the son, or the Holy Spirit. But *minne* is also the divine power that pervades the created universe. *Minne* itself is the divine power that must have priority

¹⁷³ *Ibid.*, 72.

¹⁷⁴ McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, 34.

¹⁷⁵ Ruh, *Storia della mistica occidentale. II*, 178.

and does so in me. As such, *minne* is capable of being personified and addressed as Lady and Queen.¹⁷⁶

En toda su obra se constata una clara intencionalidad pedagógica. La maestra busca por diversos medios enseñar, relatar, dar a conocer su experiencia de Dios, para mover a los otros hacia el conocimiento de ‘alguien’ superior al que ella ha denominado Amor-*Minne*:

En la medida en que el amor va creciendo entre los dos, también un temor crece dentro del amor. Se trata más bien de un doble temor: uno piensa que no es digno de tal amor y nunca será capaz de hacer lo suficiente [...], el otro temor está en que el amor no nos quiera bastante.¹⁷⁷

“Enseña, como enseña en general la espiritualidad del siglo XIII, que la mística es la experiencia de la unión amorosa, para la que toma como modelo el Cantar de los cantares”¹⁷⁸.

Hadewijch de Amberes presenta una escritura lírica y trovadoresca, expresión de una experiencia mística de unión con Dios, de relación amorosa entre el alma y él. “Su escritura da testimonio constante de la presencia de un espíritu caballeresco, donde la *quête*, la vida errante, las pruebas, la aventura y todo el código cortés, exige seguir fielmente el blasón y estandarte de la *minne*, esto es, de Dama-Amor”¹⁷⁹.

Como se ha dicho anteriormente, esta maestra pudo haber sido una mujer muy ilustrada, conocedora del pensamiento filosófico y teológico a la manera aristotélica y agustiniana¹⁸⁰:

¹⁷⁶ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 202.

¹⁷⁷ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 73-74.

¹⁷⁸ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 96.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 73.

¹⁸⁰ “Love is consistently presented as the best and the highest way to approach God, but here reason is being compared with written authorities and the words of man. The sentiment of this stanza has an almost modern ring to it and could be an indication that the author was familiar with the debate in the universities concerning the application of Aristotelian logic to matters of theology” (McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, 23).

El ser humano no solo se mueve en Dios y en Dios tiene su origen, sino que [Dios] tiene que darle la luz. Pero el camino es arduo y no exento de paradojas; para alcanzar a Dios en su divinidad, es necesario hacerse semejante a él en su humanidad, vaciarse de todo lo accesorio, para llegar a ser lo que él es.¹⁸¹

Hadewijch invita a abandonarse o a entregarse al Amor de Dios para que él se adueñe de todo su ser. Como se verá en los capítulos siguientes, su pensamiento teológico es sugerente; su manera de comunicar la experiencia, original; y su visión trinitaria radicaliza la experiencia ontológica en el plano espiritual, en la que Dios nos crea, como un acto presente, y nos une a él, desde la posibilidad que todo ser humano tiene.

7. CONSIDERACIONES FINALES DEL CAPÍTULO

La Edad Media deja un legado importante, no solo por la fundación de universidades, monasterios, castillos y catedrales, sino también por el surgimiento de movimientos espirituales laicos y religiosos, entre ellos, los de mujeres que intentaron vivir en libertad su fe. Mujeres que se agremiaron bajo la denominación de beguinas para llevar una vida al servicio de los más necesitados, para orar y acoger e interpretar la Palabra de Dios. El movimiento de las beguinas fue significativo en la Edad Media, su florecimiento e impacto en la sociedad causó inquietud en la estructura jerárquica de la Iglesia, hasta el punto de buscar aniquilarlas, con la orden de cerrar sus casas y acabar con su modo de vida.

En el contexto de las beguinas, hallamos las maestras en quienes enfocamos nuestra atención: Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes, quienes vivieron una vida llena de una espiritualidad y escribieron sus experiencias de Dios mediante un lenguaje cortés, esponsal y cargado de amor excesivo. Solo un amor así pudo llevarlas a relatar o narrar su experiencia de Dios de manera autobiográfica.

Ellas nos ofrecieron una teología pronunciada desde las entrañas, desde la experiencia que implicó rupturas con lo que se acostumbraba a vivir en el seno de la Iglesia. Supieron abandonarlo todo por un

¹⁸¹ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 23.

bien mayor. Nos presentaron una teología que compromete todas las potencias humanas y habla desde el *pathos*, que no se avergüenza de expresar lo que se padece en el cuerpo, como lugar teológico, con sus vicisitudes y deseos infinitos de amor.

Las maestras llegan a expresar con radicalidad que el alma que ama y se deja amar por Dios puede llegar a abandonar incluso las prácticas de las virtudes, para entregarse a disposición y servicio de Dios. Un alma así, dicen ellas, es un alma que no se atormenta, no se hace reproches por su vida pasada, ni tiene remordimiento por sus pecados, porque ha comprendido que ha sido creada para ser feliz y tener un estado de plenitud y de caridad pura.

Ellas son maestras de la libertad, aspecto transversal en sus obras como una coincidencia y una opción para enseñar. Se trata de la libertad absoluta y divina de la que disfruta el ser humano, y es también la capacidad que tiene para no tolerar ni acceder al mal. Sus escritos nos revelan el deseo ilimitado de Dios que, a la manera agustiniana, significa estar hechos para Dios y no descansar sino en él. Por lo tanto, estos son el llamado a encontrarse con la divinidad, la invitación a ser receptivos, al desasimiento o vaciamiento para que Dios ocupe por entero la vida humana.

Como se verá en los siguientes capítulos, son maestras del arte de amar, del amor cortés, delicado, bondadoso, lleno de bellas palabras; del amor que expresa con fuerza y pasión la relación íntima y gratuita de Dios. Abordan temas como la Trinidad, la creación, la encarnación, la imagen y semejanza, la relación de diálogo y de amistad con Dios. Son maestras del amor excesivo, de la vida en abundancia, de la *ebullitio* del amor, de la vida que se derrama, de la medida del amor sin medida, de los deseos y las pasiones humanas.

Hoy ellas continúan impactando ambientes y lugares donde se quiere hablar del amor y de la bondad de Dios. Inauguraron una teología que habla de cómo Dios ha creado a los hombres y mujeres para el conocimiento, para la receptividad y para la unión con él. Asimismo, su condición de maestras las lleva a desarrollar pedagógicamente el tema de la generación del Verbo en la vida intradivina. Mediante un permanente diálogo de la Trinidad dan a conocer los movimientos internos del Espíritu. Indican que Dios actúa de manera diversa en cada hombre y mujer de manera que

cada uno sepa dar razón de la experiencia acontecida en lo más profundo de su ser.

Son maestras de vida que, como bien lo decía el Maestro Eckhart:

Más valdría un maestro de vida que mil maestros de lectura; pero leer y vivir en Dios no lo puede conseguir nadie. Si tuviera que buscar un maestro de Escritura lo buscaría en París, en las escuelas superiores, a causa de su gran saber. Pero si quisiera preguntarle por la vida perfecta, no sabría que decirme.¹⁸²

Con las maestras místicas hay certeza de que saben qué decir sobre la vida perfecta, el conocimiento de Dios, su acción en los hombres y mujeres, la fruición y los itinerarios de vida espiritual. Ellas enseñaron que no se trata de ir a buscar a alguien que nos diga cómo es Dios, a no ser que, por su desasimiento o vaciamiento, desnudo, despojado de todos los seres, pueda decir cómo es él. Se trata de que cada uno vaya al fondo del alma, allí donde Dios habita y construye a los seres humanos en su condición divina, para que por sí mismo pueda saber quién es Dios.

Elas son maestras porque comparten la experiencia de Dios en una comunicación clara, fluida y con un lenguaje comprensible para todos los contextos. Eran maestras porque tenían conocimientos y sabían enseñar. La sabiduría les había dado el *magis* para poder transmitir el conocimiento experiencial íntimo de las cosas de Dios.

También son maestras porque sus enseñanzas perduran en el tiempo. Son muchos los siglos que nos separan de ellas, pero sus ideas, aportes y manera de percibir y concebir el misterio se convierten para la teología en una fuente inagotable de sabiduría. De la sabiduría femenina que acerca el misterio como alimento del cual se nutre el ser humano, en la comprensión de un Dios atento a cada movimiento y cuidado. De un Dios que se da a conocer y promete cosas mayores: “Ahora conocerás quien soy, si te confías a mi te ensalzaré grandemente, y si revelas esto a los hombres, conseguirás muchos bienes”¹⁸³.

¹⁸² Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos*, 190.

¹⁸³ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 41.

Capítulo 2

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

En este capítulo desarrollamos dos partes fundamentales. En primer lugar, presentamos las obras de las maestras místicas, sus características y contenido. En segundo lugar, nos aproximamos a su pensamiento teológico, con lo cual buscamos responder las preguntas: ¿Cuáles fueron sus obras? ¿Qué lectura teológica hicieron sobre las categorías *Dios-Padre*, *Dios-Hijo*, *Dios-Espíritu Santo* y *Dios-uno y trino*?

Para nuestra explicación, acudimos al concepto de *categoría*, entendido este como aquella noción que envuelve un conocimiento con validez porque ha sido aceptado por el magisterio de la Iglesia y por la comunidad de teólogos. En este sentido, una categoría expresa, teológicamente, un saber desarrollado y que forma parte de los contenidos y la identidad de la disciplina teológica.

Las categorías teológicas han logrado permanecer por su invulnerabilidad y carácter de verdades fundamentales en las cuales se funda el cristianismo; porque han permanecido en la transmisión y en la memoria; y porque encuentran aceptación y sentido en una comunidad de creyentes que fundamentan su fe y su esperanza en la fuerza que estas tienen como dato revelado. Nos basamos también en la concepción que desarrolla Kant, en la *Crítica de la razón pura*, de ser las categorías una condición para el conocimiento:

El conocimiento incluye dos elementos: en primer lugar, el concepto mediante el cual es pensado un objeto en general (la categoría); en segundo lugar, la intuición por medio de la cual dicho objeto es dado. Si no pudiésemos asignar al concepto la intuición correspondiente, tendríamos

un pensamiento, atendiendo a su forma, pero carente de todo objeto, sin que fuera posible conocer cosa alguna a través de él. En efecto, en la medida en que conociera, no habría ni podría haber nada a lo que pudiera aplicarse mi pensamiento. Toda intuición posible para nosotros es sensible. Consiguientemente, el pensar, mediante un concepto puro del entendimiento, un objeto en general, solo podemos convertirlo en conocimiento en la medida en que refiramos este concepto a objetos de los sentidos. La intuición sensible es, o bien intuición pura (espacio y tiempo), o intuición empírica de lo inmediatamente representado, a través de la sensación, como real en el espacio y en el tiempo.¹

En teología, el carácter de una categoría refiere a que, “como tal concepto se halla inmediatamente referido a la existencia [...], afirma algo que ya existe, que está ahí, y no algo que tiene que entrar para estar ahí y existir”². En esta perspectiva, asumimos las categorías que aquí presentamos como categorías teológicas que las maestras aportan en una nueva manera de acercarnos al misterio.

Aclarado el concepto de categoría que asumimos, empezamos a presentar las obras de las maestras, para luego analizar las categorías que se constituyen en la columna vertebral de su propia teología.

1. LAS OBRAS DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS MEDIEVALES

Para presentar las obras de las maestras que aquí estudiamos, tomamos como referente las fuentes que existen sobre ellas, algunas en alemán, francés, inglés, italiano y castellano, y las traducciones que se han hecho a este último idioma. Antes de elegir esta opción revisamos las traducciones en inglés y en italiano, sin que hayamos encontrado diferencias significativas en su estructura y contenidos.

Las maestras místicas no escribieron en latín, sino en lengua vulgar y en el lenguaje de su tiempo: el bajo alemán medio, el francés antiguo y el neerlandés medio. Si bien hay numerosos estudios que se han ocupado de ellas, artículos, libros y ponencias, es importante destacar que las investigaciones llevadas a cabo sobre dichas autoras son recientes; algunas, las más antiguas, datan de 1949. Podemos

¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, 113.

² Rosenzweig, *La estrella de la redención*, 235.

afirmar que solo en los siglos XX y XXI se han desarrollado los estudios sobre la mística medieval femenina. Por lo tanto, el papel que estas mujeres tuvieron en la historia de la Iglesia y en las corrientes de espiritualidad hasta ahora lo estamos conociendo. Eso explica por qué no hay una abundante literatura sobre ellas y respecto del aporte que brindaron principalmente a la construcción de la teología.

A estas maestras se las ha estudiado más desde una perspectiva literaria que teológica. Si bien en este ámbito encontramos, aunque poco sistematizadas, algunas pautas para la vida espiritual provenientes de la teología que ellas desarrollaron, no se ahonda en la profundidad de su pensamiento teológico. Algunos autores reconocen el conocimiento que tuvieron ellas de la Sagrada Escritura:

El tratado de Margarita Porete, así como los escritos de Hildegarda de Bingen o de Catalina de Siena, prueban que conocían muy bien la biblia y los textos eclesiásticos fundamentales, así como su voluntad para desarrollar ciertos problemas teológicos desde una perspectiva diferente. Pero la doctrina paulina de la hembra, sin voz ni voto en la comunidad, también regía para la mujer en la Edad Media. El sacerdocio le estaba vedado y con ello también el acceso a la teología y a la predicación. Por ello, las mujeres con inquietudes religiosas tuvieron que optar por la predicación mística, definiéndose a sí mismas como receptáculos del Espíritu Santo.³

Los temas cristológicos, antropológicos y sacramentales son poco analizados en sus obras, de ahí que, en este capítulo, nos ocuparemos de desvelar las categorías teológicas presentes en estas, teniendo en cuenta que hay un fuerte componente experiencial y autobiográfico.

En primer lugar, presentamos a Matilde de Magdeburgo y su única fuente escrita en bajo alemán medio, con el título *Das fließende Licht der Gottheit*, traducido al castellano como *La luz divina que ilumina los corazones*. En segundo lugar, a Margarita Porete, también con su única fuente escrita en francés antiguo, titulada *Le miroir des simples âmes*, traducida al castellano como *El espejo de las almas simples*. Finalmente, a Hadewijch de Amberes y sus obras condensadas en *Mengeldichten*, en neerlandés medio, y

³ Duby y Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, 387.

traducidas al castellano en textos separados titulados *Dios, amor y amante; Flores de Flandes; El lenguaje del deseo y Visiones*. Son cuatro libros; en el primero se tradujeron las cartas únicamente; en el segundo, las cartas, visiones y canciones; en el tercero, las canciones como poemas; y en el cuarto, solamente las visiones.

2. MATILDE DE MAGDEBURGO Y *LA LUZ DIVINA QUE ILUMINA LOS CORAZONES*

La obra de Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, expone la vida interior de esta maestra a partir de las etapas que vivió desde la niñez hasta su muerte: “No se posee de *La luz resplandeciente de la divinidad* [otra manera de traducir el título] más que un solo manuscrito en lengua alemana, una transcripción del siglo XIV en alto alemán que parece seguir de cerca el manuscrito original desaparecido, en bajo alemán medio”⁴.

Su obra es toda una pieza literaria donde combina prosa, poesía, lírica, alegoría y símbolos. La obra escapa a cualquier definición de género: combina prosa y poesía, confesión y soliloquios con doxología, revelaciones, visiones y liturgia. Además, en esta obra se conjugan diversos planos de significación que Hans Urs von Balthasar diferenció de este modo: Un primer plano cosmológico-simbólico. Un segundo plano muy potente tiñe de modernidad al primero, en el que se desarrolla paralelo al *Minnesang* cortés, y en el que las imágenes del *Cantar de los cantares* bíblico no se desenvuelven de un modo tradicional, sino que están refundidas en un proceso interior y aparecen nuevas. En un tercer plano, alcanza el radicalismo místico del maestro Eckhart, pues la negación no está al servicio de la imposibilidad de la expresión, sino del camino de liberación.⁵

Toda su obra está marcada por un carácter profético, en el que integra aspectos de la naturaleza y da relevancia al cuerpo en la relación con Dios. Su obra, conocida también en inglés como *The Flowing Light of the Godhead*, es una producción en la que Dios fluye como energía ígnea, como la luminosidad del sol, teniendo en cuenta que para la autora Dios no es la luz, sino el fluir de la luz,

⁴ Epiney-Burgard y Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*, 77.

⁵ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 140.

la fuerza vital y decisiva que se esconde detrás de cada cosa que es dada.

De ahí que esta maestra presenta su experiencia de Dios a partir de la *autodonación*, lo que ella llama “autoaniquilación”, el amor que cae y hunde. Exalta la confluencia de Dios con los seres humanos, que denomina “una mutua licuación de amor”: “Yo estoy en ti y tú en mí, no podemos acercarnos más porque ya estamos fundidos en uno, estamos configurados en una sola imagen y permaneceremos así unidos sin cansarnos”⁶.

Es recurrente en esta maestra el tema de la presencia-ausencia de Dios que ella experimenta en su cuerpo: “Cuando mis ojos se entristecen desterrados, mi boca calla humildemente, la lengua se traba desdichadamente y mis sentidos se preguntan a cada instante qué será de mí: entonces todo lo que ansío es correr tras de ti, Señor”⁷.

El amor que Matilde expresa fue probado con experiencias de abandono, descritas como una verdadera alienación de Dios, esto es, como obediencia a su palabra y anonadamiento a su voluntad: “El tema del flotar o de hundirse, combinado con una teología de la humildad, gana una autonomía de expresión religiosa en arranques líricos que difícilmente pueden encontrarse en otro sitio”⁸.

Es así como los deseos y el cuerpo se dan cita para hablar de Dios. Su obra en castellano *La luz divina que ilumina los corazones*, traducida por Daniel Gutiérrez Vesga y publicada en 2004 por Monte Carmelo (Burgos, España), tiene 471 páginas y está estructurada en una introducción, una bibliografía, un prólogo y siete libros. Cada libro contiene numerosos capítulos, generalmente cortos, en los cuales se desarrolla un solo tema. Al final del libro está el índice general.

El libro no tiene notas al pie; las notas que aparecen son del traductor, quien aclara ciertos aspectos que considera necesarios. Todo parece indicar que la maestra solo hizo referencias textuales, comentó citas bíblicas y, en algunas partes, por su pensamiento, parece haber estado influenciada por la teología patristica y la teología monástica del siglo XII. No se ha establecido la fecha exacta en la

⁶ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 207.

⁷ *Ibid.*, 190.

⁸ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana. II*, 147.

que ella escribió su libro, pero parece que tardó muchos años y lo terminó de escribir hacia 1270, cuando ya estaba en el monasterio de Helfta.

En su versión castellana, el libro tiene una introducción de treinta páginas escrita por el traductor, en la que presenta las motivaciones que lo impulsaron a traducir el libro de Matilde de Magdeburgo; datos históricos acerca del contexto en el que vivió ella; la situación de la Orden del Císter en el siglo XIII; aspectos generales del movimiento de las beguinas; un resumen biográfico de la maestra; descripciones de las místicas de Helfta, donde Matilde fue a refugiarse los últimos días de su vida como religiosa consagrada; y, finalmente, extractos de la obra de la maestra para enfatizar en los grandes temas que ella desarrolló, a saber: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, el misterio trinitario, la Iglesia, el celo apostólico y el valor de la centralidad de la eucaristía en la vida cristiana.

La bibliografía está compuesta por 32 fuentes en latín, francés, alemán y español que usa el traductor para hacer notas explicativas. Además, él agrega un prólogo del hermano Enrique, lector de la Orden de Predicadores quien, según la maestra, fue copista de su libro, donde enfatiza que el libro escrito por Matilde responde a un conocimiento recibido del Señor después de “un toque de amor y abundante elocuencia”. El hermano Enrique destaca que Matilde tenía muchos diálogos con el Señor y que sentía en su cuerpo castigos y maceraciones corporales; también enfatiza el reconocimiento que ella hace de los santos que fueron iluminando su libro, el contenido, el nombre y perennidad de este.

El libro que escribió Matilde está compuesto por siete “libros” con desarrollos temáticos independientes en cada uno. No podemos ver en su obra una secuencia de temas ni una sistematización teológica de su contenido, pero sí podemos apreciar que ella desarrolla aspectos sobre la creación y origen del hombre y de las cosas, pasando por apreciaciones sobre los ángeles, los santos y la Iglesia; tratados sobre las virtudes y pecados de algunos miembros de la Iglesia; consideraciones sobre el amor y el deseo que lleva al ser humano a la unión con el Amado; análisis sobre las virtudes y vicios de los seres humanos y el consuelo que tenemos en un Dios que

nos asiste en las tribulaciones; y la situación del hombre ante el más allá: infierno, purgatorio, cielo.

Además, en una visión escatológica, revela que cada ser humano puede llegar a recibir el premio o el castigo por sus decisiones y comportamientos; y finalmente hace unas recomendaciones sobre la práctica de la vida espiritual, para transitar un camino de búsqueda de unión con Dios, en el que la oración y el reconocimiento de la condición del ser humano como pecador son aspectos importantes en su peregrinar.

Así, toda su obra es caudal de una teología que confiesa a un Dios creador que ha mirado al ser humano con amor. Un Dios que suscita en el hombre y la mujer una alabanza a su creador y una confesión de su pecado, con la conciencia de ser criatura, limitada, pero con la inmensa posibilidad de ser templo de la santísima Trinidad.

Matilde presenta su experiencia de Dios mediante un lenguaje coloquial, esponsal y dialogal propio de su época; que evoca aspectos luminosos para hablar de los atributos de Dios. Él es la luz, el fuego divino que enciende los corazones, irradia amor y sabiduría. La luz que fluye en la vida del creyente es presentada como la intuición que tiene el hombre de fe, de que algo en su vida es parte de la divinidad, de una confianza que lo empodera hacia el bien y el amor.

La luz que fluye en la existencia humana tiene un significado profundo, da sentido a la vida y lleva a experimentar la presencia de Dios que conduce con suavidad: como los amantes en un momento se convierten en uno. La luz que fluye es la luz que protege al ser humano de las asechanzas del demonio; “el resplandor ígneo y maravilloso *que desciende del Padre de las luces* al alma amante aterra a los demonios para que no osen pasar aquel radio de la divinidad”⁹.

Cada libro que compone su gran libro es una exposición de una teología que alaba a Dios, porque este ya ha sido conocido por el ser humano. Así, los temas que revelan su concepción trinitaria están enmarcados en una lógica creacionista. El ser humano es criatura y es redimido por el amor de Dios, y para redimirlo es preciso que él se encarne en la Virgen y nos muestre su rostro. Así, la presencia de María en los temas que desarrolla es de vital importancia, ella es

⁹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 103.

presentada con deseos de encarnación, es decir, la encarnación es apertura al Dios uno y trino por parte de la Virgen, como un deseo puesto en su corazón.

El tratamiento que da a cada tema revela un amplio conocimiento de la Sagrada Escritura, y la interpretación que ella hace es original; se atreve a imaginar y con gran elocuencia presenta diálogos cuya intencionalidad es enseñar lo que para ella es relevante. Parte del hecho de que Dios le ordena escribir y, por tanto, todo lo que dice es fruto de un encuentro audible con Dios. También la maestra hace notar que ella, como mujer y en el contexto de la sociedad medieval, su interpretación de la Sagrada Escritura y sus enseñanzas pueden llegar a causar admiración, y por ello se excusa, así lo expresa:

Maestro Enrique: os admiráis de mis escritos, pero yo me admiro más de vuestra admiración. Siento, sin embargo, en lo más profundo de mi corazón, que yo, mujer indigna, sea impelida a escribir lo que no puedo expresar con estas palabras sobre un conocimiento certísimo y una limpiísima contemplación, porque me parecen muy desproporcionadas a la verdad eterna.¹⁰

Siguiendo la tradición de la teología medieval, el tema de los ángeles, los santos y la Iglesia se hacen presentes en su obra, para llamar la atención sobre la condición humana, que no alcanza a comprender y explicar el tema de la Trinidad, cuyo resplandor angélico brilla con la luz del amor. Ella, aunque se refiere a los ministerios de los ángeles, se siente impedida para desarrollar toda una temática sobre la angelología: “Me pedís que escriba más pero no puedo, porque las delicias del amor, el honor, la claridad, la intimidad, la verdad exceden de tal manera mi inteligencia que me asombro y enmudezco totalmente, y no puedo expresar lo que alcanzo a conocer”¹¹. Los santos ocupan en su obra una especial atención para dar a conocer una vida entregada al Señor y digna de ser venerada y santificada.

Encontramos también en su obra el tema de las virtudes y de los pecados de algunos miembros de la Iglesia. La maestra, con un estilo propio y hablando en nombre de Dios, ora por los frailes dominicos

¹⁰ *Ibíd.*, 150.

¹¹ *Ibíd.*, 101.

y les hace serias recomendaciones, mostrando con ellas una fuerte crítica a su vida de compromiso con la Iglesia; se dirige especialmente a quienes ejercen funciones importantes de gobierno, como decanos y sacerdotes, y les exhorta, como en el siguiente fragmento: “Deberá cumplir fielmente sus obligaciones, moderar sus gastos, no excederse en cosas superfluas, ni condescender con la vanidad. No admita a nadie de su familia a gobierno por fastuosidad o lucro, sino que busque servidores honestos y hombres de buena reputación para su servicio, no se dedique a sus parientes y allegados”¹².

El tema del amor y del deseo, así como la unión con el amado ocupan gran parte en la exposición de su obra. La maestra lo desarrolla mediante un bello diálogo entre el alma y Dios, lo que bien puede denominarse un tratado de teología, que muestra no solamente su conocimiento, sino su experiencia de Dios. Los temas son abordados con la seguridad y la autoridad de quien tiene un conocimiento y lo quiere transmitir, y para ello acude a las imágenes y las alegorías. En estos diálogos el amor espolea al alma perezosa para que continúe en la búsqueda de la unión con Dios; y se dan entre el alma y la caridad, el alma y el cuerpo, Dios y el alma. Es notable la presencia de Cristo como el camino y el conocimiento de lo que es Dios.

Por medio de un diálogo entre el alma y Dios, usa imágenes conocidas con las que se refiere al alma como “mi pequeño gusano”, que busca en Dios consuelo en su tribulación. Y esa búsqueda pasa por la oración y la confrontación del hombre con Cristo y los santos. La maestra presenta también su estilo visionario mediante la descripción de acciones humanas que construyen una ciudad infernal: “Vi una ciudad horrible y desdichada. Su nombre es odio eterno. Ha sido construida en lo más hondo del abismo con piedras variadas de los pecados criminales. Su fundamento es la soberbia que colocó allí Lucifer, su primer fundador”¹³.

Advierte el castigo que se puede recibir cuando se cierran las puertas al amor de Dios y se le da un “no” a su acción. Con base en esto, desarrolla los temas del juicio, la condenación y el purgatorio; especialmente le dedica gran parte a la Orden de Predicadores

¹² *Ibíd.*, 154.

¹³ *Ibíd.*, 307.

para prevenirlos de sus comportamientos, los cuales eran motivo de escándalo.

La maestra conduce su obra hacia un camino que se debe transitar en la vida espiritual, que consiste en un constante examinar el corazón con humildad, ir al interior para tener en cuenta allí los defectos y deplorarlos. Enfatiza en la unión de cada uno con Dios en todo tiempo, en la búsqueda constante de él, en el enamoramiento del alma que alaba a Dios con las criaturas.

Ella acude a imágenes para mostrar a Dios en la cotidianidad de la vida; el Señor aparece como un trabajador y en la persona de un peregrino. Insiste en la manera como se debe orar, en el recuerdo de la pasión de nuestro Señor, en la evocación de Nuestra Señora, en la necesidad de una vida espiritual que no solo reconozca la condición humana del pecado, sino que dé cuenta de los estímulos que recibe cuando se ha inclinado bajo la mano de Dios.

Estos son los principales contenidos de su obra que llamaron la atención del traductor al castellano, quien afirma:

La experiencia de amor de Matilde dio origen a los cinco primeros libros de *la luz fluyente*. Estos constituyeron esa obra unitaria a la que más tarde se agregaron los libros VI y VII, en los que la temática continuó siendo la misma, aunque en ellos fueron ganando espacio las partes didácticas, sobre todo la historia de salvación, la historia de la Iglesia y la ética de las virtudes [...]. [Dicha experiencia se entiende] como *una estructura formada por tres aspectos* [énfasis nuestro]: (1) la inmediatez de la unión mística del alma con dios; (2) el extrañamiento del alma con respecto a dios, y (3) la reconciliación dialéctica de unión y extrañamiento en la humildad y el amor descendente.¹⁴

Su estilo visionario y profético está presente en toda la obra; su concepción de la vida, con un fuerte contenido simbólico, y los contactos con la divinidad son los aspectos más relevantes a la hora de mostrar su pensamiento teológico. El constante diálogo entre ella y Dios la sitúan como maestra libre que entiende y comunica que la experiencia de Dios obedece a un amor desbordante, excesivo, lleno de vitalidad, que fluye y es capaz de cualquier cosa:

Matilde fa uso delle diverse specie del dialogo e delle forme ad esse vicine come l'allocuzione, la preghiera, la lode, che presuppongono

¹⁴ *Ibíd.*, 159.

tutte un interlocutore, dove l'amore è il tema del rapporto con Dio, la forma del dialogo diviene molte volte innica o assume il tono del *Cantico dei Cantici*. Lo specifico rapporto dell'io ovvero dell'anima con Dio dá luogo al un tipo di dialogo personale, che non si esprime mai così immediatamente come nel *Fließendes Licht*. È proprio questo carattere dialogico del rapporto d'amore con Dio a costituire il non ultimo motivo della specificità di Matilde.¹⁵

Estudios realizados por Reinhardt concluyen que esta obra:

A finales del siglo XIII se tradujo al latín en el convento dominicano de Halle, pero esta versión solo contiene los libros I al VI y no coincide exactamente con el original, porque el traductor introdujo algunos cambios de estructura y de lenguaje, probablemente por motivos dogmáticos y literarios. Entre 1343 y 1345 se hizo una traducción en Basilea del texto original en bajo alemán a la lengua escrita del lugar, es decir, al alemán. En esta versión intervino Enrique de Nördlingen [...]. Esta versión se aproxima más al texto original.¹⁶

Precisamos que la traducción al español realizada por Daniel Gutiérrez partió de la traducción al alto alemán medio que hizo Enrique de Nördlingen. Los testimonios de Reinhardt dan a conocer que el libro era muy difundido por los conventos dominicanos y que una copia de su obra fue hallada en 1861 en la biblioteca de Einsiedeln y editada en 1869 en Ratisbona. Posteriormente, fueron editadas dos traducciones al alemán por Margot Schmidt, la primera en 1956 con una introducción de Hans Urs von Balthasar y una segunda edición revisada en 1995.

En la obra de Matilde es evidente un estilo literario de revelaciones, común en los ambientes de la Edad Media y particularmente característico de la mística femenina. Dios es el que habla en su libro, él le da el poder y la autoriza para que escriba. Su lenguaje es espontáneo, lleno de vida e imágenes que ponen en relación a Dios con toda la naturaleza. Su pensamiento es libre e independiente de corrientes filosóficas y teológicas; solo le interesa comunicar la experiencia de Dios a través de diálogos en los que el principal interlocutor es él. Aborda los principales misterios cristianos, la Trinidad, Cristo, la Iglesia y los sacramentos como fuentes de gracia.

¹⁵ Ruh, *Storia della mistica occidentale. II*, 266.

¹⁶ Reinhardt, *Por las rutas medievales del saber*; 258.

En su obra encontramos un punto de partida en la teología trinitaria, la decisión de Dios de crear al hombre en un acto de amor sobreabundante, de crearlo en libertad, llenarlo de la gracia y ofrecerle una amistad divina. Es importante destacar en la obra de Matilde la concepción del cuerpo: para ella hay unión del cuerpo y del alma, y por tanto hay unión con Dios.

Otro de los temas que desarrolla es el conocimiento de la bondad de Dios, que produce fruición, pero que puede implicar alegría y dolor: “Amor sin conocimiento parece oscuridad del alma sabia. Conocimiento sin fruición parece sufrimiento infernal. Fruición sin muerte es algo que no se puede lamentar bastante”¹⁷. Dolor y sufrimiento pueden ser un medio para la unión con Dios, la identificación con Cristo que padece y que es glorificado. La maestra enseña su comprensión cristológica y soteriológica, en la que demuestra un profundo conocimiento del misterio, el sufrimiento y el amor de Cristo:

Child’s writings also demonstrate a profound grasp of the mystery of the Christ’s sufferings, mercy, and love. Christ called her to dedicate herself to the light of my divinity flowing into all hearts that live without guile. With the eyes of her soul, she had seen the beautiful manhood of Jesus Christ. Christ had also revealed to her the mysteries of his sacred heart.¹⁸

Otros estudios muestran que, en sus contenidos, ella fue cuestionada con argumentos de esta índole:

Algunas de las visiones fueron censuradas por las autoridades de la Iglesia, especialmente una muy elaborada en la que había visto a san Juan Bautista diciendo misa, a la que se opuso el gravísimo reparo de que, no siendo el santo sacerdote, no podía decirla. Matilde replicó que estas cosas no debían tomarse literalmente, que la realidad mística que había experimentado era tan distinta de la descripción como la luz de una candela lo era de la luz del sol, pero que si esta realidad tenía que ser descrita solo podía serlo con palabras humanas y por medio de imágenes.¹⁹

¹⁷ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 54.

¹⁸ Egan, *An Anthology of Christian Mysticism*, 247.

¹⁹ Graef, *Historia de la mística*, 200.

Su obra, como bien lo afirman Cirlot y Garí, no estaba dirigida a un público en particular, sino a todo el género humano, que ha encontrado en ella durante más de ocho siglos balbuceos del misterio e inquietudes para acercarse a él:

¿A quiénes se dirige Matilde? ¿Quiénes son los que reclaman su escritura? [...]. No se dirige a un público restringido, ni concreto, sino a todas las personas espirituales, tanto a las buenas como a las malas, añadiendo que todo aquel que desee entender el libro, debe leerlo nueve veces [...], la comprensión solo puede ser plena mientras el libro vuelva a ser creado, y la creación tiene que pasar por la imagen ternaria en la que descansa el misterio de la santísima Trinidad.²⁰

2.1 EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE MATILDE DE MAGDEBURGO

El pensamiento teológico de Matilde de Magdeburgo se define por su carácter dialógico; Dios es el interlocutor por excelencia en toda su obra. Su modo de hacer teología parte de un diálogo constante entre el alma y Dios, en una relación de amor; el alma que habla con su esposo o con su amor. Ella hace una teología narrada y autobiográfica, a partir de una experiencia que implica dos momentos: “haber sentido algo” en lo más profundo de su ser, una presencia divina, y “haber escuchado o saber algo” de Dios por fuentes externas. Así lo expresaba:

Cuando tenía doce años fui saludada tan copiosamente por los dulces labios del Espíritu Santo, que en lo sucesivo no podía sentir inclinación ni al más mínimo pecado venial. Respecto a Dios solo conocía los artículos de la sencilla fe cristiana, a los que me adherí firmísimamente con todo el corazón, cuidando mantener en todo momento la pureza de corazón.²¹

Como dijimos, en su obra no encontramos propiamente una teología que desarrolle de manera sistemática un solo tema, ella trata en cada libro temas distintos, mostrando con esto una narración que responde más a su experiencia mística, a momentos muy fuertes en

²⁰ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 156.

²¹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 17.

los que ella experimentaba una fuerza interior que la hacía hablar con Dios. También es difícil clasificar su género literario, pues en su construcción teológica ella hace uso de la prosa y la poesía, la alegoría y el lirismo, las revelaciones y los símbolos. Así, todo su lenguaje para hablar de Dios está cargado de imágenes, pero es claro y sencillo para dar a conocer sus temas doctrinales.

Von Balthasar es uno de los teólogos que más referencias ha hecho a Matilde, describe que su teología va desde la cosmología simbólica, pasando por la mística cortés del amor, hacia la mística del abismo y del desierto que brota del grito inarticulado de la cruz²². Esto nos lleva a ver en Matilde, además de su formación teológica, un conocimiento del contexto en el que vive, de la manera de escribir en su época y de la mística del anonadamiento y del desasimiento, es decir, del regreso del alma a su ser original en Dios.

La maestra hace teología a partir de la creación; el hombre aparece, desde los inicios de su obra, en una constante referencia a la revelación. Presenta a un Dios que se encarna en la condición de hombre, que vive una infancia y una vida pública y allí ejerce una acción redentora. Toda su obra está atravesada por la concepción de un Dios creador que lleva a cabo su acción creadora de manera continua. Es un Dios que crea la pareja humana y establece con cada alma una alianza por la que nunca los abandonará, si estas almas no lo abandonan a él. “Yo soy Dios de dioses y [tú] diosa de la criatura. Estableceré alianza contigo y nunca te abandonaré, a no ser que tú con tu negligencia te pierdas a ti misma”²³.

Así, se plantea en la teología de Matilde la igualdad del hombre y de la mujer; la pareja fue creada para ser feliz, y la felicidad solo puede darse en relaciones de correspondencia, pues Dios creador los ha dotado de la misma dignidad. Con relación a la caída o al pecado que rompe con la felicidad, ella muestra los efectos del “no” que se le puede dar a Dios: el corazón humano experimenta un desorden y se siente envuelto en tinieblas, una desdicha se apodera de él y el alma se siente desterrada, al punto de clamar “Oh, mi predilecto,

²² Von Balthasar, *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*, 289. Se puede consultar el apartado donde el autor se refiere como hombre y halla en la experiencia mística su mejor expresión de lenguaje.

²³ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 58-59.

¿cómo se ha desvanecido tu dulce amor? ¡Qué lejos arrojaste a la reina íntimamente unida a ti! ¡Gran Dios!, ¿hasta cuándo vas a mantener estas interminables miserias y no cambias nuestras maldades?”²⁴.

En continuidad con el tema del pecado, su teología presenta un Dios conmovido por el alma que peca. Él ha dado la gracia para restaurar la relación con el ser humano, ha puesto los deseos para que el alma vuelva a él a pesar de sus muchos pecados. Él pide que el ser humano acuda a su capacidad interna para reparar el daño causado y que sienta vergüenza y pena.

Movido el pecador por la gracia, se restaura de tres maneras. En primer lugar, se arrepiente fuertemente de la culpa, siente tristeza y vergüenza por la acción que lo escandalizó; en segundo lugar, el pecador repara con obras generosas; y en tercer lugar, por una eficazísima compunción, prefiere los castigos eternos antes que ofender a su Amado²⁵.

Matilde presenta el perdón como experiencia del hombre en su encuentro con un Dios que no puede ofenderse por los pecados cometidos. “Respondió Dios Padre: ‘Mi corazón es incapaz de rechazar a un pecador. Los sigo hasta alcanzar los más posibles. Los guardo en un lugar tan profundo que nadie podrá conocerlo’”²⁶. Es la concepción de un Dios que no necesita perdonar, porque él no se puede enojar, él solamente ama.

Esta teología llama la atención por cuanto es una mujer la que habla de un Dios que busca encontrarse con el hombre y para quien, como para una madre, su hijo siempre estará primero, guardándolo en un lugar para protegerlo, porque solo le interesa su condición de hijo. Visto así, el perdón se reconoce en el amor desbordado de Dios, gracias al cual, a pesar de las fragilidades humanas, la condición de hijo no se pierde, porque el Dios que se nos presenta es un Dios entregándose y restableciendo el alma. “En efecto, no queriendo Dios encerrarse en sí mismo, creó al alma y se entregó él mismo a ella por exceso de amor”²⁷.

²⁴ *Ibíd.*, 59.

²⁵ *Ibíd.*, 101-103.

²⁶ *Ibíd.*, 86.

²⁷ *Ibíd.*, 91.

En toda su teología, el misterio trinitario es una clave fundamental del pensamiento de Matilde. Cada persona de la Trinidad tiene una función, mantienen entre sí un diálogo permanente, y en ese diálogo también entra el alma en una relación que anhela la unión del hombre con lo divino. La unión con Dios es la meta final de la teología que ella nos presenta, una unión que es provocada y atraída.

El alma que ama y adora a Dios es atraída hacia él con el deseo; arrastrada por la añoranza de su amor se lamenta, derramando lágrimas por el amado que con tanto gozo poseía, y queda poseída en el primer encuentro al recibir de Dios el dulce beso de la unión.²⁸

Otro aspecto fundamental en su teología es el lugar que tiene la maternidad de María, no solo por ser la madre de Jesús, sino porque ella representa la Iglesia, que padece los gozos y sufrimientos: “Pregunté a la Virgen quién era y me respondió: ‘Soy la santa Iglesia que tú tanto amas, y compañera tuya’”²⁹. Así, los temas que fue desarrollando en cada de sus libros responden a un conocimiento doctrinal sobre la historia de la salvación, sobre el *Gottesminne*, o el amor de Dios que se ofrece en amistad divina al ser humano; pero principalmente hace una teología sobre lo que ocurría entre ella –su alma– y Dios.

Para ella, hacer teología era hablar de sí misma, de lo que sentía y experimentaba en su propio cuerpo, ese que deseaba ardientemente la unión con Dios, que reclamaba, exigía y se hacía sentir: “...fuego ardiente, incendia lo íntimo de mi corazón. ¡Hasta cuándo he de permanecer tan árida! La más mínima demora se me hace insoportable”³⁰. El cuerpo humano cobra especial importancia en su teología, cuerpo y deseos se constituyen en el lugar donde Dios habla. Aunque en muchas ocasiones la maestra habla del cuerpo con tintes neoplatónicos –a la manera del lenguaje de San Agustín–, prima su visión positiva del cuerpo y le da una perspectiva cristológica y soteriológica, en cuanto el sufrimiento es *compassio* con Cristo:

²⁸ *Ibíd.*, 80.

²⁹ *Ibíd.*, 131.

³⁰ *Ibíd.*, 87.

Señor Jesucristo, acepto justamente los sufrimientos, pero me consuelan los tormentos que soportó tu inocencia. El recuerdo de tu muerte salvífica alimenta mi memoria, la vivifica y la conserva unida a ti. Tu sangre inmaculada penetra y fecunda mi alma.³¹

La maestra presenta entonces una antropología teológica. Todos sus diálogos tienen la intencionalidad de dar a conocer la relación del ser humano con Dios. Relación que se da en la realidad humana con toda su complejidad, en sus búsquedas, anhelos, dolores y sufrimientos, y que ubica al hombre ante Dios, a partir de la revelación de su amor en la creación.

Ubica al ser humano con una disposición natural y espontánea para relacionarse con su creador y en un preguntar constante que parte de la comprensión de la condición humana, a la luz del misterio de Dios que se revela en Jesús, y desde allí halla sentido a su existencia. “De igual modo mi alma y todos los sentidos de mi cuerpo son sanados por la participación de la divinidad; por lo cual no envidio en nada la dicha de los espíritus angélicos”³². La criatura, o mejor, el alma, no solo habla del reconocimiento de un Dios creador sino también de un Dios salvador. La maestra nos habla de la contingencia y de la gratuidad, de las situaciones límite que experimenta el ser humano, ante las cuales se reconoce criatura que acoge gratuitamente lo que le es dado.

Matilde refiere específicamente de las pasiones humanas que son fuente inagotable para el encuentro del hombre con su creador, en el reconocimiento de que en nuestro interior están los deseos y de la tendencia del alma a buscar y a unirse con alguien superior. De ahí que ella nos presente a un Dios al que es posible conocer y en el cual todo ser humano busca su origen. De esta manera, el hombre, como un niño, se deja moldear por la forma de quien tiene la intención de formarlo, esto es, su creador. Nos afirma que estamos creados para llegar a la plenitud y a la bienaventuranza sin dejar apagar los deseos.

Concédeme, Señor, encontrarte siempre, tanto cuando se enciende como cuando se apaga el deseo de mi alma. Anhele poder gozar de ti con todo el caudal de amor que fluye de tus dones [...]. Llena mi boca, Señor,

³¹ *Ibíd.*, 123.

³² *Ibíd.*, 100.

con tu exuberancia, y ella podrá endulzar cualquier pena, desprecio o amargura. Así me suceda siempre por tu gracia, piadosísimo Dios, consérvame en ello. Ayúdame además para que en todos mis deseos actúe siempre según tu beneplácito, y de ese modo nunca se extinguirá en mí la llama de tu amor.³³

Es en este sentido del deseo, de las pasiones humanas, donde ella ubica la unión con Dios y nos aporta una visión de esta como proceso permanente, que necesariamente pasa por la práctica de la caridad y la vivencia de las virtudes, como la fe y la esperanza. “Toda virtud que esté en este mundo se reviste de buena voluntad, está adornada por la caridad, es perfecta y sin pecado, resuena en el cielo ante el trono, como las cuerdas de un alma fiel y de un cuerpo bien dispuesto”³⁴.

De esta manera, la unión con Dios surge a partir de una acción que transforma al ser humano, porque Dios ha tocado su alma y ha puesto dones y sabiduría. “La sabiduría brota del hontanar de la gracia divina, orientando debidamente al hombre en todos los dones de Dios”³⁵.

En continuidad con el pensamiento teológico de Matilde de Magdeburgo, presentamos las categorías teológicas más relevantes con las que ella nos da a conocer su experiencia mística, su producción teológica y sus aportes.

2.2 CATEGORÍAS TEOLÓGICAS DE MATILDE DE MAGDEBURGO

Como se dijo, en la obra de la maestra no encontramos la sistematización de grandes tratados temáticos, su pretensión no era hacer sumas teológicas, sino la presentación de una experiencia de encuentro con Dios. Lo cual la llevó a pronunciarse sobre muchos temas desarrollados por la teología, a partir de una perspectiva crítica en la que ha llamado a la coherencia de vida del cristiano, a la reforma de la Iglesia, especialmente en el poder de la estructura

³³ *Ibíd.*, 371.

³⁴ *Ibíd.*, 327-328.

³⁵ *Ibíd.*, 131.

jerárquica, y de la vida religiosa y a la vivencia responsable de la práctica sacramental.

Su tema teológico central es la unión del alma con Dios, a partir del cual podemos encontrar claras referencias a las categorías teológicas *Dios que crea-Dios Padre*, *Dios que habla-Dios Hijo* y *Dios que santifica-Dios Espíritu Santo*, para concluir en un *Dios que es uno y trino-Dios Trinidad*.

2.2.1 El Dios que crea - Dios Padre

El Dios creador de Matilde es un Dios Padre que crea. Pero para crear no lo hace solo, es un Dios trinitario y habla en diálogo permanente, así lo deja ver:

Tras un acuerdo, toda la Trinidad decretó realizar la creación; por una caridad especial hizo al hombre compuesto de cuerpo y alma racional. El hijo de Dios es imagen del Padre, con la cual Adán y Eva son unas criaturas excelsas, dotadas por él de sabiduría y poder para que le quisieran y le amaran. [...] Adán recibió de Dios una esposa revestida de todas las virtudes y adornada con un cuerpo hermoso. Era cariñosa y recatada, conforme en esto al hijo de Dios. Sus cuerpos habían sido creados sin estímulo del pecado, revestidos con angelical vestidura: habrían de engendrar a sus hijos en amor santo, como el brillo del sol traspasa el agua cristalina. Pero apenas gustado el bocado prohibido, se deformaron sus cuerpos, como por desgracia lo experimentamos ahora. Si Dios Trinidad nos hubiera creado en tal deformidad, el hombre no podría avergonzarse recurriendo a la creación.³⁶

Este texto denso y profundo indica que el ser humano es responsable de la creación y que sus actos pueden viciar el fin para el cual fuimos hechos. Por otra parte, ella muestra a un Dios que habla permanentemente, por tanto, está dotando a su criatura de sabiduría y poder, de igualdad y dignidad, para que en tal relación pueda amarle como a su fuente original. Es una concepción sobre la naturaleza del hombre creada buena y dotada de capacidades, solo con la condición, como bien se expresa, de guardar un mandato:

³⁶ *Ibíd.*, 58.

“Reconocer que soy tu Dios”³⁷; es decir, de hacer uso de la condición con la que se participa de la divinidad y la humanidad.

La maestra hace una reflexión teológica en la que los seres humanos tienen la capacidad de conocerse, saber sus potencialidades y, por tanto, tener dominio de sí, sin que Dios tenga que salir a actuar, puesto que él ya se dio en los hombres y mujeres. Por tanto, el ser humano es el responsable de la creación, de la historia, de la construcción de justicia, de las relaciones fraternas; y no Dios, como se ha querido pensar y presentar.

La experiencia de un Dios creador la siente y la vive Matilde en su corporalidad. Ella, además de haber sido creada, se siente partícipe de la condición divina trinitaria. Es importante recoger de esta experiencia la compenetración del cuerpo femenino en sentirse esposa, madre y amante, algo poco usual en el contexto medieval para hablar de Dios y mucho menos de una relación tan cercana a al conocimiento trinitario que acontece en la condición de mujer. Sin embargo, ella se involucra con todo su ser y nos señala que justamente los seres humanos somos los lugares donde acontece Dios:

El Padre amoroso me escogió por esposa para tener algo que amar, porque el alma que formó para sí como esposa había muerto. El Hijo me escogió también para que fuera su madre y el Espíritu Santo para que fuera su amada [...]. Así llegué a ser la única esposa de la Trinidad y madre de los huérfanos inocentes, protegiéndolos ante él, para que entre tantos no perecieran todos.

Al ser de este modo madre de los desterrados, mis senos se llenaron de leche pura de amplísima compasión, para que amamantara a profetas y adivinos antes que naciera corporalmente en este mundo. Más tarde, de jovencita amamanté a Jesucristo, Señor mío y de todos. Luego, siendo joven amamanté a la Iglesia, esposa de Dios, al pie de la cruz, cuando agotada y débil recibí la espada de la pasión de mi hijo Jesús, que traspasó espiritualmente mi alma. Entonces se abrieron de par en par las heridas del Hijo de Dios y los pechos de su madre. Las heridas se derramaron y los pechos destilaron, de este modo revivió y fue curada el alma, alimentada con tan saludable bebida.³⁸

³⁷ *Ibíd.*, 59.

³⁸ *Ibíd.*, 92.

No es fácil la comprensión que nos presenta la maestra de la participación del ser humano en la creación. Aquí lo que nos interesa es mostrar que ella como mujer se siente esposa de Dios, madre del Hijo y amada del Espíritu. Con esta concepción se empodera y se llena de alimento para ser la madre de los huérfanos y de los desterrados. Aquí hay una razón por la cual Dios crea; su razón es que el ser humano participe en su creación de manera activa, es decir, que sienta el poder también de dar vida, de cuidarla y protegerla. De esta manera Matilde, desde su condición de mujer, nos revela un sentido de maternidad con la creación; solo así, sintiéndonos madres o padres, la creación puede ser cuidada y protegida.

La maestra, para hablar de un Dios creador, no se cuida de los prejuicios de un lenguaje acusativo, demostrativo, sino que se abre a una comprensión del misterio en el sentido de ser una fuerza y una energía creadora que se posee, como la poseía Jesús: “Al instante Jesús, dándose cuenta de la fuerza que había salido de él, se volvió entre la gente y decía: ‘¿quién me ha tocado?’” (Mc 5,30). Lo que ella caracteriza es la atención que se presta a lo que acontece en su interior, a las experiencias que han dejado aprendizajes que se convierten en senderos por los cuales fue descubriendo su fuerza vital y su energía creadora.

Conviene aclarar que cuando se habla de energía creadora se habla de Dios creador, energía viva que crea y sostiene su obra. De ahí que para la teología este concepto entra a formar parte de la conciencia de ser imagen y semejanza de Dios, hijos del Padre que engendra vida y que, como energía, muchas veces no la captamos, en el sentido de no saber cómo se produce la vida y cómo ocurre. No la alcanzamos a percibir, y por ello Dios es y sigue siendo un misterio inabarcable.

Solo podemos experimentar cómo esa energía creadora que es Dios brota en toda su creación, y nos lleva a sentir con Jesús que somos y formamos parte de Dios: “Para que todos sean uno. Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti” (Jn 17,21). De esta manera, cuando se dice que solo podemos “balbucear” sobre el misterio es porque nosotros mismos somos misterio, formamos parte de la fuerza vital y la energía creadora, por eso bien se dice: “Pues en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28).

Se destaca en la maestra su formación académica para disertar sobre la *incognoscibilidad* de Dios y sobre la criatura.

¿Dónde estaba nuestro Dios antes de crear? En sí mismo, y toda criatura estaba presente y patente a sus ojos como hoy día. ¿Cuál era su forma y semejanza? Era semejante a un círculo, y todo objeto se encerraba en él sin cerradura ni puerta. La parte inferior del círculo está constituida por la firmeza que sostiene todas las cosas; la parte superior es la altura que está por encima de todo; el círculo es el ámbito que contiene en sí todas las cosas. Entonces no se le podía llamar a Dios, creador; pero, cuando creó todas las cosas, el círculo fue franqueado y abierto. ¿Sucedió alguna escisión? No. Es y permanecerá íntegro.

Cuando Dios creador quiso hablar aparecieron todas las criaturas según su naturaleza. El hombre, para conocer, amar, gozar y obedecer a Dios; las aves y los animales, para que vivan según su naturaleza; las demás criaturas, para que permanezcan y subsistan en su naturaleza. Pero escucha: todo conocimiento sin un amor ordenado, con el que debemos amar a Dios en todas las cosas, es vano. Él hizo todas las cosas para que se le ame, y mostró y enseñó que se le amara en ellas.³⁹

El texto de Matilde, como hemos dicho, no se ocupa de tratados sistemáticos sobre Dios como creador, sino de una especial manera de orientar la existencia, que halla sentido en un modo particular de existir en el mundo, esto es, desde Dios. La preocupación de la maestra es mostrarnos un Dios que ha estado presente siempre con una forma que no tiene fin, la cual ella asemeja a un círculo que se abre cuando él crea. Y, cuando crea, Dios habla, y su hablar es un aparecer de las criaturas con sus funciones específicas.

Así, el Dios que crea de Matilde dialoga con el ser humano, en diálogos que no concluyen ni tienen una estructura porque son los diálogos de la vida cotidiana, en los que el alma sabe que tiene interlocutor y que su existencia se dirige a su creador. La maestra quiere llevar al ser humano tomar conciencia de que Dios está en nuestras vidas, deseos y pasiones.

Ella, desde su experiencia, describe que el encuentro del hombre con Dios no se da pleno, sino que lo lleva a seguir experimentándolo cada día más como distinto; y que, cuanto menos se piensa en el escribir, más brotará la inspiración para dar una palabra sobre él.

³⁹ *Ibíd.*, 246-247.

“Prefiero morir de amor ardiente antes que me arrebaten al esposo con oscuros motivos de sabiduría. Mientras se me permita jugar con mi amado, no necesito ni quiero aprender sabiduría o discernimiento alguno”⁴⁰.

También la maestra presenta un Dios creador que, a través de Jesús, busca redimir y renovar la creación: “En Jesucristo se ven las tiernas cicatrices del amor que no se borrarán jamás. Entonces renovará el Creador toda la creación, y ya nunca experimentará la debilidad”⁴¹. Con esto nos muestra un Dios que pone el acento en la creación, la cual nunca será abandonada de su mano, sino que, por el contrario, la perfecciona, la protege y la hace más fuerte.

La creación revela, por tanto, la relación existente entre Dios y el mundo y las huellas de su amor; su plena manifestación se da en Jesucristo y nos recuerdan que nuestro caminar siempre estará acompañado por el Padre creador. La maestra nos quiere mostrar la fuerza poderosa del amor de Dios que actúa en la vida de los humanos transformando su naturaleza y su libertad para reconducirla hacia él, para no dejar dañar, debilitar o acabar su creación.

Así, el Dios creador de Matilde mantiene una tensión entre el Dios que se oculta y el Dios que se revela. Es el Dios trinitario desde el cual la maestra comprende la creación, el misterio de Cristo, el Espíritu Santo y la realidad humana. Ella entiende que solo se puede hablar de Dios a partir de la forma real y concreta como él se ha revelado en su Hijo y en la acción del Espíritu Santo. Pone al Dios creador en el centro de la existencia humana: “Él hizo todas las cosas para que se le ame, y mostró y enseñó que se le amara en ellas”⁴².

2.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo

Matilde presenta a un Dios que habla en Jesús y busca ser conocido: “Id por todo el mundo y proclamad la buena noticia a toda criatura” (Mc 16,15). Un Dios que hace partícipe al ser humano de la energía creadora, que no se agota en la materia, sino que continúa en un

⁴⁰ Ibid., 236.

⁴¹ Ibid., 90-91.

⁴² Ibid., 247.

dinamismo vivo, en una *autorrevelación* permanente. Esto nos lleva a reflexionar que la creación está impregnada de la presencia divina, de la energía creadora, y que, por tanto, todos somos parte de ella.

La maestra insiste en que Dios habla al alma y en la trascendencia:

Cuando Dios habla, los sentidos exteriores no perciben ni reconocen en manera alguna esa palabra grande, virtuosa, veloz y unitiva. Entonces el alma se humilla hasta el punto de no soportar que exista ninguna criatura inferior a ella. ¿Debe acaso humillarse el hombre por debajo del diablo? Efectivamente, si recuerda que al pecar se reviste frecuentemente de la semejanza del demonio y a veces la asume de una manera criminal, [ya que] arroja de sí con desprecio la semejanza divina [...]. El tercer lugar donde Dios habla es el Reino de los cielos, cuando Dios eleva el alma a las cosas de arriba, arrobándola en los goces de su amor, para que goce con sus maravillas.⁴³

Es, pues, un Dios que habla al alma del ser humano. En este sentido, esta representa el conocimiento y la inteligencia. Dios *habla* a la inteligencia y a la voluntad de los hombres y mujeres que son capaces de captar y de advertir la fuerza interna que motiva y produce actos nobles derivados de la condición de criatura, como entender o razonar sobre aquello que nos permite una vida mejor, una mejor comunicación, un mejor establecimiento de las relaciones. De ahí que se entienda el amor de Dios en el ser humano como sabiduría y máximo sentimiento de la creación, motor de la racionalidad y de la relacionalidad.

De esta manera, percibe un Dios diferente del que interviene en la historia con premios o castigos, uno que dota al ser humano de capacidades y virtudes para que él mismo decida y desarrolle su capacidad de amar, sintiendo y sabiendo que “alguien” o “algo” lo habita y que todo lo que hace sale de dentro.

Ahora bien, el Dios del que habla Matilde es propiamente el Unigénito de Dios, así lo expresa:

Pero el Unigénito de Dios, al reconocer su imagen en el hombre, inclinó reverentemente su majestad ante el Padre y dijo: “Padre, con tu bendición asumiré de buena gana la naturaleza humana herida, y

⁴³ *Ibíd.*, 232-233.

ungiré sus heridas con mi sangre inocente, curaré todas sus llagas con las vendas de mi humillante destierro hasta la muerte. Entregaré mi vida por sus pecados, y mediante la muerte que no merecí pagaré lo que no había robado. Volveré a ti tras una vida humilde, habiendo recibido el reino de los dos pueblos de judíos y gentiles, y traeré victorioso a todo Israel”.⁴⁴

La maestra invita a reconocer que Jesús nos ayuda en la comprensión del misterio de Dios y pone la obediencia como el fundamento de su ser de Hijo, aquella que significa creer y reconocer a quien se obedece. Porque Jesús ha creído y confiado en el Padre, por eso se inclina ante la majestad para asumir y redimir la naturaleza humana herida. Así, la obediencia que se da al Padre tiene una connotación de escucha y de asunción de entrega de la vida por la humanidad. Esta es la manera como Dios nos habla y como podemos entender el lugar que ocupamos en el Dios trinitario, donde la divinidad toma la condición humana para mostrarnos cómo se vive desde Dios.

La maestra así lo refiere: “Jesucristo el Señor nos libró de la muerte eterna, y mediante la penitencia nos abrió las puertas de la eternidad, pero no nos libró de las demás penalidades; las dejó para ejercitarnos en la virtud, ofreciéndonos consuelos, consejos y doctrina con los que podamos liberarnos de las molestias de estas debilidades y recuperar la salud”⁴⁵.

La vida de Jesús está completamente abierta al Padre, quien comprende la condición humana y sabe lo que debemos hacer para llegar a ser hijos en el Hijo. De ahí la invitación al ejercicio de la virtud, es decir, a la práctica de una vida que se rige por las palabras y las acciones de nuestro Señor.

La maestra usa también expresiones simbólicas que permiten imaginar lo que percibió sobre ese Dios que habla y busca ser escuchado y sentido: “Nuestro Dios es un fuego devorador que se alza de modo indescriptible sobre toda criatura, y arde siempre con suavidad y sin término”⁴⁶. Dios le habla a la criatura, establece con ella una alianza con la que sella la certeza de que jamás la

⁴⁴ Ibid., 26.

⁴⁵ Ibid., 78.

⁴⁶ Ibid., 52.

abandonará, y deja claro que es el alma la que decide perderse o alejarse de Dios. Deja en claro que existen ayudas para vivir según la voluntad de Dios:

Yo soy Dios de dioses. Estableceré alianza contigo y nunca te abandonaré, a no ser que tú con tu negligencia te pierdas a ti misma. Mis ángeles te servirán, te daré mi Santo Espíritu para que te acompañe y no caigas por ignorancia en delito reprehensible. Te concedo el libre albedrío. Ahora, bien amada mía, atiende con diligencia el futuro, que tus ojos vayan delante de tus pasos. Guardarás un mínimo mandato: reconocer que yo soy tu Dios.⁴⁷

De esta manera, la maestra habla desde una personal experiencia que se convirtió en fuente de su palabra y fuerza para proclamarla, a la manera como bien pudo hacerlo. Ella confiesa e ilustra mediante sus diálogos la fuerza del amor que la desbordaba, y la fuerza que como germen da vida: “En el combate estás fortalecida con un poder invencible, al que se une la constancia de ánimo, de manera que ni el mundo entero reunido, ni todos los incentivos de la carne, ni toda la caterva de demonios podrán separarte del amor de Cristo”⁴⁸.

Cuando Dios habla en el texto de Matilde, su hablar tiene una connotación positiva y pone confianza en el ser humano: es bueno, capaz de conocer, de comprender y de acostumbrarse a estar habitado por la divinidad. De ahí ella indica que, pese a los pecados de los hombres y mujeres, Dios siempre actúa con sobreabundancia. El acento no está puesto en el ser humano, en su condición de pecador, sino en el amor derramado del Padre:

Mi corazón es incapaz de rechazar a un pecador. Los sigo hasta alcanzar los más posibles. Los guardo en un lugar tan profundo que nadie podrá conocerlo. A estas palabras respondió el alma de Cristo: “Esa es mi dignidad, la divinidad revestida de esa belleza es mi corona, la humanidad es mi premio. El Espíritu Santo me envolvió y me inundó de tal gozo que ninguna criatura podrá alcanzarme o asemejarse a mí. Por eso presento en todo momento y sin interrupción todos los pecadores a la santa Trinidad, para que no sean sumergidos perpetuamente en el abismo profundo”.⁴⁹

⁴⁷ *Ibíd.*, 59-60.

⁴⁸ *Ibíd.*, 239.

⁴⁹ *Ibíd.*, 86.

Así habla Dios, de manera personal y muy íntima entre esposo y esposa. Es la condición humana del eros con la que la maestra quiere mostrar la necesidad de Dios, lo que el ser humano puede llegar a sentir en la relación íntima que establece con él. Una relación inseparable, en la que cualquier asomo de ausencia causa dolor. Así dice el esposo a la esposa:

Eres como esposa recién casada de la que el amado se separa sigilosamente mientras duerme; se había inclinado hacia ella su corazón con total fidelidad, y no podrá soportar su ausencia ni una hora. Al no poder tenerlo cuando despierta, recuerda su rastro y con ello sufre y llora de pena. Antes que el esposo introduzca a la esposa en su casa, ella sufre con su ausencia el carecer de su presencia. Vengo a ti con mucho gusto cuando quieras. Permanece mientras tanto moderada y quieta, oculta si puedes tu tristeza, con ello se acrecienta la fuerza y el poder de tu amor.⁵⁰

Con esto, la maestra invita a una teología gratuita y objetiva sobre Dios, de un amor que es capaz de ser correspondido y comprendido por el ser humano. Revela también un dinamismo afectivo que hace partícipe al hombre y a la mujer de la vida de Dios, en el sentido en que se sabe de Dios mediante una relación de amor personal, que se experimenta en la intimidad, en el afecto, en el cuerpo, en la mente y en el corazón.

Nos invita a un serio cuestionamiento que lleva a confrontar en la vida diaria la acción de Dios en el alma, de manera que la teología ya no será el hablar de Dios desde lo que inspiran los libros, sino el hablar del Dios sentido, de esa presencia misteriosa que ha acompañado el caminar y la construcción del propio ser. Será el hablar de esas señales que advierten que Dios ha estado actuando, sea protegiendo, asistiendo, aliviando el dolor, sosteniendo en los momentos más adversos, trayendo alegrías en la vida, o sea en la soledad que se experimenta cuando no queda nada, la esperanza parece perdida y la angustia opacar toda acción de Dios.

Es el hablar de la experiencia que lleva a volver obligatoriamente sobre la vida, sobre los acontecimientos que nos han configurado y en los cuales la presencia de Dios siempre ha estado; y

⁵⁰ *Ibíd.*, 190.

también desde la acción de Dios en los padecimientos humanos, como ella bien lo ilustra:

Tu enfermedad oculta me impulsa al encuentro; el dolor de tu corazón me conmueve; tu veloz carrera tras de mí me fatiga y me detiene [...]. No quiero estar sin ti y tú desfalleces y no puedes sostenerte un momento sin mí [...]. Por muy levemente que te toque te hago sufrir demasiado en tu frágil cuerpo [...]. Te amo desde lo más hondo de mi corazón. [...]. Te espero en el jardín de las delicias, escojo para ti las flores de la más tierna unión y cubro tu lecho con la aromática enredadera del santo conocimiento. Te ilumina el sol espléndido de mi divinidad desde los admirables escondites de mi ternura que hayas experimentado un poco en la intimidad.⁵¹

La maestra nos lleva a una teología que parte más de la intuición, de los sentimientos y de las pasiones; a una teología que toca las fibras vitales de los otros y los lleva a cuestionarse sobre su propia experiencia, sobre su función como criaturas, sobre los medios necesarios y oportunos que permiten el acceso a Dios.

2.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo

Cuando hablamos en la concepción teológica del Dios que santifica, inmediatamente nos referimos al Espíritu Santo. En esta tradición, el espíritu es el aliento vital, la respiración, la fuerza que nos pone en camino, la ayuda oportuna en el momento de más necesidad, la fortaleza y la luz que penetra el alma. Es lo que los latinos entendieron como *spiritus*, los hebreos como *ruah* y los griegos como *pneuma*.

Ahora bien, en el pensamiento teológico de la maestra, el Espíritu siempre está junto al Padre y al Hijo en la obra de la salvación:

Señor Jesucristo, fuente que brotas del corazón de tu Padre sin comienzo, nacido de la purísima Virgen María en el tiempo predeterminado, que eres con el Padre y el Espíritu Santo un solo espíritu, una voluntad, una sabiduría, un poder, suma potencia, que se anuncia a todos sin fin.⁵²

Aquí el Espíritu es uno en la Trinidad, es sabiduría, poder y potencia que se anuncia. Lo que indica la comunión de Dios-Amor,

⁵¹ *Ibíd.*, 189-191.

⁵² *Ibíd.*, 205.

que nos revela el misterio central del cristianismo, del Dios trinitario que se encarna, del Dios que muestra su rostro en Jesús, y en el Espíritu se queda para siempre. Este Espíritu asiste al ser humano, lo fortalece y lo lleva al cumplimiento de la voluntad de Dios. Así lo experimentó la maestra; desde muy niña supo de esta presencia que la guiaba y la alejaba del mal: “Cuando tenía doce años fui saludada tan copiosamente por los dulces labios del Espíritu Santo, que en lo sucesivo no podía sentir inclinación ni al más mínimo pecado venial”⁵³.

La maestra no hace una exposición sobre lo que ella comprende como el Dios que santifica, pero sí nos dice de un Espíritu que la asiste y habla a su espíritu:

Fue arrebatado mi espíritu por vez primera entre lo más alto del cielo y el infierno, y contemplé la humanidad de nuestro Señor Jesucristo en su majestad. Ante su presencia comprendí la eternidad del Padre, la obra del Hijo y la dulzura del Espíritu Santo.⁵⁴

Es en las visiones donde la maestra esboza una teología trinitaria y que, en el marco de sus creencias, significa la comprensión del misterio en el arrebatamiento del ser. Ella comprende que Dios es fuego, luz que arde y, por tanto, ese fuego es la Trinidad misma en un continuo fluir hacia la humanidad: “Nuestro Dios es un fuego devorador que se alza de modo indescriptible sobre toda criatura y arde siempre con suavidad y sin término. Como fuego original contiene en sí mismo la vida eterna y hace brotar de sí todas las cosas”⁵⁵.

Precisamente, como ella denomina su libro “la luz fluyente de la divinidad” (traducción literal del título en alemán) nos da a entender que de dicho fuego brotan todas las cosas, es decir, la creación; porque el fuego es Dios dándose y creando; arde con suavidad e inflama de amor los corazones. Esta es la imagen de un Dios que en su amor arde, pero con suavidad, atrae y hace que permanezcamos en él. Así, la luz que fluye es creadora y permanente, ilumina al ser humano para que este permanezca en Dios, escuche su Palabra, avive las virtudes, contemple el fuego divino y halle consuelo y fuerza en la acción del Espíritu Santo.

⁵³ *Ibíd.*, 38.

⁵⁴ *Ibíd.*, 39.

⁵⁵ *Ibíd.*, 53.

De este fuego nace una actitud serena y una dicha agradable, que nos inflama internamente en el amor divino para que permanezcamos en Dios con la caridad que de él recibimos, añadiendo sin cesar los leños de las virtudes que avivan esa chispa de amor. Quemadura de este fuego es esa palabra dura que se dirigirá a los réprobos: “Apartaos de mí malditos, id al fuego eterno”.

El resplandor de este gloriosísimo fuego consiste en la límpida contemplación de la serenísima Trinidad, que iluminando nuestros cuerpos y almas los hace capaces de aquella bienaventuranza, digna de ser admirada y amada, cuya excelsitud no podemos pensar ni describir en esta vida. Estas son las cosas que salen de este fuego [y a él vuelven] según el beneplácito divino, para su gloria eterna. Quien desee añadir algo a estas cosas, arrójese en ese fuego, vea y guste cómo fluye la divinidad y se derrite la humanidad. El Espíritu Santo se esfuerza y presiona los corazones, con el empeño de que Dios sea amado por encima de todo.⁵⁶

En esta imagen del fluir de la luz, ella muestra también su propio proceso de purificación que la conduce al conocimiento de Dios.

También es importante en la obra de Matilde la imagen del espejo, donde se refleja la luz. Es la conciencia de que cada ser humano es un espejo donde Dios quiere reflejarse, de que así cada hombre puede ver su intimidad en su propio espejo, y mediante este otros puedan conocer a Dios. “Posees un espejo tan maravilloso que puedes contemplar tu intimidad muchas veces al día. Ese espejo, en efecto, ha de ser el Hijo viviente de Dios con todas sus obras; de otra manera no podrías ser tan sabia”⁵⁷.

Asimismo, nos da a conocer que nuestras buenas obras brillan en el espejo. “Si aquí trabajamos en buenas obras, la obra santa de Dios iluminará y brillará en nuestro trabajo”⁵⁸. Aquí las buenas obras son el vivir justo y honrado de los hombres y mujeres que diariamente buscan ser el mejor espejo en el que Dios pueda mostrar su rostro.

Son varios los temas teológicos que la maestra trae con relación al Dios que santifica. Por una parte, ella lo presenta en el misterio de la encarnación del Verbo, en un acto sublime y generoso en el que la Virgen María es la elegida y llena de gracia para ser la

⁵⁶ *Ibíd.*, 54-55.

⁵⁷ *Ibíd.*, 372.

⁵⁸ *Ibíd.*, 388.

madre del Hijo de Dios: “La saludó el ángel manifestándole la voluntad del que le envió. Las palabras angélicas resonaban en su corazón más dulces que la miel y empapaban sus sentimientos con un gozo divino, mientras su alma se inflamaba con calor del Espíritu Santo”⁵⁹. También lo presenta en Pentecostés, cuando “...el Espíritu Santo es la verdad y el consuelo ardiente”⁶⁰.

El tema mariano ocupa un lugar especial en la teología de Matilde. El Dios trinitario dialoga con María. El Dios de la unidad y del diálogo la escoge como protectora de los seres humanos, madre, reina y luz que fluye, porque ella ha sido inundada con bondad. “La unidad personal y la majestad esencial de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, se ofrecen a la contemplación de María fluyendo con ímpetu indiviso e inefable en bienes inenarrables, con eximia claridad y gloria celestial, e inundándola con bondad consumada”⁶¹.

Por otra parte, Matilde muestra que el reconocimiento del Dios que santifica se da por la escucha, porque el ser humano es capaz de reconocer la voz de Dios y porque la manifestación de Dios se da en actos propios de la interacción personal:

El humilde Bautista tocó asombrado y temeroso al Hijo de Dios cuando le bautizaba, y por mérito de su especial santidad comprendió la voz del Padre al escucharla, vio al Espíritu Santo en forma de paloma, y reconoció que moraba en ambos el Hijo que bautizaba, y que estaba en ambos.⁶²

En tanto se refiere a los mártires que han dado la vida por la causa del Evangelio, también la maestra evoca la presencia del Espíritu Santo, quien, al igual que en la muerte de Jesús, estuvo fortaleciendo y dando valor. Reconoce que el Espíritu habita al ser humano, se resguarda en lo más íntimo del ser para conducirlo y darle las fuerzas necesarias en fidelidad y entrega de la vida misma. “Nadie, en efecto, pudo sufrir jamás la muerte y los tormentos por Cristo, sin ser confortado por el Espíritu Santo que mora en él”⁶³.

⁵⁹ *Ibid.*, 65.

⁶⁰ *Ibid.*, 79.

⁶¹ *Ibid.*, 97.

⁶² *Ibid.*, 110.

⁶³ *Ibid.*, 122.

Así, también, el Espíritu es el maestro, el que enseña y forma. Enseña en la virtud y advierte de los peligros, muestra la verdadera sabiduría y se manifiesta en el *kairós*, es decir, sabe cuál es el momento oportuno para intervenir. “Mi maestro es el Espíritu Santo que me instruye con delicadeza como él quiere, y mantiene en secreto lo que él quiere ocultar. La sabiduría sin el fundamento del Espíritu Santo se convierte en el más encumbrado monte de la soberbia”⁶⁴. También es quien colma los deseos, da la alegría y hace experimentar la fruición: “El Espíritu Santo os colmará de alegres delicias para siempre en la medida de vuestro deseo”⁶⁵.

En este sentido, la maestra hace una invitación a tomar en serio el habitar del Espíritu Santo en cada ser humano. Lo cual conlleva a que deba tomarse en serio el reconocimiento del otro como misterio, ante el cual nos inclinamos con respeto y buscamos serle fiel, en su condición de ser humano y divino a la vez. Fiel, en el sentido de saber que participamos de la misma condición: “porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5).

2.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad

En la consideración que la maestra hace sobre la Trinidad, se destaca que pone en diálogo a las tres personas, afirmando una vez más el sentido de relación, conocimiento y función de cada una de ellas. Dar voz a la Trinidad es una característica de esta maestra, de su lenguaje y su manera pedagógica de dar a conocer el misterio.

Así proclama Dios Padre, creador de todo: “Yo soy el manantial secreto que nunca dejaré de fluir”. Pero el hombre miserable pone delante sus pecados para que la divinidad activa, que interviene sin esfuerzo, no se introduzca y fecunde su alma. Por su parte canta el Hijo: “Yo soy el tesoro que viene, ninguna criatura podrá contener su llegada”. En efecto, toda donación gratuita procede plenamente del Señor y vuelve a él a través del Hijo. De igual modo canta el Espíritu Santo con voz melodiosa: “Yo soy la fuerza invicta de la verdad, presente en el hombre que se mantiene fiel a Dios, sea cual fuere la tribulación que le venga”.

⁶⁴ *Ibíd.*, 300-301.

⁶⁵ *Ibíd.*, 398.

Toda la Trinidad prorrumpe en esta aclamación jubilosa: “Mi unidad es tan sólidamente indivisa, que nada puede romper su solidez ni quebrantar su eterna integridad”.⁶⁶

Por medio de una teología narrativa, estética, poética y lírica, ella muestra una experiencia personal de Dios y un Espíritu que hace su trabajo con las personas. Es una teología que no se avergüenza de establecer una comunicación trinitaria, a la manera como los seres humanos nos comunicamos: entre súplicas, reclamos, consejos y sugerencias. Tal experiencia se manifiesta en un continuo diálogo de personas que se conocen profundamente. Este conocimiento revela que todos los hombres participan de la condición divina, pues el Espíritu ha intercedido ante el Padre, y lo sigue haciendo, para que en dicha condición puedan relacionarse y dialogar con él. Así lo expresa:

La magnificencia del Espíritu Santo que se goza en esta felicidad de la Trinidad dijo al Padre: “Padre digno de veneración, te ofrezco el consejo de la caridad brotado de ti mismo, no es digno de nosotros ser infecundos, queremos tener un reino creado. Harás espíritus angélicos a mi semejanza, para que se constituyan en espíritus creados, porque una multitud numerosa constituye un verdadero gozo”. Respondió el Padre: “Tú eres un mismo espíritu conmigo, por ello tu voluntad y tu consejo me complacen”. De este modo el Espíritu Santo increado concedió la bondad a los espíritus creados, para que sirvieran a los hombres y gozaran con su salvación; aunque ellos hubieran perseverado en su felicidad, el hombre también hubiera sido creado.⁶⁷

Aquí se percibe un aporte a la teología, en cuanto se muestra una relación de amor y de conocimiento trinitario que abarca a los hombres en un amor encarnado en la persona de Jesús. Dicha relación se revitaliza con el Espíritu, que constantemente vela por que permanezca el hombre en su creador. Tal como hemos venido diciendo, la concepción que tiene la maestra sobre Dios trinitario está quizás arraigada en las fuentes a las que pudo tener acceso. Se nota un serio conocimiento de la Sagrada Escritura, por su fuerte referencia a ella, y tal vez de los textos de Pseudo Dionisio, por el contenido que desarrolla sobre los ángeles.

⁶⁶ *Ibíd.*, 52-53.

⁶⁷ *Ibíd.*, 56-57.

El tema de la Trinidad es, pues, presentado mediante un diálogo permanente entre las tres personas y, en muchas ocasiones, interviene en ese diálogo el alma, que representa al ser humano:

Entonces contempla a Dios pleno en tres personas, y a las tres personas inefablemente inseparables en un solo Dios. El alma le dirige la palabra saludándole de manera en cierto modo [sic] inescrutable, y envuelta en manto real acepta gozosamente su voluntad; solicitado y buscado todo lo que apasionadamente desea, se le concede lo que quiere y se le responde a todo lo que pregunta.⁶⁸

Aquí está una de las novedades de la teología de Matilde. La maestra reflexiona sobre la interacción que el alma tiene con la divinidad. El alma entra a participar dentro del contexto del diálogo trinitario, habla, expresa sentimientos de gozo y se dispone a escuchar. Con esto, ella saca a Dios de los conceptos, muchas veces abstractos, de las estructuras inflexibles y asfixiantes de un lenguaje único sobre la Trinidad. Trae de los ámbitos de un Dios lejano a un Dios encarnado en Jesucristo y santificador que habita en el interior del ser humano. Es en este sentido que ella hace teología, desde la propia visión que como mujer tuvo del Dios trinitario, desde la experiencia de un Dios que le hablaba a su propia alma y de lo que ella también le pudo decir a la Trinidad.

Ella presenta una libertad natural del alma, que siente como suyo todo lo que es de la Trinidad. “En efecto, no queriendo Dios encerrarse en sí mismo, creó al alma y se entregó él mismo a ella por un exceso de amor”⁶⁹. Es una relación de amor personal al que el alma no puede renunciar; pero tampoco sabe explicar por qué se da ese secreto en el que Dios no quiere encerrarse en sí mismo, sino que busca entregarse creando las almas: “...me preguntas sobre mi origen y te respondo que fui creada por amor”⁷⁰.

La Trinidad es una categoría teológica desarrollada por la maestra, en la distinción de varios momentos:

1. En la preexistencia de la Trinidad como unidad compacta. “Existía la indivisa unidad en esta Trinidad; en el Padre estaba la

⁶⁸ *Ibíd.*, 211.

⁶⁹ *Ibíd.*, 91.

⁷⁰ *Ibíd.*, 91.

omnipotencia, en el Hijo la sabiduría, en el Espíritu Santo la clemencia”⁷¹. Nos presenta la Trinidad como unidad, pero con cualidades diferenciadas. Estas cualidades posteriormente, en su concepción trinitaria, van a contribuir en la comprensión de un Dios que crea, habla y se hace escuchar.

2. En la creación de todas las cosas. “El Hijo habló al Padre: ‘Oh, Padre, no quiero ser ajeno a esa gloriosa fecundidad que deseamos iniciar, determinados a hacer al hombre a imagen y semejanza nuestra...’. El Espíritu Santo dijo, a su vez: “Yo, Padre, llevaré esta esposa al lecho de tu alcoba”. Interviene el Hijo diciendo: “Sabes, Padre, que finalmente tendré que morir por amor; no obstante, queremos hacer con gozo a la criatura para que alcance una gran santidad”⁷². Así, la creación de la criatura es un hecho pensado y decidido por las tres personas de la divinidad. Sin embargo, otorga al Padre la germinación de la creación; al Hijo el padecimiento que será propio de la condición humana, pero que vale la pena sufrir, y morir, porque es un acto de amor; y al Espíritu su poder santificador.

3. En la encarnación. Entran a formar parte de este acto de Dios los ángeles, quienes sirven, alaban y tributan a Dios.

Enviado pues el ángel Gabriel por Dios, manifestó este que el mensaje que anunciaba sería realizado [sic] por el Espíritu Santo, se abrió el corazón de la Virgen al amor de la voluntad santa y al pleno consentimiento de la divinísima concepción. Así, arrodillada, respondió con humilde corazón y devoto espíritu: “Aquí está la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”.⁷³

Presenta a un Dios que envía un mensaje que abre el corazón humano y lo pone en una condición de esclavo, es decir, de total dependencia y acatamiento de la palabra que le fue dirigida.

4. En la acción de la Trinidad en el alma humana. La maestra exalta la oración como el medio y el camino para hablar con Dios trino.

Cuando yo, la más miserable, me acerco a la oración, me adorno según la medida de la indignancia de mi indignidad [...]. Cuando el alma saluda

⁷¹ *Ibíd.*, 56.

⁷² *Ibíd.*, 57-58.

⁷³ *Ibíd.*, 64.

la divinidad, el poder de la santa Trinidad penetra el cuerpo y el alma, y con ello recibe y obtiene la verdadera sabiduría.⁷⁴

Hablar a Dios es llenarse de sabiduría. Para la maestra, hablar es una acción importante, es sapiencia y empoderamiento que viene de un conocimiento divino, pero que solo se logra mediante el reconocimiento de la indigencia humana y la oración, en la que el alma debe pedir y agradecer.

Padre benigno, atrae mi alma hacia ti sin impedimento alguno, y sal a su encuentro con todos tus bienes [...]. Concédeme la atracción de la santa Trinidad, en un dulce arrebató de amor, para que pueda gozar alabándote por todos los dones de tu generosidad, y nunca te pida lo que no desees escuchar para tu gloria [...]. Te doy gracias con tu amado hijo Jesucristo y con todas las criaturas, por la bondad con que creaste mi alma antes de pecar, y por la que tendrá en la renovación cuando te dignes reformarla.⁷⁵

La maestra reconoce a un Dios trinitario; para estar en él, es necesario que él ponga la atracción y, mediante una experiencia de arrebatamiento, el alma sienta el gozo y se llene de la sabiduría para saber pedir lo que necesita. En la comunión con el Hijo y con las criaturas, el alma agradece la bondad de Dios, se reconoce pecadora, pero a la vez se llena de esperanza en una renovación que solo viene de él.

5. En la santificación de todos aquellos para quienes la Trinidad es fuente de gozo, de los bienaventurados y los que han sobresalido por sus virtudes. “La santa Trinidad, exaltada sobre los cielos, los colocó entre todos los amigos y elegidos colmándolos de honor, belleza y alegría, conforme a la semejanza que tuvieron en este mundo por las buenas virtudes”⁷⁶. Esto indica que el ser humano tiene la capacidad de donarse y relacionarse, y que el reconocimiento o la santificación se dan a través de la práctica de las virtudes, es decir, desde una lógica del amor que es dar, recibir y devolver. Así, el misterio trinitario se hace comprensible en la encarnación de Dios y en la redención del hombre.

⁷⁴ *Ibíd.*, 280-281.

⁷⁵ *Ibíd.*, 330-332.

⁷⁶ *Ibíd.*, 327.

Finalmente, la maestra muestra un Dios Trinitario que le habla al alma, la estimula, la alaba, la bendice y también la insta a que abra cada vez más espacio en su interior para ser ocupado por él. “¡Oh!, alma necia e insensata, ¿dónde te encuentras y dónde está tu morada? ¿Cuál es el sentido de tu vida y dónde podrás descansar? ¿Por qué no amas a Dios por encima de tu propia voluntad y con todas tus fuerzas?”⁷⁷.

Presenta una teología fruto de una experiencia de diálogo del alma con Dios. A lo largo de su libro, ella da a conocer que en los diálogos con Dios se habla de todo: pecado, virtud, vicios, estados de gracia, y como cumbre de los diálogos están el afecto y las palabras que evocan la existencia de una relación muy íntima:

Te busco en mis meditaciones como una joven a su amado, con los recursos más íntimos, y experimento hondamente mi debilidad ligada con tus ataduras. [...] Te grito con el deseo, con clamor de desterrada, te espero con el corazón angustiado, ardo sin consumirme, con el ardor de tu amor te sigo.⁷⁸

3. MARGARITA PORETE Y *EL ESPEJO DE LAS ALMAS SIMPLES*

La obra de Margarita Porete, escrita en francés antiguo, traducida primero al latín como *Speculum simplicium animarum*, y posteriormente a varios idiomas, llegó al español con el título *El espejo de las almas simples*, traducida por Blanca Garí y publicada en 2005 por Siruela (Barcelona, España). Es un libro de 239 páginas. La fecha en que fue escrito no se precisa; pudo haber sido pocos años antes de la condena de su autora el 1 de junio de 1310.

El libro contiene una introducción de cuarenta páginas escrita por la traductora, donde explica el proceso de condena de Margarita; las crónicas de la época que comentan sobre su vida; y un resumen donde la presenta la obra, su distribución en capítulos y la referencia a los contenidos:

El libro está dividido por un canto triunfal del alma en la cúspide de la experiencia unitiva; está construido en forma de díptico asimétrico,

⁷⁷ *Ibíd.*, 181.

⁷⁸ *Ibíd.*, 188.

compuesto por dos lados de muy diferente extensión. La primera parte, capítulos 1 al 122, es desde el punto de vista formal un diálogo de carácter teológico-filosófico entre personificaciones alegóricas. La segunda parte, capítulos 123 al 139, es en cambio mucho más breve y está construida en primera persona y casi en su totalidad en forma de monólogo.⁷⁹

Posteriormente, la traductora presenta una cronología que contextualiza a la maestra. Seguido encontramos una nota a la edición y luego un prólogo con el que inicia los desarrollos temáticos del libro, que la traductora denomina capítulos. Son en total 140 capítulos cortos. Luego están las notas con las que la traductora quiso ampliar la información y, finalmente, la bibliografía. Al igual que Matilde, Margarita afirma que su libro fue una tarea ordenada por Amor.

Hijos de la Santa Iglesia –dice Amor–, por vosotros he hecho este libro, a fin de que oigáis, para valeros mejor, la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar en virtud de la caridad perfecta la criatura a la que le es concedido este don de toda la Trinidad. Don del que oiréis dirimir en este libro a través de las respuestas de Entendimiento de Amor a las preguntas de Razón.⁸⁰

Inicia su libro tomando como ejemplo el enamoramiento de una joven que se promete buscar a su amado, y agradecerle solo a él. Ya es conocido el recurso literario en estudios sobre mística bajo-medieval:

A mirror in medieval literature traditionally indicates a text that represents or images some reality or state of affairs. But if souls are truly annihilated, how can they be represented? Furthermore, is the mirror a possessive or an objective genitive? That is, are the Annihilated Souls themselves the mirror or does it only represent them? In the first chapter Marguerite uses the story of the princess Candace's love for the far-off Alexander the Great which caused her to have an image painted to remind her of him as an *exemplum* of her book's ambiguous representational status. The Soul who had this book written here claims.⁸¹

⁷⁹ Porete, *El espejo de las almas simples*, 20.

⁸⁰ *Ibid.*, 52.

⁸¹ McGinn, *The Flowering of Mysticism*, 247.

La maestra desarrolla los temas en un diálogo entre el Alma y Dios, presentado como el Amor, luego aparece en escena la Razón, como lugar donde se fundan las ciencias, y que reta al Alma. Esta última, para poder comprender a Amor y superar a Razón, necesita humildad.

Así presenta a Amor, que habla de los mandamientos de nuestra madre la santa Iglesia; de la noble virtud de Caridad y de cómo ella no obedece sino a Amor; de la vida que se llama paz de caridad en vida anonadada; de cómo el Alma, viviendo en paz de caridad, se despide de las virtudes y cómo Razón se asombra de que esta Alma se abandone de aquellas; de cómo tales almas no tienen en absoluto voluntad propia; de cómo, a petición de Razón, Amor da conocimiento acerca de esta Alma a los verdaderos contemplativos; y cómo esta, mediante la fe, tiene conocimiento de la bondad de Dios, esto es, reconocimiento de él como sumo bien.

En todos los temas, el Alma está presente y es semejante a la deidad, y Amor alaba a esta Alma que permanece en las abundancias y afluencias del divino Amor. Como el Alma iluminada da entendimiento acerca de las cosas dichas mediante la transfiguración de nuestro señor Jesucristo, el Alma habla a la Trinidad. El entendimiento del Alma anonadada muestra la piedad que siente cuando la maldad vence a la bondad; el Alma explica cómo le ha dado Dios su libre voluntad, cómo Amor engendra en el Alma la Trinidad y cómo el Alma es ejemplo de salvación para toda criatura.

La maestra dedica los capítulos 123 a 139 a unas consideraciones para quienes se hallan extraviados y preguntan por el camino al país de la libertad. Estas versan sobre los apóstoles, Magdalena, san Juan Bautista; sobre el camino de la humanidad; el Hijo de Dios que fue atormentado por nosotros; y termina con el Alma que profesa su religión, ha guardado bien su regla y retorna a su ser primigenio.

La estructura del libro indica que los temas fueron buscados y tratados cuidadosamente, mostrando con ello una teología de carácter experiencial que inquietaba por su sabiduría y la exigencia de un camino de aniquilamiento o desasimiento para que Dios sea y ocupe a todo el ser humano. Es en la reducción del Alma cuando se muestra lo propiamente humano, la dependencia y la receptividad de Dios.

La Trinidad, por su parte, es un aspecto al que la maestra dedica una especial atención. Al igual que para Matilde, es fundamental el diálogo que se establece entre el Alma como representación del ser humano y la Trinidad. A la Trinidad le otorga nombres tales como la Dama Amor y Lejos-Cerca:

Del Alma aniquilada, la Dama Amor dice que es divina, no por naturaleza, sino por gracia. Aun así, esta trinidad es notable por la manera en que rompe con modelos androcéntricos, así como por el hecho de que la divinidad habla a través del espejo en la voz de la Dama Amor, un personaje femenino [...]. En otros lugares se dice que el autor es la Dama Amor, Dios mismo, hablando a través del Alma aniquilada de Margarita [...]. Desafió la construcción masculina de la deidad y ofreció una brillante alternativa del lenguaje “Dios-él, él varón” que tanto ha prevalecido en el mundo institucionalizado, simbolizado en el espejo por este personaje de la Razón.⁸²

Asimismo, son importantes las alusiones críticas que hace a la jerarquía eclesiástica, al denominar “Iglesia pequeña” a aquella visión reducida y poco sabedora de la experiencia de Dios, en contraposición con la Iglesia grande, constituida por la comunidad de las almas libres que aman a Dios. Sus críticas insinúan un ambiente de la Iglesia corroído por el poder y por la mentira de muchos de sus dirigentes.

En su obra se precisa el tema del anonadamiento del alma, que encuentra en el vaciamiento interior la mejor manera para conocer cómo es Dios y vivir desde él. Esta alma, una vez anonadada, solo se preocupa de Dios y no busca consuelos, ni intermediarios ajenos a él. Según datos históricos, parece ser que la condena de herejía vino por las precisiones que ella hizo en torno a este tema del anonadamiento del alma, que corresponden a los capítulos 9, 13, 16 y 17 de su obra. Es una maestra que seduce por su pensamiento y la manera de comunicarlo. En el centro de su teología está la comprensión de Dios como relación y comunicación; un Dios trinitario-unidad en relación con las criaturas.

Toda su obra esboza un camino de libertad a través de diálogos, alegorías, monólogos y textos autobiográficos, para mostrar lo

⁸² Beneito, Piera y Barcenilla, *Mujeres de luz*, 150.

que ocurre con el alma anonadada y la unidad, donde ya no hay Dios, ni alma, sino que todo es gozo y plenitud. En este sentido, ella sostiene:

A quien preguntase a estas Almas libres, seguras y pacíficas si querrían estar en el purgatorio, le responderían que no; si querrían estar en esta vida con la certitud de salvarse, le responderían que no; o si querrían estar en el paraíso, le responderían que no, [...] tales Almas no se saben encontrar buenas o malas, ni tienen conocimiento de sí mismas, ni sabrán juzgar si han sido convertidas o pervertidas.⁸³

Son, pues, temas recurrentes Dios creador y el alma tocada por Dios. La imagen y semejanza y la concepción trinitaria son fundamentales, por cuanto parten de la idea de que Dios sostiene al ser humano; el ser es recibido, el anonadamiento del alma o el vaciamiento del ser indican apertura y plenitud. El amor aquí es la fuerza unitiva, y la unidad se entiende por el intelecto, por lo visto y por lo pensado.

3.1 EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE MARGARITA PORETE

La maestra inicia su obra mediante una imagen mental y plástica, con un fuerte contenido teológico, en la que un alma es tocada por Dios. Y luego afirma que un alma tocada por Dios es despojada del pecado, elevada por gracia divina y llevada a la perfección. Así la representa:

Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. Pero estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su propio amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que este. Y cuando vio que este lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ella, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando una figura de su amigo por quien a menudo sentía su corazón herido. Entonces hizo pintar una imagen que representaba

⁸³ Porete, *El espejo de las almas simples*, 58.

el rostro del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey.⁸⁴

Con este ejemplo, la maestra comprende la distancia o la lejanía que puede llegar a experimentar el ser humano entre su alma y Dios. Una distancia inabarcable, inexplicable, que atrae y a la vez hace sufrir. Comprende también que solo a través de la relación de un amor humano se llega a la experiencia de un amor más grande, esto es, de un amor divino que ocurre en el mundo. Revela que el conocimiento del amor de Dios es audible, porque se ha escuchado algo de él; en este caso, es de su cortesía y nobleza como nos hacemos una idea, una imagen de Dios, y buscamos entregarnos por completo a él.

El ejemplo parece mostrarnos a un Dios pasivo, y objeto irresistible de amor, y a un alma enamorada que tiene que arreglárselas para imaginar a su amado y resolver la distancia que hay entre los dos. Aquí podemos interpretar la imagen como aquello que nos pone en marcha hacia el encuentro con Dios, es decir, el alma no se queda en la imagen, sino que sigue soñando y transitando un camino que acorta cada vez más la distancia que ella percibe.

En su obra, la maestra muestra que la única preocupación del alma es la relación con Dios, el encuentro unitivo con él, el gozo de estar en su presencia, los deseos de complacer a Dios, lejos de pensar en una teología que lleve a separar a los seres humanos del mundo, o a olvidar las implicaciones solidarias y de responsabilidad que estos tienen con la creación: “El alma sabe a través de la virtud de la fe que Dios es todopoderoso, todo sapiencia y perfecta bondad; que Dios Padre ha obrado la encarnación, y que el Hijo también, y también el Espíritu Santo”⁸⁵.

El tema del alma tocada por Dios, en el pensamiento de la maestra, evoca una relación personal en la que el alma sabe lo que debe hacer, cómo vivir y comportarse en el mundo, desde la perspectiva de ser una con él; “el alma, en virtud de la fe, sabe lo que le

⁸⁴ *Ibíd.*, 51.

⁸⁵ *Ibíd.*, 68.

conviene para su salvación”⁸⁶. Por tanto, la solidaridad, la compasión, la misericordia, el respeto por el otro, la responsabilidad del cuidado de la naturaleza, el reconocimiento de la dignidad de los otros serán el mejor espejo de un *alma que ha sido tocada por Dios*. Esto brotará espontáneamente, como pueden brotar los valores y las virtudes, sin necesidad de explicaciones y recomendaciones para practicarlas.

La maestra presenta a un Dios trinitario que entra en diálogo con el ser humano e invita a estar con él y a experimentar la libertad. “Esta alma no se pertenece, por lo que no puede sentir pena, pues su pensamiento reposa en un lugar apacible en la Trinidad, y por ello no puede moverse de ahí, ni sentir pena mientras su amigo esté alegre”⁸⁷. Pero, para que Dios entre en diálogo con el ser humano, es necesario el desasimiento, que bien puede traducirse en desprenderse, desligarse, desconectarse, deshacerse de todo aquello que no permite que Dios ocupe toda el alma humana, como bien lo señala la maestra:

Pues solamente soy lo que Dios es en mí y no otra cosa; y Dios es lo mismo que eso que él es en mí; pues nada es nada, pero lo que es, es; y por ello, si soy, no soy sino lo que Dios es; y nadie es, sino por Dios; por ello no encuentro más que a Dios allí donde penetro, pues, a decir verdad, nada hay sino Dios.⁸⁸

El tema del anonadamiento o el desasimiento es contundente en el pensamiento teológico de la maestra. Ella habla de un Dios que yace escondido en el fondo del alma, por tanto, mientras el ser humano más se vacía de las cosas que lo atormentan, más será llenado de la divinidad. De ahí que, por más que los hombres y mujeres se quieran alejar de Dios, él siempre está ahí.

Esta presencia no puede estar silenciada, habla, dialoga, así el ser humano no quiera escuchar, pero advierte que al fondo del alma no puede llegar otra cosa que no sea la divinidad de Dios. Por consiguiente, Dios se halla en el fondo del alma, y de esta manera se explica que ningún ser humano podrá ser total, radical y permanentemente malo, entregado solo a los actos perversos o respirando

⁸⁶ *Ibíd.*, 70.

⁸⁷ *Ibíd.*, 71.

⁸⁸ *Ibíd.*, 118.

maldad todo el tiempo. De ahí que la maestra insista: “Es necesario que esta Alma sea semejante a la deidad, pues se ha transformado en Dios, por lo que mantiene su verdadera forma, aquella que le fue dada y otorgada sin comienzo por uno solo que desde su bondad la ha amado siempre”⁸⁹.

Ahora bien, ¿cómo se hace para llegar al desasimiento y para entrar en diálogo con Dios? La maestra no habla de itinerarios ni hace recomendaciones o fórmulas según las cuales haya que transitar para llegar a estar completamente desasido o vacío. Tampoco en los Evangelios Jesús nos señala su camino, el que él transitó para llegar a ser uno con Dios.

Ella supo leer en Jesús que durante su vida él no mostró el camino que recorrió para descubrirse como el *Logos* ni tampoco nos dijo cómo se llega a ser uno con Dios. Lo que indica que Dios está dentro del ser humano y que su reconocimiento se da mediante la experiencia. Tal vez poder dialogar con él, sentirlo, es tan fuerte que olvidó los caminos recorridos y los padecimientos sufridos, como bien lo narra Juan: “La mujer suele estar triste cuando va a dar a luz, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto, por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo” (Jn 16,21).

El alma desasida es aquella que ha pasado por varios estados, los cuales contribuyen a entendimientos cada vez más elevados:

He dicho –dice Amor– que hay siete estados, cada uno de ellos de entendimiento mucho más elevado que el anterior e incomparables entre ellos. Pues la misma relación que existe entre una gota de agua y la inmensidad del mar existe entre el primer estado de gracia y el segundo y así sucesivamente; sin posible comparación entre ellos. Sin embargo, entre los cuatro primeros no hay ninguno tan elevado que no haga vivir al Alma en grandísima servidumbre; en el quinto, en cambio, vive en libertad de caridad, pues se ha desasido de todo; el sexto es glorioso, pues la abertura del dulce movimiento de gloria que da el gentil Lejos-Cerca no es sino un vislumbre que Dios quiere que tenga el Alma de su propia gloria que poseerá eternamente. Y por ello le otorga por su bondad esa manifestación del séptimo en el sexto estado. Esta manifestación nace del séptimo estado y este se la procura al sexto, pero de una forma

⁸⁹ *Ibíd.*, 101.

tan fugaz que aquella a quien se le otorga no tiene percepción alguna de ese don que ha recibido.⁹⁰

Ella presenta en el quinto estado el *desasimiento*, lo que viene a significar total libertad. El alma no aspira a nada, ni siquiera a recibir gracias o dones de Dios, está vaciada de sí misma dejando con esto que la divinidad pueda ocuparla, porque ha entendido que no se trata de recibir, sino de llegar a la unidad, a ser uno con Dios.

La maestra insiste en la importancia del *desasimiento* para que el alma sepa que debe negarse a sí misma, para que se dé cuenta, por una parte, de la profundidad de su maldad y, por otra, para que se ubique en la humildad, lo cual le permitirá verse en el espejo de las almas simples y anonadas.

He prometido –dice esta Alma–, desde que Amor me hizo presa, que diría algo acerca de los siete estados que llamamos modos de ser, pues lo son. Son como peldaños por los que se asciende del valle a la cima de la montaña, que está tan solitaria que en ella no se ve más que a Dios, y cada uno de estos peldaños se asienta en un estado.⁹¹

La maestra, en todo su escrito, es reiterativa en el tema de los estados del alma. Encontramos en su pensamiento un punto central: el alma decide emprender un camino ascendente desde el valle a la montaña. Se vale de la imagen de la escalera para representar siete peldaños, que son los siete estados por los cuales el alma debe pasar para subir. En cada peldaño hay una exigencia que cumplir, y en la medida en que ascienden los peldaños son más las exigencias. En la subida también hay descenso, el alma cae; con la caída el alma comprende que debe seguir la vía del *anonadamiento* y la vía del *desasimiento*.

En el quinto peldaño el Alma considera que Dios es el que es, del que toda cosa es, y que ella no es y, por tanto, es no-ser del que toda cosa es. Y esas dos consideraciones le otorgan un maravilloso embelesamiento, y ve que es toda bondad el que le ha dado libre voluntad a ella, que no es sino toda maldad. [...]

Entonces esta Alma se asienta en el fondo de lo bajo, donde no hay fondo, por eso se hace hondo. Y ese hondo le hace ver claro el verdadero

⁹⁰ *Ibíd.*, 111.

⁹¹ *Ibíd.*, 163.

Sol de la altísima bondad; pues nadie le impide esta visión. Y esa divina Bondad se muestra ante ella por bondad, atrayéndola, transformándola y uniéndola por conjunción de bondad en pura divina Bondad, y de ella Bondad es la dueña. [...]

Entonces esta Alma cae de amor en nada, nada sin la cual no podría ser toda. Y es tan profunda la caída, si es verdadera caída, que el Alma no puede levantarse de ese abismo, ni debe hacerlo, sino que, al contrario, debe permanecer en él. Ahí pierde el Alma orgullo y juventud, pues envejece el espíritu que ya no la deja ser alegre y bonita, pues se ha alejado de ella el querer que a menudo la hacía, por sentimiento de amor, altiva y orgullosa, vulnerable en las alturas de la contemplación. [...]

Ahora ella ve por ella y conoce la divina Bondad, y ese conocimiento le permite volverse a ver ella misma; y esas dos visiones le quitan voluntad y deseo de obras de bondad, por ello se halla en reposo, en posesión de un estado de libertad que la reposa de todas las cosas por su excelente nobleza.⁹²

La caída simboliza también la posibilidad de avanzar en un camino de transformación, en el que el alma busca unirse a la divinidad. El alma siente que un inmenso amor la invade y la lleva a asentarse en el fondo, *donde no hay fondo*, donde solo puede reconocer la luz del sol, es decir, en el fondo es donde el alma recibe a Dios y reconoce su bondad. En la caída el alma puede experimentar la humildad, perder el orgullo y reconocer el direccionamiento negativo en la búsqueda de la unión con Dios.

Son muchos los matices del camino del alma. Por una parte, experimenta quietud, no puede levantarse, *ni debe hacerlo*, pues en la caída y en la quietud es donde descubre la profundidad de la condición humilde, y donde Dios, como la luz del sol, entra en ella. Por otra parte, envejece, realidad que puede llegar a significar sabiduría, pues *el alma se ve por ella y se vuelve al conocimiento de ella misma*, es decir, el alma sabe de su condición, reconoce la acción de Dios y experimenta el reposo y la libertad.

Ahora bien, su teología se enmarca dentro de un contexto en el que todo lo que allí se dice ha sido encomendado por Dios. Constantemente él le recuerda al ser humano que su experiencia se

⁹² *Ibíd.*, 166.

puede convertir en medicina que alivia las heridas más hondas de la humanidad que sufre, o que fortalece y anima a quienes sienten que en su camino está la presencia de él.

En este sentido, la maestra aporta elementos para hablar o narrar la experiencia de Dios desde el perdón, como otro aspecto relevante en su obra: “Pues remordimientos y reproches de conciencia en el alma no son sino falta de caridad; y el alma no ha sido creada para otra cosa que para tener en ella sin fin el estado de pura caridad”⁹³. Es clara la invitación a liberar la conciencia de angustias y temores, de reproches y castigos. El alma ha sido creada para compadecerse de ella y para verse con ojos de misericordia, tal como Dios la ve.

Por otra parte, pareciera que la maestra se desentiende de las connotaciones sociales a las que debe llevarnos la experiencia de Dios, puesto que su foco de atención está en la relación de diálogo entre el alma y él. Ella no habló de la pobreza, de las injusticias, de las atrocidades que realiza el ser humano o de las estructuras de poder que niegan cualquier posibilidad de ser solidarios; su cometido fundamental fue dar a entender al ser humano que no debe desgastarse por las cosas que ocurren en lo cotidiano, en los conflictos de las relaciones humanas, sino en mantenerse apegado a Dios, y él dará todo lo bueno que necesita la persona:

Esta Alma no quiere nada que le llegue por mediaciones, es lo propio del ser de los serafines, para los cuales no existe mediación entre su amor y el amor divino. ¡Oh, Dios!, qué gran diferencia entre un don por mediación del amigo a la amiga y un don sin mediación del amigo a la amiga.⁹⁴

En este sentido Dios orientará cada una de las acciones y comportamientos de los seres humanos, de manera que el amor y la justicia serán la mejor prueba de la existencia de Dios y de la calidad de vida que produce.

⁹³ *Ibíd.*, 90.

⁹⁴ *Ibíd.*, 54.

3.2 CATEGORÍAS TEOLÓGICAS DE MARGARITA PORETE

Con esta aproximación a su pensamiento teológico, nos adentramos a interpretar las categorías de análisis que hemos esbozado en este trabajo, a saber: *Dios que crea-Dios Padre, Dios que habla-Dios Hijo, Dios que santifica-Dios Espíritu Santo y Dios uno y trino-Dios Trinidad.*

3.2.1 El Dios que crea - Dios Padre

La maestra no se preocupó por conceptualizar a Dios a la manera como la teología lo propuso desde la patrística; es decir, mediante demostraciones y argumentaciones con fuerte contenido filosófico. Ella habló desde la imposibilidad del lenguaje para explicar un Dios que *es* y que se hace sentir en el ser humano. Su concepción era la de un Dios del que solo se habla a partir de la creación y de la acogida creyente y de fe en la revelación que ha hecho de sí mismo. De esta manera, hablar de Dios fue para ella hablar de la experiencia humana y la posibilidad que hombres y mujeres tienen de advertir en su *ser* la presencia divina⁹⁵.

La maestra hizo un esfuerzo por centrar su atención en la capacidad del ser humano para percibir y sentir a Dios en lo más profundo de su ser; en la experiencia que ella vivió y la llevó a buscar otras maneras de darla a conocer, aun sabiendo que su vida se ponía en peligro. En su obra fue mostrando los lugares donde Dios habla y la manera como lo hace en una relación estrecha con el ser humano. A través de diálogos, la maestra afirma que muchas veces no sabemos hablar de Dios:

Tales criaturas ya no saben hablar de Dios, pues igual que no saben decir dónde está Dios no saben decir quién es Dios. Pues sea quien sea,

⁹⁵ Ahora bien, no podemos dejar de lado que hay un fuerte influjo de las corrientes filosóficas en el aparato conceptual con el que de Margarita transmitió y escribió su experiencia. Es comprensible, puesto que el recurso que más posibilitaba balbucear sobre el misterio lo aportaba la filosofía, especialmente aquella que identificaba a Dios como el principio de la realidad o de la existencia. Estos elementos bien pudieron ser tomados de la filosofía propuesta por Platón y por Plotino, lo cual se evidencia cuando Margarita señala a Dios como el que está más allá de toda definición y de todo el ser.

quien habla de Dios cuando quiere, a quien quiere y donde quiere no debe albergar duda alguna –dice esta Alma–de que no ha sentido jamás el verdadero nudo de Amor divino que embelesa en todo momento al Alma sin que se dé cuenta.⁹⁶

El Dios que crea es, para la maestra, el mismo que dialoga con el alma en la cotidianidad de la vida. Más que hablar de Dios, ella dejó que él mismo se mostrara como *autorrevelación* y desde allí, desde el ser oyente de la Palabra, también pudo pronunciar sus propias palabras. La revelación encuentra en el ser humano la mejor huella para testimoniarla, pues son los hombres y las mujeres quienes certifican que la creación está presente y sigue su curso, ante la percepción de un Dios que crea continuamente.

La maestra advierte que el Dios el cual ella siente y de quien habla se hace carne en cada hombre y mujer, toma como lugar para la revelación la condición humana y, en este sentido, es un Dios creador que cada momento busca rehacer su creación sobre lo que precisamente no viene de él. Así, hablar de un Dios que crea en el alma permanentemente, a partir de su experiencia, fue para ella un problema, pues dio a entender que la relación de su alma con Dios era sin intermediarios o mediaciones, hecho que la llevó a permanentes señalamientos y a una cruel condena⁹⁷, en cuanto se le acusó de que no atendía la doctrina de la Iglesia y no aceptaba la mediación sacramental.

Para la maestra, lo que importaba era la comunicación con Dios en un sentido de libertad, espontánea y llena de significado, que lleva a la creatividad a comunicar lo vivido. Porque solo así se puede hablar, mediante analogías, metáforas y aquello que mejor exprese la fecundidad y la vida, de lo que es vida, la da, la conserva y la sostiene en cada criatura: “Así pues, en esta Alma está el rayo del divino conocimiento, que le arranca de ella en una embelesadora paz divina, sustentada por la elevación del fluyente amor [...] que en todo lugar le ofrece magistral libertad”⁹⁸.

⁹⁶ Porete, *El espejo de las almas simples*, 72-73.

⁹⁷ Recordamos aquí que la maestra fue acusada por la Santa Inquisición y sentenciada a la hoguera por no retractarse o arrepentirse de lo que había escrito sobre la experiencia de Dios en *El espejo de las almas simples*.

⁹⁸ *Ibid.*, 119.

El Dios creador de Margarita mana luz y dota al alma de un rayo divino. Es la luz de Dios que no solo se da al alma, sino a toda la corporalidad, de manera que los otros puedan verla, admirarla y comprenderla. La luz para la maestra es conocimiento y entendimiento; en la medida en que el alma tiene la experiencia de la divinidad, sabe que está penetrada por la luz. Nos muestra también que el Dios creador “toca” al alma para que esta pueda experimentar el deleite de Amor, y con ello el alma pueda vaciarse o desasirse de manera que la luz o la divinidad la habiten y la dejen libre de pecado.

El Dios que crea dialoga con lo que ha creado. La maestra habla de un diálogo cotidiano y, muchas veces, básico de lo que ocurre entre quienes se conocen. En este hay equivocación al preguntar, distracción en la conversación, embelesamiento por la presencia y reanudación:

¡Por Dios, soportadme! Pues me siento embelesada completamente por él, tanto que no sé qué preguntar. ¿Y qué iba yo a preguntar de él? En verdad, sé que, igual que no podrían contarse las olas de un mar batido por fuerte viento, tampoco puede nadie describir ni decir lo que es capaz de comprender el espíritu, por muy poco y pequeño que sea lo que comprenda de Dios; y no es maravilla, pues el cuerpo es demasiado basto para hablar de las empresas del espíritu. Pero es dicho común que más vale amargo que nada; algo así os digo yo –dice esta Alma–, ¡más vale oír lo que se dice y describe que no oír decir nada.⁹⁹

La condición para mantenerse en constante diálogo con Dios está en la capacidad de hacer que los ruidos externos no entorpezcan la comunicación. De ahí la insistencia en el desasimiento o vaciamiento interior como actitud que deba soportarse y resistirse siempre, para que, a mayor desapego, mayor diálogo. Por tanto, la insistencia es a “no dejar entrar jamás en nuestro interior nada nuestro o ajeno, porque para ello haría falta expulsar a Dios de su propia bondad”¹⁰⁰.

Para hablarnos de la acción creadora de Dios, la maestra parece dirigirse con frecuencia a un Dios único y personal, otras veces a la Trinidad que dialoga entre sí, otras veces a Jesús en un diálogo personal. Pero es indiscutible que nos muestra una espiritualidad

⁹⁹ *Ibíd.*, 87.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 144.

encarnada en el ser humano y que no se avergüenza de ser vivida desde las emociones, los estados de ánimo, los conocimientos y el profundo deseo de enseñar a otros.

Ella presenta la imagen de una criatura mendicante que busca a Dios tal vez por caminos equivocados, pero cuyo deseo de encontrarse con el objeto de su amor no la deja en paz, hasta que no lo encuentre. Ella misma narra su vida para dar a entender que nuestras almas son peregrinas en un camino que exige atención para descubrir la manifestación de Dios y saber cómo procede él:

Hubo una vez una criatura mendicante que por largo tiempo buscó a Dios en criatura, para ver si así lo encontraba tal como ella quería y tal como él realmente sería si las criaturas le dejaran obrar en ellas sus divinas obras sin impedimento; y nada encontró, sino que permaneció hambrienta de lo que mendigaba. Y cuando vio que no encontraba nada, se puso a pensar; y su pensamiento le dijo que fuera a buscar lo que reclamaba en el fondo nodal del entendimiento de la pureza de su supremo pensar, y allí fue a buscarlo esta mendicante criatura, y pensó que escribiría sobre Dios de la manera como quería encontrarlo en sus criaturas.

Y así escribió esta mendicante lo que estáis oyendo; quiso que sus prójimos encontrasen a Dios en ella a través de sus escritos y sus palabras. Es decir, y así se ha de entender, quería que su prójimo fuera perfectamente como ella discurría; y haciendo esto, diciendo esto y queriendo esto seguía, sabedlo, mendigando, y presa de sí misma, porque quería actuar así, se veía reducida a mendigar.¹⁰¹

Esta teología evoca la propia experiencia que habla de su creador, a partir de un ofrecimiento directo de lo que fue ocurriendo en su interior. Ella hace una teología desde lo que le ocurrió y que considera merece ser conocido, buscado por otros o, mejor, experimentado. Revela también nuestra condición humana de insaciabilidad, en cuanto al conocimiento que pretendemos tener de nuestro creador. “Cuanto más conocimiento tiene el Alma de la bondad divina, más conoce que no conoce nada al lado de una sola chispa de la bondad, pues él no es comprendido más que por sí mismo”¹⁰².

¹⁰¹ *Ibíd.*, 144.

¹⁰² *Ibíd.*, 54.

Aquí es importante ver la necesidad de no dar propiamente una ubicación de Dios, o un concepto de él; solo se muestra un Dios más cercano a la nada, a lo inefable, y, lejos de cualquier atrevimiento de llegar a decir que existe, se habla de un Dios existente en la criatura, que, como si no existiera, no se deja conceptualizar. Lo que se puede afirmar es que Dios se relaciona con el alma del ser humano y, en consecuencia, lo hace bueno, justo, noble y bondadoso.

3.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo

Como hemos venido insistiendo, y mostrando, que el tema central de la teología de la maestra es la relación del alma con Dios, se dificulta hablar aquí de un pensamiento teológico estructurado, es decir, hay casi una imposibilidad para explicar separadamente en su obra tanto al Dios que crea como al Dios que habla, al Dios que santifica y, luego, a la Trinidad. Ella no hace tratados que expliquen cada aspecto mencionado, solo hay una insistencia: el ser humano debe buscar a Dios, puesto que tiene la capacidad y la inteligencia para hacerlo:

Porque solo debemos buscar a Dios y nada más que a él; si él quiere darnos algo más, lo aceptaremos agradecidos. Pero que nadie tema ir más allá hasta lo más alto; y nadie temerá hacerlo si su corazón es gentil y está interiormente colmado de noble coraje; mas corazón pequeño no osa emprender grandes cosas ni remontar alto por falta de amor, pues vive en la pereza que no le deja buscar a Dios, y no lo encontrará si no lo busca con diligencia.¹⁰³

Los hombres y las mujeres deben buscar a Dios con diligencia, esta es la respuesta que se da a él. La diligencia consiste en la permanente atención a un Dios que se ha revelado en Jesús y en él nos muestra su donación, pues allí nos encontramos con Dios y él nos encuentra a nosotros. Por lo tanto, la respuesta es sin duda de entrega y de amor: “El que amase bien no se acordaría de tomar ni pedir, si no que querría estar siempre dando, sin quedarse nada, para amar lealmente”¹⁰⁴.

¹⁰³ *Ibid.*, 164.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 80.

La invitación es también a revelar el amor de Dios que nos ha sido dado. Y la única manera de revelarlo es donando, entregando también la vida; respondiendo desde la fe y el convencimiento de que Cristo nos amó y entregó su vida. Esa entrega consiste en la responsabilidad con la vida del otro, con la propia vida y las decisiones que se toman y con el cuidado de la naturaleza.

Para Margarita, el ser humano puede llegar a captar la presencia de Dios en su alma. Puede sentir el amor desmedido de Dios a través de los eventos que forman parte de su historia y que puede decir que son de Dios. Ella tuvo la capacidad de leer lo que acontecía entre el alma y Dios; de ahí que, aunque fueran grandes los errores humanos, los desaciertos y los actos absurdos y horrorosos, Dios siempre estaba en el alma reconstruyendo, haciendo, energizando, restableciendo: “A esta alma no le apenan los pecados que haya podido cometer ni el sufrimiento que Dios haya pasado por ella, ni los pecados ni las penas en las que habita su prójimo”¹⁰⁵.

Esta es la comprensión de un Dios que genera gozo y placer en el ser humano, sabe que no siempre estamos interconectados y desarrollados para hacer el bien, pero que siempre busca la felicidad y el disfrute del hombre y la mujer mientras tienen conciencia y hace notar la capacidad que hay para el bien. Aquí expresa la concepción de un Dios que se acerca al ser humano para restablecerlo y no hacerlo sentir culpable, puesto que su creación es buena y son muchas las posibilidades que aquel tiene de experimentar a su Dios y de sentir que a su lado las propias culpas o maldades no tienen ya importancia.

Mirad, la arrepentida pecadora no sintió vergüenza de que Jesús le dijera que ella había escogido la mejor parte y la más segura, y, lo que es más, que nadie se la quitaría nunca. No le avergonzó que sus pecados fueran sabidos por todo el pueblo, [...] y no sintió vergüenza ante nadie más que aquel al que había fallado, pues se hallaba prendada, poseída y arrebatada, y por ello no se preocupaba de nadie, sino de él. ¿Y qué vergüenza tuvo San Pedro cuando Dios sacó los muertos de las sombras después de que él le había negado tres veces? Ciertamente no tuvo ninguna, al contrario, sintió un gran honor.¹⁰⁶

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 70.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 124.

Se trata de la concepción de un Dios que hace experimentar la alegría de lo que significa volver a estar unido o conectado con la divinidad. Es aquí donde también se experimenta la energía vital de quien nos ha hecho y nos hace sentir que mora en nosotros, quien, aún en las más tormentosas miserias, llega a energizarnos nuevamente; es decir, llena de vida y de divinidad.

Mostrando conocimiento de la Sagrada Escritura, la maestra lleva a reflexionar sobre el cambio que se produce en el ser humano al encontrarse con Jesús. Es un cambio en el ámbito del conocimiento, del comportamiento y la vivencia de las virtudes. Los ejemplos bíblicos que nos trae de la mujer arrepentida y de San Pedro son una expresión de lo que realmente se produce en el alma de quien se ha dejado “tocar” por la divinidad.

El encuentro con Jesús hace vivenciar una nueva relación en la que no se permiten vergüenzas ni se hacen reproches por las fallas cometidas, al contrario, se permite experimentar gozo, alegría y honor. Porque bien sabe la maestra que Dios hace degustar en el ser humano su mejor manjar: “Habéis gustado mis manjares y saboreado mis vinos [...], nadie sino vos sabe hablar de ello”¹⁰⁷.

La insistencia de la maestra, para hacer más comprensible el mensaje que enmarca en el encuentro con Jesús, radica en el gozo de estar con él y no en los sacrificios, puesto que las virtudes no están en el sacrificio corporal, en la privación o negación de los deseos, sino que virtuoso es quien sabe y conoce las bondades de Dios, de tal manera que es capaz de hacer el bien para sí mismo, para los demás y en general para la creación entera.

Esta es una nueva manera de entender a Dios a partir de los hechos humanos. Son los hombres y las mujeres quienes tienen la capacidad y la posibilidad de ser virtuosos. Margarita tiene la urgencia de comunicar la verdad que descubre en su experiencia, por eso su mística no es la del ensimismamiento o la reclusión puramente en una vida ascética, sino muestra el dinamismo de Dios que se da en la cotidianidad de la vida, en el trabajo con los otros, en la vida que se descubre en Jesús.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 171.

Así, el alma es tan libre y desasida que:

Lo tiene todo y no tiene nada, lo sabe todo y no sabe nada, lo quiere todo y no quiere nada [...]. Así, no desea ni desprecio ni pobreza, ni martirio ni tribulaciones, ni misas ni sermones, ni ayunos ni oraciones, y da a la naturaleza todo lo que le pide sin remordimientos de conciencia.¹⁰⁸

Este desasimiento, o vaciamiento en el que hemos venido insistiendo, implica para el cristiano una atención permanente a su vida, a lo que pasa en su interior, a la capacidad que tiene para prescindir de todo lo que ocupa su atención y le resta importancia al conocimiento interno. De ahí que este vaciamiento no es un hecho puntual, sino un modo de vivir soportado, no una vida que busca de manera permanente no desgastarse en lo que no sea de Dios, sino la convicción de que por sí mismo la vida no se mantiene, porque es engendramiento de Dios en el alma, como lo señala en toda su obra, por tanto, es un nacer constante.

El pensamiento cristológico de la maestra es bastante notorio, abundan los textos sobre la comprensión que el ser humano debe tener de Jesucristo, pues por medio de él nos habla Dios; de ahí que “pensar en la pasión de Jesucristo nos lleva a la victoria sobre nosotros mismos. Pues él dijo: ‘Quien crea en mí hará también las obras que yo hago y aún mayores que estas’. Y es menester que hagamos esto para obtener la victoria sobre nosotros mismos”¹⁰⁹.

Ella nos presenta el paradigma a seguir: pensar en las obras que hizo Jesús y que nosotros también las podemos hacer. Pues la mayor obra hecha fue entregar su vida, lo cual somos poco corteses de reconocer, como lo señala la maestra: “Sin duda son poco corteses. Han olvidado que a Jesucristo no le bastó hacer algo por ellos, sino solo todo lo que es capaz de soportar la humanidad hasta la muerte”¹¹⁰.

Con relación a la persona de Jesús, en otros fragmentos de su texto la maestra nos lleva a ser partícipes de la vida de aquel, en cuanto nos acerca a la comprensión del misterio. Para ella, un alma iluminada es la que comprende las cosas dichas de Jesús, a través del ejemplo de la transfiguración. Así, pone de manifiesto la amistad que

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 66.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 158-159.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 113.

se establece con Jesús y con Dios. El desocultamiento de la verdad solo se da en términos de conocimiento y de amistad íntima:

Y yo os digo que cuando Jesucristo se transfiguró ante tres de sus discípulos, lo hizo a fin de que supierais que pocos son los que verán la claridad de su transfiguración y que solo la muestra a sus amigos más especiales; y por eso solo estaban tres. Y así sucede en este mundo cuando Dios se da por ardor de luz en corazón de criatura. Ya sabéis, pues, por qué solo estaban tres.¹¹¹

La maestra continúa su relato mediante un análisis de la transfiguración, se pregunta por qué esta se dio en la montaña, y responde: “Fue así para mostrar y significar que nadie puede ver las cosas divinas mientras se encuentra mezclado y entremezclado en cosas temporales, es decir, en cualquier cosa menos que Dios”¹¹².

Se trata de ascender o subir a la montaña para ver las cosas divinas, y la única manera de hacerlo es a través de la proximidad con Jesús, puesto que el orden de las cosas de arriba es conocimiento revelado y a Dios accedemos por la amistad con Jesús. La maestra nos indica que el conocimiento de abajo es lo que está en penumbras, de ahí la necesidad de transitar un camino del valle a la montaña, tal como ya lo hemos señalado, un camino de desasimiento donde el alma y la razón se ven iluminadas y acogidas en Jesús.

En otras de sus narraciones, la maestra presenta el diálogo de Jesús crucificado con el ladrón. Vuelve a colocarnos en la vía del desasimiento o de la *kénosis* que nos permitirá ver la gloria de Dios, puesto que el paraíso es ver a Dios.

El paraíso no es otra cosa que ver solamente a Dios [...]. Y, en verdad, alguien está en el paraíso todas y cuantas veces está despojado de sí mismo, no gloriosamente, pues el cuerpo de una criatura así es demasiado basto, pero lo está divinamente, pues en su interior se halla perfectamente libre de todas las criaturas; por ello vive la vida de gloria sin mediación y está en el paraíso sin estarlo.¹¹³

Finalmente, se descubre la imagen en la cual se inspira para titular su libro. La maestra vuelve a insistir que en Jesús podemos

¹¹¹ *Ibid.*, 123.

¹¹² *Ibid.*, 123.

¹¹³ *Ibid.*, 145.

ver a Dios y que en Jesús nos podemos ver como en un espejo: “El Hijo de Dios es mi espejo; pues Dios Padre nos dio su Hijo, salvándonos. Cuando nos otorgó ese don, no tuvo otro objetivo que el de nuestra salvación tan solo. Y el Hijo nos rescató muriendo, actuando en la obediencia de su Padre. Y no tuvo otra consideración al hacerlo que cumplir la voluntad de Dios Padre”¹¹⁴.

Por tanto, Jesús es el ejemplo o paradigma que los hombres y mujeres tenemos como espejo del Padre. Se plantea, entonces, una teología no desde el pecado, sino desde el amor y la esperanza que se afirma en el Padre, que es fuente de vida, y es aquí donde el sufrimiento que vive Jesús es una muestra de que Dios está comprometido con la vida y que en su Hijo asumió las pasiones y la condición humana. La persona de Jesús constituye el objeto del conocimiento de la bondad de Dios. La maestra presenta una teología sobre lo que Dios le habló, desde la percepción del misterio que fue vivido e interpretado.

3.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo

Margarita ofrece un aporte a la teología en cuanto muestra una relación de amor y de conocimiento trinitario que abarca a los hombres y mujeres en un amor encarnado en la persona de Jesús, que no pierde fuerza, sino que se revitaliza con el Espíritu Santo, el cual vela constantemente por que dicha relación permanezca en el ser humano y este restablezca la relación con su creador. Dice el Espíritu Santo:

Le daré a esta Alma todo lo que tengo, se lo daré, pero incluso es toda la Trinidad la que se lo ha prometido y le ha otorgado en su bondad todo lo que tenemos según el saber de su sapiencia sin comienzo, y es bien justo, dice el Espíritu Santo, que no retengamos nada de lo que tengamos.¹¹⁵

De todo lo que se posee, según el Espíritu, nada se retiene. Tal como la maternidad, se da, se intuye, se cuida. Para la teología, una reflexión sobre la experiencia del Espíritu Santo debe tener como punto de partida la solidaridad de los hombres y mujeres que no retienen nada para sí y han descubierto que todo ha sido dado; por

¹¹⁴ *Ibíd.*, 156.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 95.

tanto, esta donación tendrá que llevarnos a compartir con los otros lo que somos y tenemos. Solo así se podrá proclamar una palabra sobre el Espíritu que anima, da vida y hace brotar algo nuevo cada día en los seres humanos.

Se trata de la capacidad de no retener conocimientos, experiencias, virtudes, potencialidades; de no acumular bienes, riquezas; de no ser analfabetas, incapaces de leer las necesidades de los otros; de no encerrarse en las propias búsquedas solamente por una formación personal. Allí es donde actúa el Espíritu Santo y donde cada ser humano se convierte en presencia de la Trinidad.

Lo dicho nos lleva a la construcción de una teología que permite cuestionarse acerca del otro y la solidaridad; que nace de las entrañas de quien ha padecido la experiencia de un Dios que le habla y santifica de distintas maneras. Una teología así es el resultado de la experiencia de un ser humano desasido, que no retiene nada para sí mismo, porque bien sabe que todo aquello de lo que se apodera y que retiene le hace falta al otro o le pertenece. De esta manera, retener es sinónimo de encerramiento en el yo mismo, es egoísmo e incapacidad para ponerse en el lugar del otro y descubrir que aquel es la presencia de Dios que clama por la igualdad y solidaridad.

En este sentido, ese otro, que nos remite al Otro trascendente, también se hace accesible y posible en la medida en que descubramos la divinidad que lo habita, pues solo así ese otro es digno de respeto e igualdad. La maestra, a través de una teología narrativa, busca establecer una comunicación trinitaria a la manera como los seres humanos nos comunicamos y como Dios hace su trabajo con las personas. “Y hace mucho que hemos oído decir a través del Espíritu Santo que Dios pondrá al más pequeño en lo más alto, por su sola y leal bondad”¹¹⁶.

En toda su obra, el Dios que nos santifica es un Dios de amor que actúa en las personas y en los acontecimientos, nos habla al interior haciendo comprensible y audible la Palabra, aunque “el viento sopla donde quiere, y oye su rumor, pero no sabemos de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3,8). El Espíritu escribe en el alma y pone el deseo de las obras de las virtudes hasta que el alma misma comprenda la lección escrita:

¹¹⁶ *Ibid.*, 92.

Más ahora ha penetrado y ha progresado hasta tal punto en la lección divina que empieza a leer allí donde acabáis vosotras; pero esta lección no ha sido escrita por mano de hombre, sino que viene del Espíritu Santo, que la ha escrito maravillosamente, y es el Alma su preciado pergamino.¹¹⁷

La imagen describe a un Dios que, para santificar, tiene que realizar una acción, la de escribir una lección en el alma. El Espíritu Santo pone la impronta que llevará al alma a descubrir que ella es el más preciado lugar donde Dios habita, y que no puede ignorarlo, puesto que ya su presencia está, como la Escritura, grabada en el alma. Aquí se nos presenta también una acción mistagógica del Espíritu, que enseña “algo” para que el alma evoque o recuerde que en todo su caminar lleva la huella de Dios. En este sentido, la maestra presenta al alma participando en la vida trinitaria, llena de bondad y de santidad, producto de la acción del Espíritu Santo:

Bondad del Espíritu Santo que la une en el amor del Padre y del Hijo. Y esa unión lleva al Alma al ser-sin-ser que es el Ser. Y ese Ser es el propio Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo. Amor del Espíritu Santo que fluye en el Alma esparciéndose en una abundancia de delicias de un elevadísimo don otorgado por una selecta y magistral unión con el soberano Amante, que simple se da y simple se hace.¹¹⁸

En el siguiente apartado, retomamos al Dios que santifica, esto en razón a que en el pensamiento de la maestra existe una unidad y una complementariedad en la acción del Dios trinitario. Si bien ella no se aparta de la percepción que la Iglesia ha tenido sobre las características de las tres personas de la Trinidad, sí avanza un poco en la comprensión de que la Trinidad habla, decide, hace, mueve y se hace conocer por los efectos que produce en el interior de las personas y que las lleva a actuar de una determinada manera. Insiste en hacernos comprender, como san Pablo, que somos la casa de Dios: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?” (1Co 3,16). “Esta Alma, dice el Espíritu Santo, tiene el tesoro de la Trinidad, oculto y escondido en su interior”¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 115.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 160.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 94.

3.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad

La comprensión trinitaria de Margarita está siempre referida a la unidad, a la relación entre personas y a la dinámica que cada una de ellas genera en la creación, porque ha percibido:

...que Dios Padre ha obrado la encarnación, y que el Hijo también y también el Espíritu Santo. De forma que Dios Padre unió la naturaleza humana a la persona de Dios Hijo, y la persona de Dios Hijo la unió a su propia persona, y Dios Espíritu Santo la unió a la persona de Dios Hijo.¹²⁰

Al intentar explicar esto, la autora continúa diciendo:

De tal forma que el Padre tiene una sola naturaleza, es decir, la divina, y la persona del Hijo tiene en sí misma tres naturalezas, esto es, la misma naturaleza divina que tiene el Padre, la naturaleza del Alma y la naturaleza del cuerpo, y es una sola persona en la Trinidad; y el Espíritu Santo tiene en sí [mismo] la naturaleza divina que tienen el Padre y el Hijo.¹²¹

Esta comprensión trinitaria no escapa a los postulados de la esencia, en la naturaleza divina, de las tres personas en un solo Dios. Sigue llevando al misterio al lugar único donde nacen los hijos de Dios, y vislumbra al Dios que crea y la responsabilidad mediadora de un Dios que habla en su Hijo y salva en el Espíritu Santo.

El tema de la divinización del hombre y, a la vez, de la humanidad de Jesús ocupa un lugar importante en el escrito de la maestra. Las afirmaciones sobre la relacionalidad trinitaria, en la que en el alma no acontece nada distinto a lo que acontece en la Trinidad, muestran una dimensión divina que no le pertenece al ser humano, pero con la cual Dios obra en él. “Un Alma así no ama nada en Dios, ni amará nada por noble que sea, si no es solo por Dios y porque él lo quiere, y ama a Dios en todas las cosas por amor a Dios; y por ese amor el Alma se halla sola en el puro amor del amor de Dios”¹²². Ella nos conduce al hogar de Dios que es el alma, al compartimento divino, donde se nos pide un verdadero autoconocimiento que nos

¹²⁰ *Ibid.*, 68.

¹²¹ *Ibid.*, 68.

¹²² *Ibid.*, 79.

pueda llevar a una experiencia lo más completa posible del amor y la bondad de Dios.

La maestra misma ha experimentado a Dios, que es sumo bien, y no logra abarcarlo, solo puede darle un nombre:

Que nadie me pregunte quién es ese Lejos-Cerca, ni cuáles son sus actos, ni cómo obra cuando muestra la gloria del Alma, pues nada puede decirse excepto que el Lejos-Cerca es la Trinidad misma y le otorga [al Alma] su manifestación viva que hemos denominado ‘movimiento’.¹²³

Talvez el llamado está en no emplear mucho la inteligencia lógica para saber quién es ese Dios, pues de él sabemos que es bondad y que está actuando en el alma de las personas buenas. Talvez tendremos que acudir a una mirada interior para ver allí cómo está nuestra relación con Dios y cómo nosotros estamos siendo su mejor espejo. Solo así podemos responder a preguntas tales como ¿Dónde está Dios mientras ocurren las tragedias humanas y los desastres de la naturaleza? Pues Dios está en el alma, en la mente y en el corazón de las todas personas que son justas, solidarias y que hacen siempre el bien.

Por consiguiente, la maestra da razón de una presencia que, como la energía vital, crea, recrea, energiza; y, aunque se quiera prescindir de ella, no se podrá, porque ha sido descubierta y ha quedado grabada en el alma:

Esta Alma lleva la impronta de Dios y tiene en la unión de amor su verdadero cuño; a la manera de la cera que toma forma del sello, así toma esta Alma la impronta del ejemplar verdadero [...] pues me han despojado de mí por completo [sus obras] y sin mí me ha llevado al divino placer. Y tal unión de colmada paz me une y conjuga mediante la suprema elevación de la creación salida del compás del divino ser, del que yo recibo ser y que es el ser. [...] Cuando esta Alma es absorbida así por él, eso es obra divina; jamás obra de caridad hecha por un cuerpo humano alcanzó cosa semejante, ni podrá alcanzarla.¹²⁴

Esta maestra coloca al ser humano frente a una experiencia de encuentro con Dios. Quien se ha encontrado con él llevará marcada la impronta de su amor y ya no podrá hacer el mal a nadie, porque

¹²³ *Ibíd.*, 111.

¹²⁴ *Ibíd.*, 100.

no es propia de él la maldad y porque una persona en relación de unidad con Dios es incapaz de hacer el mal. De ahí que el alma todo el tiempo está en una dinámica de acción orientada a la actividad divina, “absorbida” por la Trinidad y en una relación de afecto y donación absoluta:

¡Ah, Unidad! –dice el Alma poseída por la divina bondad–, engendráis unidad y esta unidad refleja su ardor en unidad. Y el divino amor de unidad engendra en el Alma anonadada, en el Alma liberada, en el Alma clarificada, sustancia permanente, fruición agradable y amorosa conjunción.¹²⁵

Así retoma la condición de anonadamiento; la voluntad del alma se ha fundido con la voluntad divina, el alma entra a depender de Dios, porque solo en la experiencia de un alma anonadada se da el fruir de lo que es la divinidad.

Para sustentar la unión con Dios, la maestra acude a la doctrina trinitaria, en la que, en la experiencia unitiva, solo existe la realidad del amado y encontrado, por eso experimenta que Dios Trinidad habla: “Es necesario que esta Alma se asemeje a la deidad, pues se ha transformado en Dios, por lo que mantiene su verdadera forma, aquella que le fue dada y otorgada sin comienzo por uno solo que en su bondad la ha amado siempre”¹²⁶.

Aquí parece que se rompe todo límite entre la criatura y el creador, en cuanto la experiencia mística es vínculo, unión, relación con una realidad valorada y apreciada como centro y origen del secreto más íntimo de la existencia, una en perpetua búsqueda de unión y de fusión. Es el anhelo desmedidamente grande de la unión con Dios. Cuando el alma llega a esta unión, no le falta nada, llega a la perfección y al gozo con Dios, y es cuando descubre que ha sido creada para la unión y para la felicidad.

El cristiano aspira a llegar a la unión con Dios, a la experiencia de la plenitud del encuentro del que habla Jesús cuando afirma que él y el Padre son uno o que quien lo ve a él, ve al Padre (Jn 14,9). Jesús constantemente enseñó que su vida fue hacer la voluntad de su Padre, y que para llegar a ser uno con él había que reconocer la

¹²⁵ *Ibid.*, 160.

¹²⁶ *Ibid.*, 101.

condición de hijo y vivir como tal, que conoce a su Padre y sabe todo lo que él puede darle. Ahora bien, en el contexto de la experiencia mística, la unión con Dios lleva a transitar caminos que le introducen en el misterio de Dios, en eso que lo atrae y no lo deja en paz hasta que no descanse en él.

La búsqueda insaciable del alma, que no descansa sino en la unión con Dios, se hace patente en todos los místicos que narran sus experiencias cumbre como parte del camino que se recorre en la vida¹²⁷ y que la maestra también lo ha vivido:

Esta alma entregada por completo, fundida y atraída, conjugada y unida a la altísima Trinidad, no puede querer más que la divina voluntad por obra divina de toda la Trinidad. Y una luz y claridad arrebatadoras la unen y la abrazan estrechamente.¹²⁸

Esto es la sumisión a la voluntad divina, que niega el conocimiento del amor, de la voluntad y de la bondad de Dios por otro medio que no sea el anonadamiento. Así que cuando un alma anonadada habla de amor, lo hace desde el vaciamiento al que ha llegado. Ese vaciamiento le ha permitido que Dios ocupe su lugar y sea él quien habla a través de ella.

4. HADEWIJCH DE AMBERES, SUS CARTAS, VISIONES Y POEMAS

La fecha de sus escritos, al igual que con las dos maestras anteriores, es imprecisa. Algunas investigadoras hacen aproximaciones, para los escritos de las visiones, a fechas que oscilan entre los siglos XII y XIII:

A finales de los años treinta, a más tardar principios de los cuarenta, cuando pone por escrito sus visiones rememorándolas y exponiéndolas

¹²⁷ Al respecto, Johnston señala: “El misticismo de todas las religiones conduce a una unión y a una comunión que es parte del viaje de la vida. Es cierto que en este viaje pasamos por periodos de soledad, de aislamiento, y de aparente separación (porque Getsemaní es una parte inexcusable de la aventura humana), pero es un viaje de amor que produce unión con otras personas, con el universo y con la realidad última que los cristianos llaman Dios” (Johnston, *Teología mística*, 314).

¹²⁸ Porete, *El espejo de las almas simples*, 116.

ordenadamente, no debía ser una mujer muy joven, puesto que escribe mirando hacia el pasado.¹²⁹

No hay duda de que era una mujer sumamente culta, ilustrada, conocedora del arte de la escritura, de la mayéutica y del buen hablar. Aunque en castellano encontramos cuatro textos de Hadewijch, optamos por centrar nuestra atención en dos de ellos, a saber: *Dios, amor y amante: las cartas* y *Flores de Flandes*. La opción obedece a que en ambos hallamos condensada toda su obra. Sin embargo, no desconocemos los otros dos, que también son citados en esta investigación.

En primer lugar, presentamos la obra titulada en español *Dios, amor y amante: las cartas*. Es una traducción del neerlandés medio realizada por Pablo María Bernardo, publicada en 1986 por Ediciones Paulinas (Madrid, España). El libro, de 205 páginas, contiene 31 cartas, una introducción, notas del traductor al pie y un índice al final.

En la introducción, el traductor ubica a Hadewijch en el contexto medieval como una beguina flamenca con buena educación y una inteligencia extraordinaria. Por sus cartas se deduce que desempeñaba un papel importante en el beguinato, como maestra y consejera espiritual; reconocida por sus cualidades para escribir y enseñar. El traductor también expone la situación que vivían los místicos de aquella época: persecuciones, calumnias y condenas.

También nos dice que Hadewijch pudo haber estado influenciada por el pensamiento de Bernardo de Claraval, debido a que su doctrina inspiraba a gran parte de la cristiandad de su tiempo, y en varias ocasiones sus cartas así lo demuestran. Al igual que los grandes contemplativos, ella aprovechaba la apertura teológica hacia la Iglesia oriental, en la que la experiencia de nacer del misterio trinitario es la de volver a él.

El cuerpo del libro son sus *cartas*. Estas no son semejantes, es decir, no mantienen una estructura homogénea; algunas son incompletas; otras son pequeños fragmentos; otras, más largas, esbozan tratados de doctrinas. El tema central de las cartas es la experiencia del amor de Dios. Ella revela su sabiduría y exhorta a sus compañeras

¹²⁹ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 72.

a llevar una vida en la que Dios siempre debe estar presente. La maestra hace notar que Dios está en el ser humano y que él mismo es presente:

Mira cuán paternalmente cuidó de ti Dios, los dones que te concedió y lo que te tiene prometido. Reconoce que ese es en su forma más eminente el amor del uno con la otra, y devuélvele el amor si quieres llegar a la contemplación de Dios y actuar en él, en su claridad.¹³⁰

Por el contenido de las cartas, podemos deducir quiénes eran sus destinatarios. En ellas aconseja a sus compañeras beguinas, las exhorta y anima para que se hagan las amantes de Dios-Amor, olvidándose de sí mismas para mirar hacia él y hacer su voluntad. Sus cartas están llenas de invitaciones a la práctica de la generosidad, a resistir los tiempos difíciles, porque esos tiempos son los que justamente preparan para recibir cosas grandes de Dios.

Ella expresa la claridad y la convicción de que el mandamiento principal es el amor a Dios y al prójimo; pero, al recordarlos, reafirma también las maravillas que Dios nos tiene preparadas al final del camino. Llama a la libertad interior frente a las observancias religiosas, y recuerda que la condición humana participa a la vez de la humanidad y de la divinidad; por lo tanto, es deber del ser humano crecer en cada una de ellas, siempre imitando a Cristo.

También las cartas dejan notar la experiencia de unión que Hadewijch tiene con Dios. En ellas describe noches oscuras y, a su vez, elogia la unión con Dios y afirma que el amor aquilatado se reconoce por sus obras y por el servicio desinteresado a los demás. Así comunica la experiencia de su riqueza espiritual en conocimiento e iluminación de Dios. Se siente con la libertad de hablar del mandamiento del amor y de movilizar todas las fuerzas para estar al servicio de él, lo cual es imprescindible el ejercicio de la caridad y el conocimiento de sí mismo.

Hedewijch evoca el misterio como justicia del ser divino, ordenamiento del amor, generosidad y unión, pues se trata de tener conciencia de que Dios se manifiesta en nuestra libertad y de aceptarlo para correr los riesgos de esta libertad. Reconoce que la vida contemplativa es camino hacia la madurez y señala etapas de

¹³⁰ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 32.

crecimiento que corresponden a cambios paulatinos, no siempre iguales, en todas las personas. Explica los grandes momentos de la vida espiritual a partir de la unidad trinitaria, que es comunión, diálogo y amor desbordado.

De esta manera, las cartas tienen un fuerte contenido teológico; la autora revela todo su potencial interno para comunicar el misterio de Dios, para hablar del amor, del deseo, la confianza y la iluminación. El tema de la Trinidad es transversal, y el de la unidad descubre a una maestra de la total confianza en Dios:

Que Dios, mi amor, me dio el principio de mi vida, me inspiró tanta confianza en él, que la mayor parte del tiempo me sentía en ánimo como si nadie lo hubiese amado nunca tan de corazón como yo. La razón, entre tanto, bien me hacía saber que no era yo la más íntima, pero aquel vínculo de sentirme estrechamente ligada a él en el amor nunca me permitiría sentirlo ni creerlo.¹³¹

Sus cartas evidencian todo un contenido doctrinal en el que es preciso dejarse recrear por Dios y recuperar la dignidad humana según el modelo que es Cristo. En ellas, insiste a sus compañeras para que se formen y no dejen el camino del conocimiento: “Cada cosa se adquiere con ella misma: la fuerza con la fuerza, la inteligencia con la inteligencia, la riqueza con la riqueza, el amor con el amor, el todo con todo, cada cual con su semejante”¹³².

Quiere que sus compañeras estudien, reflexionen y profundicen en el misterio de Dios. Sus escritos revelan que ella estaba ausente del grupo de las beguinas y que soportó persecución. Las cartas eran una clara invitación a mantener y alimentar la vida espiritual y a no desistir en el estudio de la Palabra. Las animaba en sus angustias y las sostenía en la fe.

En toda su obra se constata una clara intencionalidad pedagógica. La maestra busca por distintos medios enseñar, relatar, dar a conocer su experiencia de Dios, para mover hacia el conocimiento de “alguien” superior, a quien ella ha denominado Amor (*Minne*): “En la medida en que el amor va creciendo entre los dos, también un temor crece dentro del amor. Se trata más bien de un doble temor:

¹³¹ Zolla, *Los místicos de Occidente*, 251.

¹³² De Amberes, *Dios, amor y amante*, 17.

uno piensa que no es digno de tal amor y nunca será capaz de hacer lo suficiente [...] el otro temor está en que el amor no nos quiera bastante”¹³³. “Como enseña en general la espiritualidad del siglo XIII, [...] la mística es la experiencia de la unión amorosa, para la que toma como modelo el *Cantar de los Cantares*”¹³⁴.

En segundo lugar, presentamos el libro *Flores de Flandes*, publicado en 2001 en Madrid por la Biblioteca de Autores Cristianos. Su traducción y edición son de Loet Swart (introducción y notas) y Carmen Ros. Es un libro de 237 páginas que, además de la traducción de las *cartas visiones* y *canciones*, expone las siete formas de amor de Beatriz de Nazareth.

El libro se estructura de la siguiente manera:

1. Una introducción amplia escrita por la traductora, que ofrece aspectos biográficos de la maestra, el contexto medieval, el surgimiento de las beguinas y su pertenencia a este movimiento, la acción de Hadewijch como mística y mistagoga y un breve resumen de las cartas, visiones y canciones.
2. Las *visiones*. Son catorce relatos en los que la maestra protagoniza el recorrido por un camino que conduce a la unión mística. Aquí acude a los universos de las narraciones apocalípticas propias de su época y también al estilo de la literatura medieval. Son visiones con un fuerte contenido alegórico. La maestra se presenta como una joven inmadura en el conocimiento del amor de Dios, pero con un camino, una vocación y una preparación conducida por un ángel que la guía hacia las virtudes perfectas y hacia el encuentro con Cristo. En las visiones la maestra habla con Cristo y él le deja en claro que para llegar a la unión con Dios hay que imitar su vida en la tierra.

En las visiones Hadewijch va dejando constatación de un entendimiento profundo en el que ella conoce la plenitud del amor de Dios. Estas también están relacionadas con la Trinidad: ella ve tres cielos, tres coros superiores y oye el diálogo de la Trinidad; en ese “ver” y “oír” recibe nuevos conocimientos acerca de la justicia de Dios. En las visiones también hay un espacio temporal, “revelación de varias horas”, en el que hay que transitar algunos caminos para

¹³³ *Ibíd.*, 73-74.

¹³⁴ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 96.

llegar a encontrarse con Dios. La maestra describe que para transitar los caminos “alguien” guía, pero que justamente el último solo Dios lo puede dar a conocer, es el camino donde las horas se hacen más cortas, un instante.

La maestra también se ocupa de mostrar que en la relación con Dios la afectividad juega un papel importante, porque ser demasiado cerebral es justamente un obstáculo para que el alma sea digna de la unión con Dios. Se necesita la combinación del afecto y de la razón para descubrir el poder maravilloso del amor de Dios.

La sucesión de imágenes que ella ve y describe ponen en evidencia la necesidad de unión con el universo, pues no se puede estar solamente anhelando la unión con Dios, también es necesaria la unión con los santos y con los hombres. Hadewijch ve un cielo nuevo donde ella se ha hecho completamente semejante al amor, y se encuentra con la virgen María, quien le dice también ha sido elegida para guiar a otras personas a la madurez del amor.

Es importante el hecho de que las visiones siempre se dan en el contexto de fiestas litúrgicas: la Pascua, Pentecostés, fiesta de la Asunción, la Natividad, la Navidad, la Epifanía, el Día de los Reyes y fiestas de los santos. En sus visiones ella acude a imágenes como el ángel, el águila, el fénix, los árboles, ciudades adornadas, abismos profundos y turbulentos. Presenta narraciones muy similares a las de Dante sobre el infierno. Sus palabras son provocadoras y suscitan interés, ya sea por la profundidad con la que cuentan su experiencia de Dios o por la manera literaria como lo narran:

Tienen un carácter iniciático; sin maestro humano, guiada por un ángel, emprende un viaje visionario, la ascensión a los distintos cielos donde tiene lugar la unión mística, el encuentro con su yo eterno.¹³⁵

Sus visiones la muestran a ella en el centro de un proceso de perfeccionamiento en el que es iniciada y conducida por Dios mismo [...]. Es la experiencia de acercamiento, encuentro y unión entre la visionaria y Dios.¹³⁶ [...]

Y aquel que me había llevado se me mostró. Mientras yo estaba en la montaña me dijo: ‘Mira lo que soy: vencedor y poderoso’, ante este rostro verdadero que todo lo penetra y lo ilumina, el perfecto servicio

¹³⁵ De Amberes, *Visiones*, 11 [en la introducción de María Tabuyo].

¹³⁶ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 93.

que guía hasta el final y enseña el conocimiento de Dios y sabiduría, otorga la riqueza del gozo y llena de refinados sabores.¹³⁷

3. Las *cartas*. Este libro presenta las 31 cartas escritas por la maestra. Es una traducción igual a la versión de Pablo María Bernardo, por lo tanto, no las volvemos a presentar aquí, damos paso a la siguiente y última parte del libro sobre Hadewijch.

4. Las *canciones*. Son poemas con los que la maestra muestra un desborde de amor. Dios es exceso, sobreabundancia, opulencia de amor. Las canciones no tienen títulos, pero sí están numeradas, desde la IV hasta la XXIV. Cada canción tiene entre siete y trece estrofas. La finalidad de la maestra, desde la estética medieval del amor cortés, es la restauración del ser humano en su relación con Cristo.

Estudios realizados por Cirlot y Garí sobre las canciones o los poemas, los categorizan en poemas estróficos (46) y poemas de rima mística (13), que forman en sí un corpus de poesía cortés espiritual de la Edad Media¹³⁸. La lírica cortés le permitía hablar de sí misma y enseñar a las demás compañeras beguinas. En sus poemas el *yo* muestra la personalidad de alguien que vive lo que escribe y sufre los envites de los que habla; pero al mismo tiempo ese *yo* se encuentra unido al *nosotras*, lo que confirma que une a su audiencia, y las hace miembros de una misma comunidad¹³⁹.

Sus poemas son un canto al amor profundo y herido, al amor, “ardiente a veces; a veces frío, a veces cauteloso; esforzado a veces”¹⁴⁰. McGinn, al referirse a sus poemas, dice: “En poesía y prosa representa una espiritualidad cuyo fin es la Trinidad divina y el divino amor de Dios, otorgado sobre todo en forma de esponsales místicos. Ella enfatiza enérgicamente la unidad de las personas divinas en la Trinidad, que es amor”¹⁴¹.

En la traducción que hace María Tabuyo sobre los escritos de Hadewijch, en su libro *El lenguaje del deseo*, describe los poemas como:

¹³⁷ De Amberes, *Flores de Flandes*, 175.

¹³⁸ Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 77-106.

¹³⁹ *Ibíd.*, 88.

¹⁴⁰ De Amberes, *Flores de Flandes*, 215.

¹⁴¹ Raitt, McGinn y Meyendorff, *Espiritualidad cristiana. II*, 146.

Un canto a la pasión y a la belleza, un canto al deseo, y deseo y pasión la introducen y transforman en el abismo del amor deseado, donde solo hay lugar para el silencio: su silencio más profundo es su canto más alto. [...] El deseo ardiente es reforzado por el vuelo del Espíritu Santo; cuanto más vuela, más crece el deseo, porque es el espejismo del deslumbramiento, la sed misma, el deseo de probar esta sed.¹⁴²

También por sus escritos corroboramos que esta maestra era muy conocedora del pensamiento filosófico y teológico a la manera aristotélica y agustiniana:

Love is consistently presented as the best and the highest way to approach God, but here reason is being compared with written authorities and the words of man. The sentiment of this stanza has an almost modern ring to it and could be an indication that the author was familiar with the debate in the universities concerning the application of Aristotelian logic to matters of theology.¹⁴³

Su profundidad teológica, de la cual trataremos a continuación, es trinitaria y cristocéntrica:

El ser humano no solo se mueve en Dios y en Dios tiene su origen, sino que tiene que darle [Dios] la luz. Pero el camino es arduo y no exento de paradojas; para alcanzar a Dios en su divinidad es necesario hacerse semejante a él en su humanidad, vaciarse de todo lo accesorio, para llegar a ser lo que él es.¹⁴⁴

Esta es una maestra que invita a abandonarse o a entregarse al Amor de Dios para que él se adueñe de todo su ser. Su pensamiento teológico es sugerente, su manera de comunicar la experiencia es original y su visión trinitaria radicaliza la experiencia ontológica en el plano espiritual en el que Dios nos crea, como un acto presente en el que nos une a él gracias a la posibilidad que todo ser humano tiene.

4.1 EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE HADEWIJCH DE AMBERES

En el pensamiento teológico de Hadewijch, el amor, *Minne*, es el eje transversal de todo su escrito. El amor, como muchas veces

¹⁴² De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 18-21.

¹⁴³ McGinn, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, 23.

¹⁴⁴ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 23.

ella lo describe, es fuerte, arrollador, un torbellino, una pasión, un fuego, el éxtasis, la furia y el arrebato; es un amor difícil de adjetivar y sobre todo de comprender. Ella nos habla de las acciones del amor, sus bondades y fruiciones. Nos presenta un amor excesivo, que se desborda dándose siempre y gratuitamente.

Su teología se funda en una relación amorosa entre Dios y el alma; Dios-Amor permanece en el alma, le agrada su compañía, y el alma no soporta su ausencia. Así, la maestra nos aporta una teología que busca la integralidad, cuyas formas de ver y concebir el mundo, el cuerpo y la vida expresan las vivencias más profundas de una divinidad que la habita a ella, la desborda, la saca de sí misma y, en muchas ocasiones, la lleva a pronunciar una palabra exagerada de amor erotizado:

Por todo lo que descifraba entre él y yo en esta vivencia del amor, porque los amantes no acostumbran a esconderse uno del otro, sino a compartir mucho, lo cual se da en la experiencia íntima que hacen juntos, uno disfruta del otro, y se lo come, y se lo bebe, y lo engulle enteramente.¹⁴⁵

Las expresiones que hacen referencia al comer y el beber se enmarcan dentro del acto central, sacramental, que tiene la maestra para encontrar la unión con Dios, la eucaristía. Así presenta los deseos de comerse a Dios en las especies del pan y del vino, para conectar con él en el ámbito espiritual. Y, a su vez, nos indica la necesidad permanente que tenemos de Dios como alimento.

La experiencia de la maestra revela que la cumbre del encuentro con Dios es la afectividad, donde dos se funden en un amor personal. Nos revela a un Dios amante y un alma enamorada que intenta conversar sobre las manifestaciones derivadas de una relación íntima que compromete toda la existencia. Aquí lo que importa es la relación afectuosa del alma con Dios. A Dios se le ama con todo el ser, el fin es la unión que surge de un deseo insaciable, el alma busca su ser verdadero, no separado de Dios.

La experiencia del enamoramiento se expresa en sus escritos, estos reflejan los atributos que le concede al objeto de su amor, lo bello y bueno que es, la felicidad y el placer de estar en su compañía,

¹⁴⁵ Ídem, *Dios, amor y amante*, 84.

el gozo de sentirse poseída por él, las fantasías que provoca su ausencia y lo rebosante y plena que es su presencia:

Ni corazón ni mente podrían adivinar nunca cómo mira una amante al amado, cuando el amor colma de amor; no malgasta ni un instante, corre herido a través de la espesura para contemplar al verdadero amor, pues en la nobleza de su rostro debe leer lo que le ordena, y entonces a la clara verdad, sin ilusión, más de un dulce dolor contempla.¹⁴⁶

La novedad que presenta en su pensamiento está en la concepción de un ser humano que sorprende por su enorme capacidad para amar a Dios. El ser humano es capaz de dar una respuesta desbordante a un amor que lo atrae, una respuesta que no tiene ninguna mediación, porque que ha comprendido que las cosas de Dios se dan en un ámbito muy personal, y que solo se puede acercar al misterio desde los secretos de un Dios amante con su alma.

Así ella interroga permanentemente aquellas relaciones con Dios que no comprometen los deseos, el cuerpo, las pasiones y los pensamientos. Ella presenta una teología en la que el alma es carcomida por un amor grande, inspirado por Jesucristo el amante perfecto, presente y ausente a la vez. Nos habla de la relación de un amor divino en términos del amor humano, pero donde el amor domina y hace rendir a la persona, que ya no puede vivir sin el amor que ha experimentado.

En su pensamiento están las huellas del sufrimiento y la angustia indescriptible que causa la ausencia de su amado, cuando se ha experimentado su presencia. Cuando se ha tocado la divinidad ya no se puede vivir sin ella, se vive y se transitan caminos con una presencia que no deja sosiego a hombres ni mujeres: “Tras un profundo silencio, una poderosa tempestad; tras un perfecto consuelo, una angustiada búsqueda”¹⁴⁷.

También, ella es sabedora de vivir un amor pleno, y nos enseña la diferencia en cuanto a tener que conquistar al amado y convivir con él. Puesto que a Dios no se le conquista, él se hace encontrar, ya que habita en lo profundo del alma. De manera que convivir con el amado-Dios significa para los hombres y mujeres conocimiento y

¹⁴⁶ Ídem, *Flores de Flandes*, 221.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 213.

libertad personal, capacidad y sensibilidad para descubrirlo dentro; y tener la certeza de que quien nos habita es el amor, que se hace parte de nuestra vida. Para esta maestra, basta que el alma se entregue realmente a la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que, a su tiempo, se abra por gracia de Dios a la comunicación en su profundidad y se llegue a la convivencia con el amado.

Mientras uno tiene al amado, necesita servirlo con todas las virtudes. Pero si ya convivimos con el amado, todas aquellas cosas que antes eran objeto de nuestro servicio deben ser dejadas fuera y hemos de olvidarlas en nuestro interior. El que sirve para conquistar el amor, que cumpla su servicio, pero el que ama a su amado con el amor mismo, que deje todo fuera y disfrute apasionadamente del amor con todo su ser, disponiéndose para recibir la sabiduría singular reservada a la amada en el amor.¹⁴⁸

Para llegar a esto, es necesario “un amor capaz de romper las costumbres terrenales que nos tienen atados. Es preciso que crezca en nosotros el deseo celestial que aspira a Dios, así como el amor fraternal que se fija en los hombres, cualquiera sea su necesidad”¹⁴⁹.

También nos muestra que la experiencia del amor de Dios no solamente se vive en un permanente diálogo nupcial, amatorio, erótico, a la manera como lo presenta el *Cantar de los Cantares*, o como ella misma lo escribe en sus canciones, poemas, cartas y visiones, sino que también se da en la cotidianidad de la vida, en las luchas diarias, los enojos, los reclamos y en los contrastes con el exceso de maldad que vivimos los seres humanos. Pues solo encontramos el descanso y consuelo en Dios: “Nos sostiene cuando estamos abatidos y necesitamos un impulso y un despertar, porque, a raíz de ese temor de no ser dignos de un amor tan grande, todo nuestro ser se subleva y nos priva del descanso”¹⁵⁰.

Esto nuevamente es, para quien hace teología, un serio cuestionamiento que lleva a confrontar en la vida diaria la acción de Dios en su alma, de manera que la teología ya no será el hablar de Dios por medio de lo que inspiran los libros, sino el hablar del

¹⁴⁸ Ídem, *Dios, amor y amante*, 142.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 43.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 73.

Dios sentido, de esa presencia misteriosa que ha acompañado el caminar y la construcción de su ser. Será el hablar de esas señales que advierten que Dios ha estado actuando, ya sea protegiendo, asistiendo, aliviando el dolor, sosteniendo en los momentos más adversos, trayendo alegrías en la vida, o sea en la misma soledad que se experimenta cuando no queda nada, cuando la esperanza parece ya perdida y la angustia opaca toda acción de Dios. Es la teología de la experiencia que lleva a volver obligatoriamente sobre la vida, sobre los acontecimientos que nos han configurado y en los cuales la presencia de Dios siempre ha estado.

La acción de Dios en el alma produce reacciones, actitudes y comportamientos; es lo que bien se puede llamar dinamismo vital de la divinidad. En el contexto de la experiencia del misterio, el comportamiento del alma siempre tendrá connotaciones positivas: en el hombre y en la mujer se encuentran la bondad, la inclinación a hacer el bien, la ayuda incondicional a los otros, el respeto a sí mismo y a toda criatura, la justicia y la solidaridad, entre otras cosas buenas que pueden evidenciarse. Todo ocurre misteriosamente, los mismos seres humanos muchas veces advierten no saber de dónde les viene este comportamiento.

Así, la maestra insiste y señala que el alma habitada por Dios no se pertenece y, por tanto, el comportamiento que se percibe externamente es de Dios. De ahí que ella enfáticamente diga: “Vivir auténticamente según las exigencias del amor significa apegarse tan exclusivamente a la voluntad del justo amor para satisfacerlo que uno ya no prefiere cosa alguna, y si tiene algún deseo, anhela más aún lo que le corresponde al amor”¹⁵¹. La invitación a vivir con autenticidad es más bien una exigencia a la cual se debe responder siguiendo la premisa trinitaria de saberse dependiente del Padre, de asumir un camino que implica seguimiento a Jesús, con la fuerza y la inspiración del Espíritu Santo.

El comportamiento del alma hacia Dios es de completa libertad, de absoluto respeto por el otro, de ahí que aquella viva solidariamente, porque ha reconocido que alguien siempre mayor exige una mayor y mejor respuesta cada día. Por tanto, la maestra no se

¹⁵¹ *Ibid.*, 57.

preocupa por decir o enseñar que se deben hacer obras de caridad para alcanzar la salvación, o rezar por la conversión del pecador, sino que aboga por una vida de vaciamiento y servicio:

Con los pecadores también has de ser compasiva y pedir insistentemente a Dios por ellos. Pero no te metas en la cabeza el hacer novenas o el exigir a Dios que los saque del pecado: perderías el tiempo y, de todas maneras, conseguirías muy poco con esto.¹⁵²

En esta perspectiva, la relación con Dios propuesta por la maestra cambia dentro del discurso teológico al que hemos estado acostumbrados. Su aporte lleva a replantear que la respuesta del alma a Dios está en las búsquedas exteriores. No está, entonces, en la dominación del cuerpo mediante serios y rigurosos ejercicios o privaciones. No está en las oraciones, misas y ayunos como prácticas externas. No está en el sufrimiento que se desea para purificarse o para conseguir la salvación, sino en el reconocimiento del donador de la vida, el que la engendra y la sostiene independientemente de cualquier práctica externa que haga la persona. Está en el reconocimiento del misterio, invisible, que se revela permanentemente y, a su vez, conduce a los hombres y mujeres hacia él.

No se trata, desde la perspectiva de esta maestra, de una acusación o desprecio hacia las prácticas externas a las cuales el ser humano se siente impulsado, y con las cuales manifiesta su dependencia de Dios: “Una ascesis que no condena la naturaleza, sino que cultiva por todos los medios el deseo de Dios; que surge desde lo más profundo del alma, preparando en ella el comienzo de la comunicación divina”¹⁵³.

Se trata de ir al fondo del alma para descubrir allí el deseo que Dios ha puesto en el ser humano por él. Al crear al hombre, también crea su capacidad para encontrarlo dentro de sí mismo: “Daba respuesta a los que no me preguntaban, iba al encuentro de los que no me buscaban” (Is 65,1). “Me han encontrado los que no me buscaban, me he manifestado a los que no preguntaban por mí” (Rm 10,20).

¹⁵² *Ibíd.*, 56.

¹⁵³ *Ibíd.*, 23.

Hoy es poco usual hablar de la relación hombre-Dios a través de poemas amatorios en la producción teológica. Poco se acude a estos recursos de la literatura y menos frecuentes son desde el género masculino. Los teólogos se ven limitados a expresar en términos afectivos y de atracción la experiencia de amor a Dios. Quizás las mujeres, al referirse a Dios como a él, pueden establecer mejor su relación amorosa, nupcial y esponsal.

Para Hadewijch es necesario no abstenerse de las prácticas, hábitos o costumbres para relacionarse con Dios, y no separar el conocimiento de la afectividad para hablar de él. Porque precisamente desde la cotidianidad de la vida es que se habla de lo que se quiere o se ama.¹⁵⁴ Aquí la experiencia de la unión con Dios¹⁵⁵ halla en la maestra el vehículo para comunicar una relación impensable, que solo se comprende en la experiencia de quien desea a Dios y ha hablado con él:

Él habló de nuevo conmigo: “Desde ahora no bendecirás, ni condenarás a nadie, sin mi permiso, y cada uno hará justicia según merezca. Ahora sabes cómo soy en el gozo y en el conocimiento y en el rapto para los que satisfacen mi voluntad”.¹⁵⁶

Hadewijch invita a la construcción de una teología que se atreva a hablar desde lo absurdo, así como muchas veces los cristianos hemos experimentado, percibido o intuido a un Dios raro, que nos ha llevado por caminos no pensados, ni buscados¹⁵⁷. Nos invita a

¹⁵⁴ “No hay que acercarse a Dios por la vía del conocimiento objetivo y conceptual, es dirigirse a la nube del no saber en un simple y gozoso anhelo de amor” (Anónimo inglés siglo XIV, *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, 10).

¹⁵⁵ Bergamo cita a J. B. Bossuet en lo siguiente: “Los místicos más sabios inculcan sin cesar su ligazón o suspensión de las potencias: si se les entiende literalmente, en ciertos estados ya no se está unido a Dios por la inteligencia, por la voluntad, sino por la sustancia del alma. Lo que toda teología reconoce como algo imposible, conviniendo que uno no se puede unir a Dios más que por el conocimiento y por el amor, y consecuentemente, a través de las facultades intelectuales; y es constante que los verdaderos místicos en el fondo no entienden otra cosa sino esto, aun cuando sus expresiones lleven más lejos” (Bergamo, *La anatomía del alma: desde Francisco de Sales a Fénelon*, 145-146).

¹⁵⁶ De Amberes, *Flores de Flandes*, 174.

¹⁵⁷ Al respecto Hass dice: “En el ámbito de la experiencia personal, el auténtico creyente siempre está un paso por delante de la teología que pretende instruirle, aunque esta sea

hablar solo desde la experiencia de un encuentro amoroso, desde ese amor que llena de gozo al alma, pero que a la vez la hiere cuando se ausenta. Y la herida nos recuerda la no soledad en la que estamos y la apertura del ser humano a Dios.

4.2 LAS CATEGORÍAS TEOLÓGICAS DE HADEWIJCH DE AMBERES

Con la misma dinámica que hemos venido desarrollando este capítulo, tomando las categorías transversales en el pensamiento de las tres maestras a quienes dedicamos nuestro estudio, desarrollamos en Hadewijch las categorías *Dios que crea-Dios Padre*, *Dios que habla-Dios Hijo*, *Dios que santifica-Dios Espíritu Santo* y *Dios uno y trino-Dios Trinidad*.

4.2.1 El Dios que crea - Dios Padre

Para aproximarnos al Dios que crea de Hadewijch, tenemos que hacerlo en el *nombrar* a Dios, puesto que este es el motivo que la impulsa a escribir y a decir que Dios es amor en Jesús, Dios es amante, es Trinidad, es imagen y semejanza y es amigo. Esta manera de nombrar a Dios se convierte en una excusa para hablar de él. Y mediante un diálogo de amantes, esposos y amigos ella traza caminos para que el alma se encuentre con Dios, su creador. Aquí Dios habla, se da a conocer, su nombre es amor, su condición es suave, su ausencia es presencia, sus atributos son muchos:

Dios es espléndido en sus dones, irresistible en sus obras y se desenvuelve con nobleza [...]. El amado es caballero [...]. Cuando ve la gran pena y el duro exilio que su amada sufre por él, así como sus grandes sacrificios, no puede resistirse. Él le devolverá su amor con toda seguridad y se dará así mismo.¹⁵⁸

Así, el Dios creador nombrado por Hadewijch siempre está con el ser humano, y le hace sentir, gustar y compartir su divinidad. Es un Dios conocido por su bondad, entregado y doblegado de amor

más desde un punto de vista objetivo y material y sea más competente y capaz de abarcar más en cuanto al contenido” (Haas, *Visión en azul*, 92).

¹⁵⁸ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 130 142.

ante el género humano. La maestra se ve limitada para hablar de él; sin embargo, nos dice que solo desde la experiencia surgen los atributos con los cuales se hace comprensible lo ocurrido entre el alma y Dios y posible pronunciar o indicar algo de él. “Creo y espero mucho de Dios, pero es poco lo que sé de Dios. Es bien poco lo que puedo intuir a su respecto, ya que los conceptos humanos no logran expresar a Dios. Pero si alguno ha sido tocado por Dios en su alma, por lo menos él puede indicar algo de Dios”¹⁵⁹.

Para esta maestra, Dios es misterio que se comunica, porque es lo propio de él, darse de manera que sus criaturas experimenten la pasión, la fruición, la energía y el fuego divino. Porque “el que quiera comprender a Dios y saber lo que es en su nombre y en su esencia, es necesario que sea totalmente de Dios y que lo sea como quien se ha perdido a sí mismo”¹⁶⁰. Ella habla de un Dios creador que se ofrece constantemente, como un presente, una energía vital que mueve y está ahí, aunque se le ignore o se prescindiera de ella. Dios es santidad, verdad, bondad, plenitud. Pero también advierte ella que cualquier imagen que hacemos de Dios es justamente lo que él no es, por eso invita a deshacernos de las imágenes, para poder encontrarnos con él:

Abre los ojos del corazón a la claridad y mírate en la santidad de Dios, aprende a ver lo que es Dios. Verdad que se manifiesta en todas las cosas. Bondad de la que proceden todos los dones. Plenitud que comprende todas las obras. [...] Todo lo que a los hombres se les ocurre pensar de Dios, todas las conclusiones que sacan y las imágenes que se forjan, no es Dios. Porque si pudiéramos comprenderlo y captarlo con nuestros sentidos y pensamientos, Dios sería menos que el hombre y pronto dejaríamos de amarlo; este es el motivo por el cual el amor se viene abajo tan rápidamente en las almas sin profundidad.¹⁶¹

Por lo tanto, el Dios creador no es un concepto pensado, sino aquel que por los atributos descritos puede estar en el ser humano solamente creando. De esta manera, son los hombres y las mujeres quienes constituyen los lugares donde Dios habla. Esto, para una

¹⁵⁹ *Ibid.*, 143.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 143.

¹⁶¹ *Ibid.*, 31-87.

teología contemporánea impregnada aún de discursos abstractos y de explicaciones certeras, se constituye en un desafío hacia la construcción de una teología que de razón de lo que acontece entre el alma y Dios. Este es un reto puesto para estar respondiendo si toda la creación, la naturaleza, las catástrofes, los avances científicos no son también lugares donde Dios habla.

Aquí se sostiene que, en la experiencia de la relación del alma con Dios, en la comunicación, el sentir y el saber, somos uno, a la manera como lo expresa San Pablo: “Ya no hay distinción entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28). De ahí que la maestra enseña, para la construcción de una teología, que debemos orientarnos en atención a la relación que se da entre el alma y Dios.

En dicha relación, él busca darse a conocer de muchas maneras, algunas veces sin que se le perciba, cuestión nada fácil de comprender porque, tal como se ha venido desarrollando, entre todas las criaturas solo los seres humanos están habitados por la divinidad, capaces de vivenciar los mismos procesos que se dan en la Trinidad. Son ellos y ellas quienes están capacitados para la vida divina y cuentan con la estructura que posibilita dicha experiencia en sus vidas. Por tanto:

Conviene que todo hombre interiorice la gracia y la bondad de Dios con sabiduría y lucidez. La hermosa razón, don de Dios, instruye al hombre en todos sus caminos y le da luz para todas sus obras; si el hombre la siguiera, nunca se dejaría engañar.¹⁶²

La maestra ofrece algunas pistas para hablar del Dios que crea. Lo hace a partir de la sencillez del lenguaje en los diálogos cotidianos; de la narración de lo que Dios le ha hablado desde su ausencia-presencia; del juego de palabras que revelan los sentimientos, los sueños y las aspiraciones más profundas. También lo hace desde la relación de dependencia de Dios, a la manera como se comienza a establecer la comunicación con la madre desde el vientre materno; y de la manera de pedir a Dios. Aunque no se sabe pedir, él, como una madre, sabe lo que necesitamos y entiende nuestro lenguaje:

¹⁶² *Ibíd.*, 101.

El alma es un camino por el que se abre paso la libertad de Dios desde lo más profundo de sí mismo. Y Dios es el camino por el que se abre paso la libertad del alma hacia el fondo inalcanzable de Dios, que, sin embargo, alcanza el alma con lo más profundo de sí. Y de no ser suya la totalidad de Dios, el alma ya no tendría lo suficiente.¹⁶³

Por consiguiente, el Dios que crea acompaña al ser humano en su proceso de hacerse cada vez más semejante a su creador, de ahí que ella insista en la reconstrucción-conversión permanente para vivir las virtudes y para alejar la maldad que se esconde en el alma. “Las virtudes perfectas conducen al hombre desde el valle de la humildad, al que llega el hombre mediante la conversión y el conocimiento de sí”¹⁶⁴. Aunque ella no desarrolla un tratado sobre las virtudes, sí nos presenta la humildad como la principal virtud. Esta tiene su razón de ser en la conversión, puesto que el reconocimiento del pecado y su posterior confesión implica una actitud humilde de quien sabe que necesita volver a dejar que Dios ocupe un lugar dentro de su alma.

4.2.2 El Dios que habla - Dios Hijo

Como se ha venido insistiendo, en la comunicación de Dios con el alma, él es un *Dios que habla* a la criatura, imagen y semejanza suya. Él habla en Jesús y busca ser conocido: “Id por todo el mundo y proclamad la buena noticia a toda criatura” (Mc 16,15). Hace partícipe al ser humano de la energía creadora, que no se agota en la materia, sino que continúa en un dinamismo vivo, en una *autorrevelación* permanente. Esto nos lleva a reflexionar que la creación está impregnada de la presencia divina, de la energía creadora y que, por tanto, todos somos parte de ella.

Inseparable del Dios trinitario, Hadewijch muestra a Jesús en la condición humana de quien ha sabido reconocer la cercanía del Padre que le ha dado la vida. Al referirse a la persona de Jesús, lo muestra en el sufrimiento de quien ha enseñado que la vida cristiana pasa por la vivencia de la cruz:

Todos deseamos ser Dios con Dios, pero, Dios lo sabe, pocos entre nosotros quieren ser hombres con su humanidad, llevar su cruz, ser cru-

¹⁶³ *Ibid.*, 123.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 103.

cificados con él y pagar hasta el fin la deuda de la humanidad. Cada uno puede rendirse cuentas a sí mismo, generalmente sabes sufrir y soportar muy poco.¹⁶⁵

La maestra sabe que asumir el camino de la cruz es una experiencia que implica el cuerpo¹⁶⁶ de quien vive y padece, en su *pathos*, la miseria y la bondad humana.

A este propósito, ella presenta una teología que, desde la visión femenina, es sentida y padecida en la totalidad de la persona. La cruz de Jesús es su humanidad, el sufrimiento compartido en las luchas cotidianas que se viven. Ella, sin hacer desarrollos de sumas ni tratados teológicos, penetró en el misterio mediante la experiencia de un Dios que no deja de fluir como energía creadora, que mantiene un diálogo permanente con el ser humano y que lleva a recorrer un “camino de progresiva semejanza con Jesucristo, un duro recorrido que supone renunciar radicalmente, una y otra vez, a la propia voluntad y deseos, para ser uno con la voluntad de Dios”¹⁶⁷.

Ella insiste en que ese Dios habla desde la cruz de Jesús, lo que significa obediencia a la voluntad del Padre mediante una vida de compromiso y entrega a los demás. En el momento en que los

¹⁶⁵ Ídem, *Flores de Flandes*, 72.

¹⁶⁶ Cuando aquí se habla de la corporalidad, se habla de todo un desarrollo que tuvo la noción de cuerpo en la Edad Media, y por ello para las mujeres era más fácil hablar de la experiencia de Jesús a partir de la identificación con los padecimientos del cuerpo, y también como lugar de encuentro y de seducción. En un estudio realizado por Caroline Walker, ella dice: “La actitud según la cual lo corporal facilita lo sagrado parece haber ejercido dramáticamente durante el siglo XII y haber sido más característica de las mujeres que de los hombres. Aunque tanto los hombres como las mujeres manipulaban sus cuerpos desde el exterior, por decirlo así, mediante la flagelación y otras formas de infligirse sufrimiento, los casos de manipulación psicósomática son casi exclusivamente femeninos. Me refiero aquí a un conjunto de fenómenos a veces llamados paramísticos e histéricos o fenómenos de conversión [...], los trances, las levitaciones, los ataques catatónicos u otras formas de rigidez corporal, el milagroso estiramiento o ensanchamiento de partes del cuerpo, las inflamaciones, las hemorragias [...] son bastante habituales en las mujeres de los siglos XIII y XIV [...]. La lactancia milagrosa era desde luego un rasgo femenino y su origen hay que situarlo en los Países Bajos a comienzos del siglo XIII [...], la hinchazón del cuerpo entendido como embarazo místico era por regla general una reivindicación femenina” (Walker, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media”, 167-168).

¹⁶⁷ *Ibid.*, 14.

hombres y mujeres viven en comunidad, son muchas las dificultades que se presentan. A este respecto, ella sale al paso para precisar que las dificultades de la vida cotidiana son aspectos que permiten sentir y sufrir con Cristo crucificado. Es comprensible que en muchas ocasiones el ser humano huya del sufrimiento, busque estar en reposo y se resista a soportar a los otros y a soportarse a sí mismo. Cuesta a veces entender que precisamente es la cruz y el sufrimiento donde halla sentido su existencia:

Una pequeña contrariedad que nos estorbe, una maledicencia, una calumnia, todo lo que nos despoja de un poco de honor, de reposo, de libertad, ¡qué rápida y profundamente nos hiera! ¡Y sabemos también lo que queremos y no queremos! ¡Hay tantas cosas y especies de cosas en las que tenemos un deseo propio! Ahora queremos esto y luego aquello; ahora nos proporciona alegría, luego descontento; ahora aquí, luego allí; ahora queremos hacerlo, luego abstenernos, estamos siempre dispuestos a tranquilizarnos en cuanto hay oportunidad de satisfacción. Por eso permanecemos ciegos en nuestros juicios, inconstantes en nuestra conducta, faltos de sinceridad en nuestra razón y entendimiento. Y así vagabundeamos, pobres y miserables, exiliados y privados, por los duros caminos de una tierra extraña [...], no vivimos [así] con el Cristo, ni llevamos la cruz con el hijo de Dios, sino con Simón, a quien pagaron por llevarla.¹⁶⁸

Se evidencia una función educativa en estas afirmaciones de la maestra. Lo que dice permite interpretar que el ser humano tiene necesidad de reflexionar sobre su propia experiencia y de que otro, a través de la fuerza de la palabra, le haga caer en la cuenta de lo poco que se conoce y lo poco que sabe sobre el seguimiento de Jesucristo. De ahí que nos muestre una teología que relaciona experiencia-aprendizaje y vida en Cristo.

Esto es lo que se ha denominado voluntad de Dios: “No todo el que me dice: ‘Señor, Señor’, entrará en el Reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (Mt 7,21) o “Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra” (Jn 4, 34). De esta manera, ya no será la preocupación por nosotros mismos, por la búsqueda de reconocimiento y autoridad, y experimentar el placer de recibir honores,

¹⁶⁸ *Ibid.*, 72-73.

sino la ascunción del camino que conduce a morir en la cruz. Porque, como bien continúa diciendo esta maestra en su carta:

Las personas que viven como acabo de decir, incluso cuando su conducta parece elevada a los ojos de la gente, sus obras manifiestas y gloriosas y su vida leal y santa, ordenada y adornada con todas las virtudes morales, casi no gustan a Dios, porque no permanecen de pie hasta el final, ni caminan hasta la meta.¹⁶⁹

La radicalidad de asumir una vida con Jesús lleva consigo la negación a la búsqueda de satisfacciones personales, de lo que se hace llamativo y a lo que nos cuesta renunciar, por el mismo placer que causa. De varias maneras, la maestra fue dando a conocer lo que le suscitaba el misterio en lo más profundo de su corazón: “Tan pronto humillado, tan pronto exaltado, oculto por ahora, revelado después; para ser colmada por un día hay que correr riesgos y aventuras hasta alcanzar el punto en que se degusta la pura presencia del amor”¹⁷⁰.

Hadewijch experimenta el gozo de ser colmada de amor, habiendo transitado un camino de conocimiento de la vida de Jesús y de la implicación que este camino tiene para el ser humano. Mostró como categoría fundante de la teología un camino que no renuncia a la cruz, porque precisamente el que murió en la cruz sigue vivo e invita a tomar en serio la mirada confiada de las mujeres que estuvieron junto a él, pues fueron ellas quienes sintieron, experimentaron y creyeron que esa presencia que estaba siendo condenada a morir en la cruz seguiría estando por siempre en la vida de los hombres y las mujeres. Por eso no fue extraño que en la resurrección ellas anunciaran con su propia voz que él seguía vivo.

Ahora bien, al relacionar las vivencias de las mujeres que acompañaron a Jesús, con las de Hadewijch y de aquellas que hoy siguen al pie de la cruz por múltiples circunstancias, encontramos que hay una teología biográfica y devocional.

Biográfica, puesto que muchas mujeres narran hoy sus padecimientos, sus alegrías y sus encuentros con Jesús, desde lo que les ha permitido vivir y confiar en él. Es una teología contada de la salvación, a partir de recuerdos desde la niñez hasta el momento en que

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 73.

¹⁷⁰ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 67.

se encuentran. Tal vez la condición de ser mujeres sea un campo propicio para saber y sentir “algo” que se anida en las entrañas y que busca ser comunicado. Y es una teología devocional, en el sentido de que las prácticas confiadas que hacen las mujeres, como rezar el rosario, adorar o besar el crucifijo el Viernes Santo, portar una medalla, encender una vela, mantener agua bendita, revelan la comprensión de un Jesús que se deja ver, tocar¹⁷¹, mover y, por tanto, es cercano y asequible al ser humano.

En este sentido, la teología hoy, cuando muchas veces se critican y se ponen en tela de juicio tales prácticas, tendrá que ir más allá de todas esas prevenciones y adentrarse en la experiencia y la devoción de las personas que son movidas por “algo” que las lleva a creer y a mantenerse en la esperanza de un Dios que es vida, compañía y, aunque no se sabe cómo es, está ahí, y jamás se duda de su presencia.

No es fácil hacer teología sin acudir a las a las disertaciones filosófico-teológicas, puesto que la filosofía ha sido una mediación presente desde la patrística hasta nuestros días. De esta manera, hemos estado acostumbrados a un discurso teológico que reclama dicha mediación. Por lo tanto, una teología biográfica o narrativa como la que hizo Hadewijch fue novedosa en su momento, por el carácter experiencial desde el cual daba razón de su fe y, a su vez, enseñaba a los otros a descubrir a Dios en la historia y en los acontecimientos personales.

La maestra fue mostrando una nueva comprensión del actuar de Dios desde la corporalidad, de un Dios que se puede tocar, y hasta amamantar, porque ha sido engendrado dentro del vientre materno y se relaciona estrechamente con el cuerpo femenino, se alimenta de él y sabe lo que pasa en él:

Sufro, me esfuerzo, quiero llegar por encima de mí, amamanto con mi sangre a ese Dios que nace en mí. Saludo a la dulzura divina que re-

¹⁷¹ Muraro afirma: “Las escritoras beguinas del siglo XIII inventaron una teología en lengua materna y fue por ese camino por donde llevaron a Dios a la fragilidad de los inicios, [...] le llevaron a hacerse naturaleza y establecieron con él o ella una relación que correspondía a su experiencia. Y las salvaba. Una relación en la que está permitido tocar y ser tocadas, comer y ser comidas, usar y ser usadas, agredir y ser agredidas, sin confusión y sin separación, como la naturaleza humana y divina en Jesucristo, como en la playa, el mar y la tierra” (Muraro, *El Dios de las mujeres*, 76).

compensa el furor de amor. Me estremezco y a Él me doy; vivo en la honda fe de que mi pena, mi noble pena, recibirá todo en su pena divina.¹⁷²

Hablar de la experiencia de amamantar es posible porque se tiene como referente al Dios que se ha hecho humano en Jesús, que ha nacido de una mujer, y porque en el cuerpo de la mujer se da la experiencia de la fecundidad de Dios, que toma todo el ser y hace sentir el habitar de su divinidad en una relación de maternidad.

Así como se ha presentado una teología a partir de la relación de misericordia y de perdón que nos narra la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32), en la que se asume la relación vital de ser hijo, así también, desde la perspectiva de Hadewijch, se nos muestra una relación a partir de la concepción de la maternidad, que une y estrecha aún más los lazos con la presencia divina. En ella, el ser humano siempre tiende, irrecusablemente, a dar a luz al Dios que lleva dentro, a cuidarlo porque es de él y ha brotado de sus entrañas.

También ella habla de la experiencia de la unión propiamente como la felicidad a la que todo ser humano está llamado, pero, para llegar a aquella, hay que tener la experiencia del sufrimiento, de la ausencia y la presencia. Para saberse unido a Dios, las maestras enseñan la suerte que pasa el que opta por el seguimiento de la cruz:

Tras el éxtasis y con la certeza de la unión con Dios en el amor, tiene lugar un doloroso proceso de aprendizaje en el que se descubre que el gozo de la unión con Dios no es gratuito, sino que requiere una participación absoluta en la vida, y también en el sufrimiento.¹⁷³

Podemos decir que gran parte del pensamiento teológico de Hadewijch está atravesado por los deseos que expresan una *ars amatoria*, la herida de amor que simboliza la presencia y ausencia del amado, y la asunción de la cruz, que es el camino de todo cristiano. Conocedora de la vida de Jesús, sabe que el amor auténtico, genuino, pasa por el trabajo en la vida cotidiana, como una condición propia del amor; pasa por las penas, los sufrimientos, las incomprensiones, pero sobre todo pasa hasta el excesivo amor que no permite quedarse en las penas y sufrimientos.

¹⁷² De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 109.

¹⁷³ Ídem, *Flores de Flandes*, 9.

En ningún lugar vemos escrito que Cristo, en toda su vida, haya conseguido de su Padre o de su poderosa naturaleza algún beneficio que le permitiera gozar del reposo. No buscó nada para sí, sino que, desde el comienzo hasta el final de su vida, estuvo siempre con nuevos trabajos. Él mismo se lo aseguró a una persona que todavía vive, y le ordenó seguir su ejemplo, diciéndole que este es el amor auténtico: donde está el amor, siempre hay grandes trabajos y penas pesadas. Pero toda pena trae su consuelo: “*Qui amat, non laborat*”, esto es: el que ama no siente la pena.¹⁷⁴

Un aspecto importante con el que Hadewijch quiere mostrarnos a un Dios que habla es presentarnos un Jesús trabajador, al que no le faltan las ocupaciones diarias. Es un trabajador constante por el Reino: él cura enfermos (Lc 14,1-4), expulsa demonios (Lc 8,26-39), atiende a la soledad en la que viven las personas (Jn 11,9-41), cuestiona la fe de los discípulos, que no logran reconocer el alcance de sus palabras (Jn 11,13-22), interactúa con las mujeres tratándolas con respeto, y las hace sentir interlocutoras válidas en las discusiones religiosas (Jn 4,1-42).

Los Evangelios nos presentan numerosos trabajos que Jesús realizó, toda su vida fue de palabra y acción. No hay un Jesús con grandes momentos de reposo o con largos periodos de inactividad, todo en él fue movimiento y atención a las personas, con ello nos fue mostrando la identidad y la misión del cristiano, las consecuencias de seguirlo a él. La maestra, como buena lectora e intérprete de la Sagrada Escritura, pone la atención en este aspecto, en la vida de Jesús, en sus palabras y en su trabajo, pues solo mediante el ejemplo de Jesús podemos vivir un amor auténtico, porque él nos ha enseñado el modo de donación y oferta que comporta la dimensión divina.

4.2.3 El Dios que santifica - Dios Espíritu Santo

En la concepción trinitaria de Hadewijch, el Espíritu¹⁷⁵ ocupa un lugar tacado, por cuanto es vida que sostiene y anima al ser humano. En

¹⁷⁴ Ídem, *Dios, amor y amante*, 57-58.

¹⁷⁵ “Probablemente las maestras místicas tuvieron la idea del Espíritu Santo a la manera como fue transmitido por la teología latina, en el sentido de *spiritus*, aliento, respiración, que corresponde al hebreo *ruah* y al griego *pneuma*, que nos pone en camino. El espíritu es la forma que los humanos tienen de vivir [...]. Sabemos con

sus escritos, de manera reiterada, la presencia del Espíritu conduce a pronunciar los poemas, escribir las cartas, narrar sus visiones y escribir su autobiografía. Ella relata su percepción del Espíritu mediante un amor perfecto, divino y captable por el ser humano, “dispuesto y pronto: es la característica del Espíritu Santo”¹⁷⁶.

Se advierte una manera de ser del Espíritu, que siempre está dispuesto a actuar con prontitud. Su concepción está en consonancia con la Sagrada Escritura: “El Espíritu viene también en ayuda de nuestra flaqueza. Como nosotros no sabemos pedir como conviene, el Espíritu intercede por nosotros con gemidos indescriptibles” (Rm 8,26). El Espíritu se muestra como la totalidad del amor y de las relaciones entre las tres personas divinas, aunque se afirma que toda la divinidad está en el Padre, porque él es quien da a las demás su condición divina. El Espíritu Santo como voluntad¹⁷⁷, como flujo, es algo que brota y se derrama.

En la consideración que la maestra hace de la Trinidad, es importante destacar que ella da voz de diálogo a cada una de las tres personas, afirmando una vez más el sentido de relación, de conocimiento y de función de cada una de ellas. Hacer hablar a la Trinidad es una característica de Hadewijch, de su lenguaje y su manera pedagógica de dar a conocer el misterio. Así, ella acude a palabras

Jn 1,14 que la Palabra del Espíritu de Dios se ha hecho carne, es decir, humanidad sufriente y creadora [...]. En el principio la tierra era caos y oscuridad sobre el abismo, pero el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas (Gn 1,1-6). Formó al humano con barro del suelo e insufló en su nariz espíritu de vida y resultó un viviente” (Tamayo, *Nuevo diccionario de teología*, 302-303).

¹⁷⁶ Traemos a pie de página la explicación que ella hace sobre las otras dos personas de la Trinidad: “No obrar nada en particular caracteriza al Padre. Esta manera de dar y de retener es propia del ser divino en su pureza y expresa toda la naturaleza del amor. No habrá cosa a la que faltes, pero no obrarás nada en particular. El primer verso se refiere a la energía del Padre, con el cual es Dios todopoderoso, y el segundo, a su justa voluntad, con la cual su justicia dispone sus obras misteriosas y soberanas” (De Amberes, *Dios, amor y amante*, 112).

¹⁷⁷ Se entiende aquí el concepto de voluntad en sentido teológico y metafísico: “Se ha usado para caracterizar un aspecto fundamental y, según algunos autores, el aspecto básico de la realidad o personalidad divina. Metafísicamente se ha considerado a veces la voluntad como un principio de las realidades y como motor de todo cambio” (Ferrater, *Diccionario de filosofía*, 3455).

llenas de lírica y poemas, para darnos a conocer la manera como dialogan las personas divinas de la Trinidad:

El Padre ha derramado su nombre, dándonos al Hijo y devolviéndonos dentro de él. El Padre ha derramado su nombre enviándonos al Espíritu Santo. El Padre ha derramado su nombre intimando al Espíritu Santo a que volviera a su seno con todo lo que hubiere inspirado. El Hijo ha derramado su nombre naciendo en la persona de Jesús, ungiendo con aquel nuestras flaquezas y salvando todo lo que quisiere ser salvado.¹⁷⁸

Esta concepción de la Trinidad desarrolla una teología que parte de la consideración de la obra salvadora, como una historia de amor derramado que se desborda y vuelve a él. La historia de amor de un Dios que da, ofrece y deja en libertad al ser humano para recibir y dar su amor.

Así, el Dios que santifica de Hadewijch se derrama, rebosa y también hace presencia en los ángeles y los espíritus que revisten santidad. “El Espíritu Santo ha derramado su nombre: de él proceden todos los santos espíritus y los ángeles que reinan en la gloria”¹⁷⁹. Todas las bondades que recibimos son las acciones del Espíritu derramado desde una fuente que nunca se agota, y en la cual podemos beber: “Sin cesar se derrama, vive y obra con distinciones personales, conoce y ama, crea y amolda el cielo y la tierra con todas las criaturas”¹⁸⁰. Dios, en su Espíritu, siempre es sobreabundancia, así se entiende la donación continua de Dios:

Dios se me hizo presencia y sobreabundancia, estos dos modos de ser son los que caracterizan la generación del Hijo y la procesión del Espíritu, la sobreabundancia de Dios se derramó sobre mí en el Espíritu Santo; Dios se me hizo totalidad en el Padre con su magnificencia.¹⁸¹

Como veremos a continuación, la presencia del Espíritu como santificador es inseparable del Dios uno y trino. El Espíritu Santo es la irradiación de la gloria, difunde las obras del Padre y hace probar y gustar de la bondad de Dios.

¹⁷⁸ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 156.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 158.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 160.

¹⁸¹ *Ibid.*, 178.

Es propio de su divinidad que exista en tres personas. Es Padre en su soberanía, es Hijo en cuanto conocible, es Espíritu Santo en la irradiación de su gloria. Dios da en el Padre, manifiesta en el Hijo y da a probar en el Espíritu Santo. Mediante el Padre son eficaces las obras de Dios, mediante el Hijo se dan a conocer, mediante el Espíritu Santo se difunden.¹⁸²

4.2.4 El Dios uno y trino - Dios Trinidad

En un lenguaje recurrente sobre la Trinidad, la divinidad y la humanidad de Dios, pareciera que Hadewijch aboga por una doctrina de la esencialidad de Dios. Aunque propiamente ella no refiere el término filosófico de esencialidad, en sus escritos muestra una connotación metafísica y ontológica de dos realidades que tienen que encontrarse: la humana y la divina: “Qué lástima que no te dejes caer en lo más hondo de su abismo y te adentres más en Dios, en el espesor de su tan insondable naturaleza”¹⁸³. Significa que en el ser humano hay una profundidad no conocida por él, un lugar desconocido que tal vez solo le pertenece a Dios, pero que hay todas las posibilidades y capacidades para penetrar en ella y descubrir allá la divinidad.

En sus escritos, la maestra concibe el fondo del alma como el lugar donde el Dios trinitario se reserva para habitar y para manifestarse:

El alma es un camino por el que se abre paso la libertad de Dios desde lo más profundo de sí mismo. Y Dios es el camino por el que se abre paso la libertad del alma hacia el fondo inalcanzable de Dios, que, sin embargo, alcanza el alma con lo más profundo de sí. Y de no ser suya la totalidad de Dios, el alma ya no tendría lo suficiente.¹⁸⁴

En esta perspectiva, ella sostiene que debemos movernos hacia la unión con Dios, con los deseos puestos en un amor grande: “Tu ansiedad de amor te ha dado el supremo camino hacia la unión conmigo, algo que yo desde el principio del mundo he añorado y por lo que tú has pagado y seguirás pagando con atormentadores deseos”¹⁸⁵. Ella acude a la comprensión libre y espontánea de la experiencia y a

¹⁸² *Ibíd.*, 180-181.

¹⁸³ *Ibíd.*, 52.

¹⁸⁴ *Ídem*, *Dios, amor y amante*, 123.

¹⁸⁵ *Ídem*, *Flores de Flandes*, 175.

la percepción de un Dios uno y trino que suscita en el ser humano el deseo diario de encontrarse con él.

Por otra parte, ella presenta a la Trinidad como el Dios revelado en la persona de Jesucristo y en la plenitud del Espíritu Santo, en una antropología teológica en la que el ser humano tiende hacia Dios y puede conocerle porque su revelación ha sido captada de manera humana. Hadewijch comprende la condición humana en cuanto que todos tenemos un corazón inquieto, una mente abierta y un cuerpo dispuesto a relacionarse con lo divino. Así, el Dios divino y el Dios humano cobran especial importancia en toda su experiencia mística, donde descubre que la vía para conocer la divinidad de Dios es Jesús en su condición humana; de ahí que el Dios divino y el humano son una realidad única, se trata del mismo Dios, esto es, trinitario, así lo describe:

En la deidad, ninguna forma de persona: los tres en la unidad son pura desnudez. El primero aparecido, el primer nacido que la Trinidad escogió en su seno, es el príncipe de la paz que por nosotros sufrió la muerte. Nuestro Señor y creador, haciéndose conforme a nosotros, tomó nuestra naturaleza y se hizo criatura para honra nuestra. Enviado del Padre, finito e infinito, más allá de toda inteligencia, nace de él sin comienzo ni fin. Para ser eternamente a su imagen y semejanza, a la Trinidad, nos creó y solo en ella está nuestra dignidad.¹⁸⁶

La realidad que subyace a esta comprensión sobre la divinidad y humanidad de Dios se traduce en plenitud, grandeza y exceso, de modo contrario a una perspectiva negativa, que consiste en no comprender el misterio. Si bien “a Dios nadie le ha visto jamás: el hijo unigénito, que está en el seno del Padre, él lo ha contado” (Jn 1,18), y la maestra muestra que la acción de Dios trinitario, así como el diálogo de las tres divinas personas con el alma, es permanente.

Dicha acción tiene lugar en la medida en que el hombre y la mujer renuncian a su propia voluntad y sus almas son aniquiladas por el amor divino, como bien lo expresa ella. Entonces, el alma ya no quiere ni desea nada, ni busca nada que no sea la divinidad de Dios que la habita. Hadewijch advierte en sus enseñanzas que a Dios se accede por medio de los sentidos. El corazón, el cerebro, la

¹⁸⁶ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 131.

piel, ella toda, sienten la influencia de tal amor divino, que muchas veces se recibe con suavidad, pero que en otras ocasiones quema, causa desconcierto y genera preguntas que se convierten en motivo de reflexión y comunicación:

En un comienzo yo ignoraba que Dios estuviera en todas las cosas y me parecía imposible que estuviera tan presente en mi alma como yo pensaba que lo estaba. Pero tampoco podía dejar de creer que estuviese Dios presente allí, porque me parecía haber entendido casi claramente que estaba allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que Dios solo estaba mediante su gracia, pero a mí me costaba creerlo, porque me parecía que estaba presente, y esto me tenía atribulada.¹⁸⁷

No obstante, su consuelo es saber que el Dios trinitario que constantemente habla la anima a caminar, pese a la condición de la fragilidad humana, por la que fue necesario que Dios hablara por medio de Jesucristo, pues solo así los seres humanos sabemos que tenemos una única mediación para llegar al Padre, pues todo nuestro peregrinar tiene sentido en cuanto que somos creación y el creador mantiene una relación íntima y personal con la criatura:

Siéntete criatura humana en todos los defectos que pertenecen a la naturaleza humana, excepto el pecado. Pues cuando yo fui hombre probé todas las debilidades del hombre, salvo el pecado, jamás recurrí a mi propio poder para encontrar descanso, sino al único consuelo del que mi Padre me daba seguridad [...]. Tú sabes igualmente que he vivido un tiempo sobre la tierra antes de que la gente me reconociera, antes de hacer ningún milagro. Y cuando lo hice y fui menos ignorado, me quedaron bien pocos amigos. Cuando morí fui abandonado por casi todos los vivos. No te aflijas, pues, si todos los hombres te abandonan a causa del perfecto amor y porque vives en mi voluntad. De hermosos signos y maravillas que no eran necesarias está llena tu vida, más que la de cualquier hombre venido al mundo desde mi muerte.¹⁸⁸

Es importante en la maestra la firme contemplación de la vida de Jesús. A partir de ser oyente de la Palabra, ella muestra la riqueza y atención en la experiencia del Dios trinitario que se manifestó en sus visiones. Revela una interpretación de la acción de Dios, cimentada

¹⁸⁷ Ídem, *Dios, amor y amante*, 23.

¹⁸⁸ Ídem, *Flores de Flandes*, 157.

en la Sagrada Escritura y en la comunión con la Iglesia. Presenta una experiencia de Dios en la que los seres humanos, para llegar a reconocerla y reflexionar sobre ella, tienen que abandonar cualquier concepto, idea e imagen que tengan de él:

Un día de Pascua me había acercado a Dios, y él me abrazó interiormente y me acogió en el Espíritu Santo, que forma un solo ser con el Padre y el Hijo. De la plenitud de ese rostro recibí completo conocimiento y vi todos los juicios que me concernían. Y desde ese rostro se elevó una voz tan impresionante que era audible en todas partes.¹⁸⁹

En esa dirección, la maestra relata los acontecimientos más profundos de Dios, de manera que toquen al oyente tal como ella fue tocada. Los refiere con la sabiduría y sencillez de experimentar que Dios actúa en la vida cotidiana, y con la convicción de que lo que narra es una clara invitación para que los otros actúen, comprueben y respondan. Sus relatos muestran escenas llenas de vida, de diálogo, en las que cada uno de los personajes transmite valores, sentidos, y ella misma se *autoimplica*. No teme ponerse en escena, puesto que su interés es declarar que aquello vivido es el núcleo vital de su vida:

El que sabe poco, poco tiene que hablar [...]. Esto es lo que yo tengo que hacer, bien lo sabe Dios. Creo y espero mucho de Dios, pero es poco lo que sé de él. Es bien poco lo que puedo intuir a su respecto, ya que los conceptos humanos no logran expresar a Dios. Pero, si alguno ha sido tocado por Dios en su alma, por lo menos él puede indicar algo de Dios a aquellos que comprenden con el alma. La razón iluminada comunica algo de Dios a los sentidos interiores, y estos llegan a saber que Dios es admirable en su suave naturaleza, terrible y tremendo de puro maravilloso, que da todo en todas las cosas y está en su totalidad en cada cosa.¹⁹⁰

Esta manera de hacer teología es una invitación a la elaboración de un discurso teológico autoimplicante, que tiene en cuenta la experiencia de fe, vivida y profesada en la comunidad eclesial. Es una teología en la que el relato autobiográfico tiene la fuerza y el poder de mover a los otros a compartir la misma fe. Narra una relación amorosa del hombre con Dios, de ahí que su fundamento está en la

¹⁸⁹ *Ibid.*, 160.

¹⁹⁰ *Ídem*, *Dios, amor y amante*, 143-144.

comunicación: Dios le habla al hombre, este escucha y le responde mediante un seguimiento que necesariamente pasa por la cruz.

Hadewijch habla desde sus pasiones, indica los movimientos internos de su alma, deja ver cómo Dios la mueve. En la medida en que ella relata, lleva al lector a usar la imaginación, a componer escenas, a visualizar los personajes y, sobre todo, a desear conocer eso que también puede ser conocido. La maestra experimenta la acción de Dios de varias maneras en su alma. Dios es suave: “No te hablo más que de la suprema suavidad, cuando sería cosa para mí totalmente desconocida si no tuviera ese anhelo en mi corazón porque se me hizo suave el sufrir por su amor”¹⁹¹; pero también actúa con una fuerte atracción: “Tanta es la violencia del amor que los atrae desde adentro, y tan grande e incomprensible su existencia del amor”¹⁹².

Sus enseñanzas en la concepción de un Dios uno y trino aporta a la Teología en varios sentidos: (1) hablar desde la experiencia de Dios es hablar de un conocimiento de su bondad, y dicho conocimiento produce deleite y gozo; (2) hablar desde la experiencia de Dios es hablar de la ausencia y presencia de él, que produce en muchas ocasiones sufrimiento; (3) hablar de la Trinidad es hablar de diálogo, de comunicación y de generación de vida; (4) hablar de relación con Dios es mostrar esa gran verdad que se da entre el alma y él, que es de afecto mutuo, conocimiento, confianza y permanente diálogo; (5) hablar de Dios es hablar del seguimiento de Jesús, que implica anonadamiento, vaciamiento y desasimiento, para caer en el fondo sin fondo, donde habita Dios; (6) hablar de Dios es hablar de la fuerza del Espíritu Santo que acompaña en la vida diaria, que asiste y guarda cada paso; (7) hablar del amor de Dios es hablar de una experiencia íntima, que solo puede ser narrada por quien ha vivido en su propio ser la bondad, la misericordia y las gracias recibidas de un Dios que se derrama dándose y concediendo todo lo que se le pide.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 33.

¹⁹² *Ibíd.*, 97.

5. CONSIDERACIONES FINALES DEL CAPÍTULO

Presentamos las obras literarias de las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes. La estructura de los escritos y sus contenidos están cargados de una sabiduría tal que ocho siglos después buscamos estudiarlos de manera sistemática. La teología de estas maestras consiste en una construcción que partió de su experiencia vivida y de la comprensión de una nueva relación con Dios, desde conceptos ya existentes en la teología dogmática.

Un aspecto común en su pensamiento teológico son las categorías *Dios creador-Dios Padre, Dios que habla-Dios Hijo y Dios que santifica-Dios Espíritu Santo*, lo que nos lleva a la comprensión de un *Dios uno y trino*. En el desarrollo de estas categorías encontramos una comprensión de la Trinidad como conocimiento de la bondad de Dios, la cual es el sumo bien, y de la participación del hombre y la mujer de la condición divina, en cuanto son imagen y semejanza de Dios.

Las maestras presentaron una teología autobiográfica fruto de una experiencia personal con Dios. Ellas hablaron de cómo era el Dios en el que creyeron, el que amaron, sintieron y hasta sufrieron. Hablaron de un Dios que les hacía sentir en su cuerpo, en su alma y en su mente una compañía irrenunciable. Presentaron una teología que halla en las pasiones humanas el lugar donde Dios Trinidad goza la compañía del ser humano, porque lo ama, así, con toda su humanidad, y si este llega a equivocarse, lo restituye o lo restablece, le hace sentir el amor del perdón, porque a quien más se le perdona más se le ama.

Ellas elaboraron una teología del perdón, el cual se da de una vez y para siempre. De esta manera nos invitan a no volver sobre el pecado, ni aun a recordarlo, porque ya ha sido perdonado: “Y quien tenga siempre en su voluntad caridad perfecta no tendrá nunca remordimientos ni reproches de conciencia”¹⁹³. Invitan a no atormentarse con el pecado, sino a apresurarse a estar siempre en el estado de la gracia; a descubrir que se vive mejor si se acepta y se vive una relación íntima y personal con Dios.

¹⁹³ Porete, *El espejo de las almas simples*, 90.

Ellas, indagadas por el conocimiento de un Dios creador, por la filiación de los seres humanos a Dios y por la revelación de Dios en su hijo Jesucristo, fueron mostrando simbólicamente la realidad de la experiencia trinitaria. Con fundamento en la imagen descrita en el Génesis (1,27) de que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de su creador, ellas mostraron una relación comunicativa entre Dios y el hombre, y que también por parte del hombre hay una *autodonación* que afirma su condición de semejanza.

Las maestras hablaron del Dios que se revela permanentemente y de que la mejor manera de comprender su revelación es la encarnación que une lo divino con lo humano; de ahí que para ellas la revelación siempre es presente y su lugar es el ser humano. La unión con Dios es un tema que desarrollan en sus escritos y que de manera recurrente aparece como el llamado que hace Dios a todo el género humano.

Ahora bien, ¿cómo entender estas palabras ocho siglos después de haber sido pronunciadas por un grupo de mujeres, laicas, cultas, que estaban al margen de las estructuras y la potestad de la jerarquía eclesial, pero se atrevían a señalar lo que se debía decir o enseñar sobre Jesús? Sus escritos, hoy, presentan un desafío para hacer teología en la perspectiva de la experiencia y de la capacidad que tiene la mujer de seguir a Jesucristo desde el sufrimiento y la extrema humillación, como lo vivieron y lo padecieron las maestras.

Sus escritos siguen siendo un reto frente a la construcción de una teología con pretensiones de saber decir lo que es Dios, pero lejos de hablar desde la experiencia de Dios en nuestras vidas. Poco hablamos desde el goce o el placer que causa su presencia, o desde el vacío que causa su ausencia. Se habla de un Dios que en numerosas ocasiones no ha sido escuchado, porque la teología carece de aquellas razones provenientes de la experiencia de quienes ha padecido en sus entrañas las consecuencias de dar paso a la divinidad en sus vidas.

Es importante destacar que las maestras, como cualquier ser humano, también tenían sus limitaciones y sus ligerezas para hacer una defensa ante los ataques que recibían, bien fuera por su estilo de vida o por la interpretación de la Palabra y sus escritos. Ellas, cuando eran interrogadas, señaladas, acusadas, ponían como argumento de autoridad la obediencia al mandato de la inspiración divina. Era Dios

quien en sus revelaciones les ordenaba escribir, quien en su relación íntima las podía llevar a prescindir de las mediaciones, puesto que mantenían una relación inmediata con él. Por tanto, no era necesaria para ellas en su relación con Dios la interpretación eclesiástica de los jerarcas de la Iglesia.

Estas mujeres, si bien bebieron de las fuentes de interpretación de la Palabra de algunos de los frailes con quienes se relacionaban, en sus escritos no hacen alusión a dichas fuentes y prescinden del reconocimiento de quienes pudieron llegar a inspirarlas. En ocasiones, ponen en ridículo el amor masculino a Dios, que podía llegar a expresarse de manera erótica, mientras que ellas, por su ser femenino, su cuerpo y su maternidad, sí podían ofrecerse enteramente en una relación de amantes con Dios.

Estas mujeres, que buscaron su camino de perfección, lo hicieron sin embargo dentro de la Iglesia, de la tradición y de la vida sacramental. Pero, pese a su estilo de vida, alejado de las estructuras existentes propias de la vida religiosa femenina, en cierta forma crearon también estructuras jerárquicas y reprodujeron en parte un poder al que ellas criticaron.

Ahora bien, estudiar los escritos de estas mujeres conlleva la dificultad de que nos hemos acostumbrado a una teología en la que nada será suficiente, exacto ni podrá satisfacer las exigencias de quienes la han hecho en sentido estricto y con rigor a lo largo de la historia. Lo que en este capítulo hemos presentado son solo aproximaciones a su pensamiento teológico, a partir de una interpretación que responde a una formación teológica contemporánea, la cual busca rescatar la sabiduría de la experiencia medieval, en el sentido de que esta se presenta como fuente inagotable del testimonio de la relación con Dios vivida por mujeres en un contexto y en unas circunstancias arduas y complejas.

En el siguiente capítulo analizamos el lenguaje mediante el cual las maestras intentaron hablar de muchas maneras del Dios presente en sus vidas.

Capítulo 3

EL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

En el capítulo anterior presentábamos los escritos de tres maestras místicas y sus categorías teológicas más relevantes. En este último capítulo nos ocuparemos de la identificación e interpretación del lenguaje teológico con el que ellas comunicaron dichas categorías. Lo abordamos en dos partes fundamentales: en primer lugar, hacemos una aproximación al lenguaje teológico y a la experiencia como lenguaje; en segundo lugar, exponemos las características del lenguaje con el que las maestras transmitieron su experiencia de Dios, que hoy conforma lenguajes alternativos para pensar y reflexionar sobre un saber que se comunica.

Con esto queremos responder dos preguntas: ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico que expresa la experiencia mística? y ¿qué aportes se derivan para la teología hoy desde lo que comunican las maestras místicas en su lenguaje teológico?

1. EL LENGUAJE TEOLÓGICO

En este capítulo no pretendemos desarrollar el tema que abarca el lenguaje teológico y la inefabilidad de Dios, sino centramos nuestra atención en los modos de lenguaje con los que las maestras hablaron de *Dios-Creador*, *Dios-Hijo* y *Dios-Espíritu Santo*. Aquí solo nos acercamos a la comprensión del lenguaje teológico en cuanto que manera de expresar un pensamiento ligado a la lengua y la cultura en las que vive el teólogo.

La forma como percibimos y comprendemos el mundo y sus relaciones dependen de nuestra lengua y de los modelos culturales

en los que hemos sido formados. Por lo tanto, no se puede hablar propiamente de un lenguaje teológico, sino de un pensamiento o una concepción teológica del lenguaje, cuya función demostrativa tiene una connotación especial de comunicar “algo” distinto, escondido, secreto y difícil de expresarse.

Ahora bien, en teología se ha llegado a unos “acuerdos” para organizar el lenguaje teológico, de manera que, cuando hacemos referencia a conceptos clave, ya todos sabemos a qué nos estamos refiriendo. Por ejemplo, son claros para los teólogos los conceptos que evocan la acción de Dios: encarnación, resurrección y glorificación. O conceptos como *Dios uno y trino*, que hallan su explicación en la sustancia, la naturaleza y la esencia. También lo son otros conceptos que muestran los atributos de Dios, como la misericordia, la bondad, la sabiduría, la justicia; y otros que nos indican los dones que Dios Creador otorga al género humano: la gracia, el perdón, la reconciliación y la santificación.

La importancia de llegar a acuerdos en el lenguaje es fundamental para la construcción de la teología. Sabiendo el significado de las palabras y de los actos de habla, los seres humanos podemos entender e interpretar nuestras acciones. Así, la teología se vale de un lenguaje o lenguajes conocidos y aceptados para comunicar la presencia divina en la historia de los hombres y las mujeres.

Son muchos los lenguajes que dan cuenta de la relación del ser humano con Dios. A lo largo de la historia, la teología se ha pronunciado sobre la existencia de un Dios que es sumo bien, misericordia y amor sin límites. Nos ha presentado a un Dios que habla y hace hablar al hombre y a la mujer. Los escritos que tenemos de teología son evidencia de que los lenguajes con los que las personas comunican la experiencia de Dios son suscitados por él mismo en el interior de aquellas. Para citar un ejemplo, San Agustín, en *Confesiones*, inicia su escrito invocando a Dios, con el fin de confesarse ante él y ante los hombres. Para el santo, hay una necesidad de hablar, de hacer uso del lenguaje, como bien nos lo presenta Heidegger:

Agustín quiere clarificarse acerca de lo que puede significar confesarse ante Dios, a quien, dada su infinita sabiduría, nada puede quedarle oculto, a quien, en realidad, nada cabe consecuentemente comunicar que no sepa él ya de antemano. ¿Qué quiere decir confesarse ante Dios y qué quiere decir confesarse ante los prójimos? ¿Y qué utilidad cabe

esperar de ello? Tiene el efecto de una sacudida y evita que los débiles permanezcan en la desesperación, en la medida en que muestra que también al más débil le ayuda la gracia. Y los más más buenos y fuertes se alegrarán, no porque ocurrieran el mal y el pecado, sino porque lo que *fue ya no es*.¹

Así, el lenguaje se constituye en el vehículo para hablar de sí mismo. San Agustín ve la necesidad de dar cuenta de sí ante Dios y ante los hombres, capta su condición humana y, a la vez, se pone en relación con la divinidad y experimenta que esta no le permite quedarse callado. Toda su confesión es un mostrarse sobre lo poco que sabe de sí mismo y de lo necesitado que está de la gracia de Dios.

Por su parte, Hadewijch de Amberes manifiesta las limitaciones del lenguaje para hablar de lo que Dios suscita en su interior:

Pero aun cuando confieso que parecen maravillas, estoy segura de que no te asombrarás, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran palabras, y se puede en neerlandés, pero aquí no me sirven el neerlandés y tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo.²

La maestra experimenta su condición de criatura, ella sabe que hay un misterio inabarcable, pero que se puede reconocer mediante el conocimiento del ser-existir, pensar, juzgar, decidir y actuar, y también a través del ejercicio de la oración. En muchas ocasiones, la maestra cae en el silencio y en el reconocimiento de la inefabilidad de Dios. No obstante, algo en su interior la saca y la lleva a relatar su experiencia del amor de Dios, mediante un lenguaje erotizado, de una relación íntima y amorosa, o bien desde la nostalgia que produce la ausencia del Dios, único objeto de amor: “Yo clamo y me lamento: a vos el día, a mí la noche y el furor de Amor. Mi angustia es grande, desconocida de los hombres”³.

En la mística medieval, Dios de por sí es incomprensible, inimaginable e incommunicable; por lo tanto, se tenía que conceptualizar y, tal

¹ Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, 45.

² De Amberes, *Dios, amor y amante*, 117.

³ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 88-89.

vez, objetivar para poder comunicar lo que se había experimentado. De ahí que los místicos acudieron a un lenguaje cuyos recursos fueron las imágenes de la naturaleza, los sonidos, las voces y la poesía, para hacer analogías sobre la presencia de Dios en sus vidas. Ellos nos enseñan que podemos hablar de Dios mediante un lenguaje análogo, que orienta, señala, sugiere e invita, y debe ser claro y accesible a todo ser humano. Aquel muestra una estructura comunicativa en la que hay un enunciado, un mensaje que se emite de manera contundente y se traduce en una orden. Por eso los místicos se vieron obligados a no guardar silencio; Dios les ordena poner por escrito *lo que han visto y oído*.

Para ellos, el lenguaje fue el mejor espejo de su pensamiento y de su corazón; por lo tanto, un análisis de la trascendencia de sus palabras nos permite conocer los procedimientos de comprensión y entendimiento a los que llegaron para comunicar la acción de Dios. Michel de Certeau nos señala la configuración del lenguaje de la mística entre los siglos XIII y XVII, en la que se pone en evidencia un modo de hablar de Dios que involucra los sentimientos y el cuerpo como tal; al respecto dice:

La literatura es la prueba, en el lenguaje, del ambiguo paso de la presencia a la ausencia; atestigua una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, de la fe en erótica, cuenta cómo un cuerpo marcado por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza la palabra reveladora e instructiva. Así luchan los místicos con el duelo, ese ángel nocturno. Pero la propedéutica medieval de una asimilación de la verdad se convierte en ellos en un cuerpo a cuerpo.⁴

Una característica del lenguaje fue la puesta en escena del cuerpo, de los deseos y de las pasiones. Con el cuerpo que habla, los místicos quisieron decir algo, y quienes los escucharon comprendieron lo que decían. Sin embargo, las limitaciones del lenguaje siempre estarán presentes en toda comunicación humana, como también lo describe Searle:

A menudo queremos decir más de lo que efectivamente decimos [...]. Pero a menudo no soy capaz de decir exactamente lo que quiero decir incluso si quiero hacerlo, porque no conozco el lenguaje lo

⁴De Certeau, *La fábula mística*, 14.

suficientemente bien para decir lo que quiero decir o, peor aún, porque el lenguaje puede no contener palabras u otros recursos para decir lo que quiero decir. Pero, incluso en casos donde es imposible de hecho decir exactamente lo que quiero decir, es imposible en principio llegar a ser capaz de decir exactamente lo que quiero decir. Puedo en principio, ya que no de hecho, incrementar mi conocimiento del lenguaje o, más radicalmente, si el lenguaje o los lenguajes existentes no son adecuados para la tarea, si carecen simplemente de los recursos para decir lo que quiero decir, puedo, al menos en principio, enriquecer el lenguaje introduciendo en él nuevos términos u otros recursos.⁵

Searle da la razón a muchos místicos que tuvieron que acudir a la invención de una lengua para poder comunicar lo que querían decir. Por ejemplo, Hildegarda de Bingen, en su momento creó una *lingua ignota*, una lengua personal con la que comunicaba a sus religiosas las visiones, las profecías, las propiedades medicinales de las plantas, la música y otros asuntos relacionados con las piedras y el influjo de la luna.

En su obra *Scivias*⁶, hace notar su lenguaje apocalíptico, el carácter simbólico de sus visiones, la teofanía de la creación; y que los sentimientos que Dios inspira en el cuerpo humano son divinos porque provienen de él. Consideraba que en el *deseo* se podía ser feliz. Siglos atrás, Tertuliano fue también reconocido por la acuñación de un copioso léxico para su lengua, en la que creó 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos⁷, para servirse de un vocabulario con términos que hicieran referencia propiamente a la doctrina cristiana.

El lenguaje es aquí acto del habla, de quien porta un mensaje y lo convierte en enunciados, ya sean estos órdenes, preguntas, promesas y acciones de gracias o alabanzas. Los místicos nos han mostrado que un punto central en la comunicación de la experiencia es el

⁵ Searle, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, 29.

⁶ La santa hace un llamado a sentir los misterios del Señor. “Esto es sentir los misterios del Señor: observar con discernimiento y comprender qué es esa plenitud sin principio en la que es inagotable la profunda fortaleza que sembró todos los manantiales de los fuertes. Porque si el Señor estuviera vacío de su propio vigor, ¿qué sería, entonces, su obra? Nada sería. Por tanto, en la obra plena se advierte quién es su artesano” (De Bingen, *Scivias: conoce los caminos*, 111).

⁷ Roca Meliá, “Observaciones sobre la prosa de Tertuliano”, 51.

deseo. Dios ha puesto en ellos el deseo de hablar de él, y ellos acuden a los recursos del lenguaje para expresar con mayor autenticidad lo que han vivido.

Habermas, en la teoría de la acción comunicativa, esclarece que las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de la comunicación. Señala que existen *otros* tipos de emisiones y manifestaciones que también llamamos racionales, se refiere a los que expresan verazmente un *deseo*, un sentimiento, un estado de ánimo, que revelan un secreto, confiesan un hecho, y, después, convencen a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada, sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho⁸.

Ahora bien, en el contexto de la construcción teológica, los símbolos y las alegorías son recursos que nos permiten decir cosas para designar otras; así lo explica de Certeau, al hablar de la *allegoria theologica*: “Para que un acontecimiento o un hecho designe otro, es necesaria una voluntad de significar que ya no es la del hombre, sino la de Dios [...]. La teología tendrá como función, y como privilegio, reconocer la retórica. Pero eso solo es posible para un pensamiento capaz de ponerse en el punto de vista del Dios que hace del mundo su discurso”⁹. De esta manera, el lenguaje de los místicos está dotado de sentido, es consistente, adquiere un carácter de revelación en la que el misterio se manifiesta, y se vuelve *epifánico*.

Siguiendo a de Certeau, los místicos, o los espirituales, como él los llama, tienen referencias teóricas de un arte de hablar:

Son prácticas traslativas, ya sea porque ajustan los vocablos provenientes del extranjero a una lengua canónica, o porque insinúan la terminología de una ciencia legítima en un habla nueva. Son actividades metafóricas. Desplazan, seducen y alteran las palabras. Los juegos lógicos que se desarrollaban en el interior de un sistema lingüístico estable son reemplazados por “transformaciones” de un sistema a otro y por empleos o reutilizaciones inéditos en cada campo. Mientras que en los lugares de producción del discurso universitario o escolástico había una

⁸ Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Volumen 1, Racionalidad de la acción y racionalización social*, 33-37.

⁹ De Certeau, *La fábula mística*, 98.

relativa homogeneidad, los lugares de la producción espiritual son heterogéneos.¹⁰

De ahí que el discurso, o mejor, los relatos autobiográficos de los místicos en muchas ocasiones sean incomprensibles y hasta despreciables. Contextos académicos rígidos, poco abiertos a nuevos lenguajes, y posturas teológicas que abogan por una única manera de escribir sobre el misterio terminan por acallar la sabiduría que porta una teología más de orden narrativo y experiencial. Matilde de Magdeburgo llegó a sentir temor por lo que quería escribir, y así lo expresó: “Temo a Dios cuando callo, y temo a los hombres sin comprensión cuando escribo”¹¹.

Los místicos son testigos: los acontecimientos que relatan han sucedido tal como los narran, no hay duda de ello; y lo que refieren es una experiencia que ha comprometido la existencia humana, ha supuesto un cambio de vida y un reconocimiento del Hijo de Dios como salvador. Así lo señala Ladrière: “Quien habla como testigo ha reconocido en los acontecimientos que narra la venida del Reino de Dios, porque ha respondido positivamente a la cuestión que plantea, ha creído en la palabra de Jesús y la ha acogido en su espíritu y en su corazón como [declarada por el propio] hijo de Dios y salvador”¹². Por tanto, los acontecimientos que ellos expresan mediante el lenguaje han sido incorporados en sus vidas, y se ven en la obligación de comunicarlos, para que sus oyentes asuman nuevas maneras de vivir y relacionarse con el Creador.

Por consiguiente, el lenguaje teológico parte de la experiencia que abarca la existencia total del ser humano, del ser o del existir en el mundo, y que asume una manera reflexiva de hablar de Dios a la que alude Macquarrie:

...experiencias o estados de la mente tales como la fe, la gracia, el sentimiento de ser una criatura, el sentimiento de lo sagrado, el compromiso, la adoración, etc. [...]. El lenguaje teológico está relacionado también con aquellos estados o modos afectivos que constituyen, junto con las intuiciones sensibles, esa apertura a la existencia, que es una

¹⁰ *Ibid.*, 122.

¹¹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 16.

¹² Ladrière, *La articulación del sentido*, 292.

característica fundamental del hombre considerado como un yo-en-el-mundo que se revela a sí mismo.¹³

Según lo anunciamos al comienzo de este apartado, ahora nos detendremos en la experiencia como lenguaje que comunica un saber y un haber experimentado “algo”. Según los místicos, la experiencia es la que habla de los acontecimientos más profundos en la relación con Dios. La *experiencia*¹⁴, en el ámbito cristiano, consiste en la encarnación. Es la experiencia de que hay un Dios que se hace humano y nos revela la manera de vivir conforme a la condición divina, con la que fuimos creados, a imagen y semejanza del Dios Creador. Es la experiencia de un Dios trinitario que dialoga con el ser humano, debido a que en la estructura humana él lo habita. Es la experiencia de lo que se ha vivido y soportado en las entrañas, lo que ha quedado grabado en nuestra mente y en nuestro corazón.

Pero ¿cómo sabemos que hemos tenido una experiencia? Esta siempre tiene relación con el aprendizaje. Cuando “algo” que se ha vivido y ha merecido nuestra atención se convierte en objeto de reflexión, nos conduce al aprendizaje. Solo las vivencias que han sido reflexionadas, atendidas por nuestros sentimientos y nuestro intelecto nos dejan una enseñanza. Por lo tanto, la experiencia es un conocimiento adquirido por las situaciones vividas, sufridas o celebradas.

Los místicos han enseñado que la experiencia de Dios es plenitud de vida cristiana, es gracia que Dios otorga a la persona para conducirla hacia a él y hacerle experimentar la unión. De esta

¹³ Macquarrie, *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, 95-96.

¹⁴ El concepto de experiencia viene de la voz griega *empeiria* ‘empirismo’, que se refiere a la experiencia sensible o conjunto de percepciones. El *Diccionario de la lengua española* describe el concepto *experiencia* como derivado del latín *experientia*, ‘el hecho de haber, sentido, conocido o presenciado alguien algo’. La experiencia es la forma de ‘conocimiento’ que se produce a partir de estas vivencias u observaciones. Otros usos del término se refieren a la ‘práctica prolongada’ que proporciona la ‘habilidad’ para hacer algo, al ‘acontecimiento vivido por una persona’ y al conocimiento general adquirido por las situaciones vividas. (*Diccionario de la lengua española*, 22.ª edición). En el *Diccionario de mística*, el concepto hace alusión al *mysterium*, a la existencia de una realidad secreta, oculta al conocimiento ordinario y que, por consiguiente, se revela a través de una iniciación, casi siempre de tipo religioso (Borriello, Caruana, Del Genio y Suffi, *Diccionario de mística*, s. v. “experiencia”).

manera, todo cristiano puede hablar de una experiencia de Dios, puesto que él se está dando en la vida cotidiana para que podamos conocerlo y llegar a dar cuenta de ello. “Las experiencias en la vida diaria son las que constituyen la base de toda otra experiencia, y las llamadas experiencias extraordinarias son una especie de llamarada que producen las brasas de las experiencias de la vida ordinaria”¹⁵. O como lo refiere Martín Velasco: “El ser humano puede experimentar personalmente a Dios, y la pastoral debería tener presente esta meta inexorable, para ayudar al hombre a experimentar que siempre ha estado y sigue estando en contacto con Dios”¹⁶.

La experiencia cristiana, como ya lo hemos dicho, es la de la encarnación, la de un Dios que nos revela un amor personal al cual no podemos renunciar. Jesús nos revela una profunda experiencia del Padre, él sabe quién es, lo conoce y busca por todos los medios darlo a conocer. Jesús nos llena de esperanza al mostrarnos que, junto con el Padre, está el Espíritu Santo, quien posibilita comprender el misterio de Cristo en una dimensión trinitaria: por el Espíritu, en Cristo, se camina hacia el Padre. De esta manera, el Espíritu Santo hace vivir en los seres humanos el misterio de Cristo, mediante la iluminación de la inteligencia y el conocimiento del misterio divino.

San Bernardo de Claraval enseña que quien ha descubierto “algo” en su vida no puede quedarse quieto, sino ponerse en camino, porque descubrir a Dios es buscarlo sin cesar:

Tras la experiencia, continúa la búsqueda, porque esta nunca termina. Se busca a Dios en el ímpetu del deseo, en una *ascensión interminable* [...]. El amor es causa de la búsqueda y la búsqueda es fruto del amor [...]. Que el alma no buscaría jamás a Dios, si Dios no la previniera con su gracia, y no la buscara antes. Que esto es lo que da atrevimiento a buscarle en medio de sus más grandes desórdenes.¹⁷

Así, la experiencia conduce a un encuentro con Dios, en el que, aun encontrándolo, no se deja de buscarlo, porque el corazón humano siempre tiende hacia él; existe en lo profundo del ser una íntima

¹⁵ Schillebeeckx, *En torno al problema de Jesús: claves de una cristología*, 21.

¹⁶ Martín Velasco, “La experiencia de Dios hoy”, 20.

¹⁷ De Claraval, *Discursos de San Bernardo, abad de Claraval, sobre el Cántico de los cánticos de Salomón. Tomo I y II*, Scant 84, I,5 Parte 15.

solicitud y una continua inquietud de encuentro con el misterio. De esta manera, la teología presentada por los místicos parte de la experiencia de la gracia¹⁸ de Dios, que implica un encuentro con él, es gratuidad de su amor y de su misericordia. El ser humano responde a esta iniciativa divina porque se siente exigido por ese amor. Es una experiencia que convoca y habilita al cristiano para que dé testimonio del amor de Dios en el mundo.

Esta es una teología que hoy nos cuestiona por las fuentes que nos conducen a poner en un lenguaje nuestra experiencia. Nos interroga desde dónde hablamos y para qué hablamos. Como nos dice Schneider, “uno de los rasgos que caracterizan la experiencia cristiana es que conduce al creyente a tomar la palabra y a negarse a guardar silencio”¹⁹. Esto será entonces, para nosotros, la revisión de nuestra vida, de cara a la relación con el Dios-Amor del que hemos venido hablando.

Se trata, por tanto, de construir una teología que parte de nuestra biografía y de la sabiduría que proviene de acoger la Palabra, interpretarla, sistematizarla y comunicarla, como también nos lo dice Lafont: “La teología debe estar articulada, según el orden de la realidad y el vínculo contemplativo, con la ciencia-sabiduría divina, fruto de una experiencia”²⁰.

En ese sentido, hacer teología desde la experiencia significa estar atentos a transitar un camino de conocimiento interior, a descubrir lo que llevamos dentro y que nos conecta con la divinidad. Significa sentirnos criaturas amadas y dependientes de Dios que vivimos y actuamos desde él y para él. Según el autor de la *Nube del no-saber*, la experiencia es poder llegar a proclamar que “él es tu ser y en él tú eres lo que eres, no solo porque él es la causa y el ser de

¹⁸ La gracia entendida como la presencia trinitaria en los seres humanos. En efecto, la gracia se traduce como la experiencia más originaria de la vida cristiana, del amor de Dios que se da al género humano, de la gratuidad y bondad de Dios, de la condición humana siempre dispuesta para amar y para dejarse amar, y que se evidencia en la gratuidad y bondad, en la condición de amar sin límites. La gracia es lo que recibimos gratuitamente de Dios, no por nuestros propios méritos, sino por su misericordia, que busca hacernos mejores seres humanos, mostrándonos que las posibilidades de la gracia son inconmensurablemente superiores a la densidad del pecado.

¹⁹ Schneider, *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*, 51.

²⁰ Lafont, *La sabiduría y la profecía: modelos teológicos*, 75-76.

todo lo que existe, sino porque él es tu causa y centro profundo de tu ser. En esta obra de contemplación, por tanto, has de pensar en él y en ti de la misma manera: esto es, con la simple conciencia de que él es como es y de que tú eres como eres²¹.

Por consiguiente, la experiencia de Dios es personal, impresionada vivamente y mueve las pasiones humanas. El ser humano es capaz de saber y sentir que algo en su interior está cambiando. Es capaz de confrontar otras experiencias que no propiamente son de Dios, porque, como bien lo decía Santo Tomás, la experiencia de Dios es *aut de Deo aut cum Deo*²², es decir, no vivir más que con Dios para no hablar más que de él; esto es, ser capaces de dar un sentido místico a todo lo que se hace, al gozar de Dios y de las cosas de Dios en Cristo.

De esta manera, la experiencia es el aspecto fundamental de la mística, puesto que no se trata de cualquier experiencia, sino una de Dios. Aquella se caracteriza por un conocimiento de él más allá de lo que el mismo conocimiento nos permite conocer; una limitación en el lenguaje para expresar lo que se ha vivido con intensidad; una nueva manera de ser y de proceder en el mundo, cuidándolo, sintiéndose parte de él; una expresión de fe y de esperanza viva; una expresión celebrativa y un deseo profundo de atraer a los otros para que también tengan una experiencia que marque sus vidas.

2. CARACTERÍSTICAS DEL LENGUAJE TEOLÓGICO DE LAS MAESTRAS MÍSTICAS

Las maestras místicas acuden a un lenguaje teológico para enseñarnos los efectos que se producen en el alma de los seres humanos cuando estos se dejan tocar por Dios. Por medio de las formas del lenguaje, ellas muestran las huellas del amor de Dios y sus atributos. Sus escritos son una invitación a la comprensión de la condición humana y a la asunción de un camino que no se transita en la soledad, sino en la compañía amorosa de Dios.

En el transitar de ese camino, el ser humano descubre que la presencia que lo acompaña lo invita al diálogo, a la amistad y al gozo.

²¹ Anónimo inglés siglo XIV. *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, 211.

²² De Aquino, *Suma teológica*, II-II, Cuestión 109.

Es una presencia que muchas veces es ausencia, se oculta y aparece, guarda silencio y luego habla, interpela y a la vez exalta la bondad del ser humano, enciende el deseo y al mismo tiempo hiere. Las maestras revelan una presencia cuya ausencia es insoportable y se convierte en el motivo por el que narran su amor apasionado y herido por el Señor.

El estilo propio con el que las maestras escriben, como ya lo hemos mencionado, responde a formas propias de la época medieval, a una manera poética-erótica y autobiográfica que se expresó en lengua vernácula. De Certeau describe cómo en el siglo XIII el latín se convirtió en la lengua de la élite, conservadora y técnica, que fue asumida para los escritos teológicos. Sin embargo, al margen de esta lengua, los movimientos laicales y místicos escribieron en la lengua del pueblo:

...como la autobiografía de Beatriz de Nazareth (†1268) en flamenco medieval, los poemas de Hadewijch de Amberes (mediados del siglo XIII) en neerlandés medio, o *El espejo de las almas simples* de Margarita Porete (†1310) en francés. Estos nacieron, por ejemplo, en las comunidades de beguinas flamencas, repúblicas femeninas bastante independientes y ricamente dotadas [...]. Ya en el siglo XIII, en los sermones alemanes del Maestro Eckhart, es la lengua de las beguinas la que se introduce en el lugar del profesor y es él quien aprende de ellas para responderles, mientras sigue pensando en sus tratados en latín.²³

Por consiguiente, las maestras acuden a expresiones y formas del lenguaje propias de su cultura para hablar de Dios. Su lenguaje sugiere que no es fácil expresar una intimidad que asume e integra lo divino y lo humano, ni decir lo que se ha vivido; y que muchas veces el silencio es el que mejor comunica la experiencia. Como veremos en este capítulo, ellas revelan que la experiencia es una relación personal, de dos personas en amistad y diálogo. En ella, Dios toma la iniciativa, llama a su amistad y da las fuerzas para que el ser humano le responda con amor.

Lo que estas maestras enseñaron descansa en su experiencia de ser *oyentes de la Palabra* y en la vida que significó un itinerario de perfección y de verdadera gnosis. A continuación, desarrollamos las

²³ De Certeau, *La fábula mística*, 119-120.

características de un lenguaje que se particulariza por ser *poético* y *simbólico* a la vez. Dicho lenguaje busca expresar una realidad inabarcable, de un Dios inefable, que bulle en el interior del ser humano, donde la *ausencia* y *presencia* de Dios se presentan como un dinamismo que posibilita al teólogo pronunciar una palabra humana sobre Dios.

Por consiguiente, la experiencia de Dios, para ser comunicada, necesita hacerse *autobiográfica*, de manera que transmita los deseos que se alojan en los rincones de nuestra condición humana, para llegar a la comprensión de que solo en el anonadamiento el ser humano encuentra el sentido de su vida. Porque en el abajamiento descubre que toda su vida es un llamado a vivir desde Dios, a hacerse hombre, en humildad y obediencia. Así, en la comprensión de la experiencia de Dios se da un paso más hacia la expresión de un lenguaje *sacramental* que revela la dinámica del Espíritu, en un proceso de reconciliación, perdón y gratuidad.

2.1 EL LENGUAJE POÉTICO

Las maestras místicas supieron hacer uso de los recursos de la retórica, para expresar con profundidad, belleza y elegancia el amor de Dios. El objeto de sus creaciones poéticas, de la lírica amorosa, de la exaltación de los sentimientos, del simbolismo, es el amor apasionado, ese del que no alcanzan a expresarse las profundas sensaciones que despierta y los ardientes deseos de poseer al amado.

Para empezar, vemos cómo la poesía cobra especial importancia en las maestras, quienes de manera espontánea y lúcida saben transmitir los secretos del alma. La poesía surge como una fuerza extraordinaria que las lleva a poner por escrito una experiencia de los más más profundos sentimientos de atracción hacia el amado. Así, la poesía expresa una inspiración que no es propiamente de ellas, sino de un poder divino que las posee y las hace hablar con hermosura, como lo decía Platón al referirse a los poetas: “Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar de todas las cosas”²⁴.

²⁴ Platón, *Diálogos*. Volumen I, 257.

Las maestras tal vez no eran conscientes del don que poseían, plasmaron en sus escritos las emociones internas que brotaban espontáneamente; lo que hicieron fue exteriorizar una fuerza y una luz divina que las convertía en trovadoras de Dios y profetas de su pueblo. Platón vuelve a recordarnos que los artistas o poetas son visionarios o iluminados por alguien que los inspira, de ahí que sus textos no sean creaciones propias de lo humano, “sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine”²⁵.

Las maestras saben llevar la comunicabilidad humana en la interrelación de historias personales y comunitarias, es decir, mediante una praxis de comunicación que tiene en cuenta lo que se expresa por medio de símbolos, lenguajes, ritos, mitos, arte, estética; lo que hace pasado y presente en la expresión y construcción de los seres humanos; lo que ha sido interpretado por la cultura y se convierte en signo y símbolo. Por lo tanto, una teología en este sentido podrá hacer presente el misterio a partir de lo que para el común de las personas creyentes es conocido, aceptado y respetado.

Con esta premisa, nos referimos a un poema de Hadewijch de Amberes, maestra de *Minne-Amor*, del amor que adquiere connotaciones femeninas. Ella, motivada por los más profundos deseos, se expresa con amor y seducción: “Las almas elevadas que en amor crecieron, capaces de amar en la insatisfacción, deben ser siempre fuertes y atrevidas, dispuestas de continuo a aceptar el consuelo o la aflicción que Amor les reserve”²⁶. El poema es expresión de alguien que ya ha transitado un camino de búsqueda de Dios, ha padecido y ha comprendido que al amor no se le puede encerrar, conoce muy bien los efectos que produce amar y sabe lo que le espera.

*Los caminos de Amor son inauditos,
como bien sabe quien pretende seguirlos;
turban de repente al corazón resuelto,
el que ama no puede encontrar constancia.
Aquel a quien Amor*

²⁵ *Ibíd.*, 258.

²⁶ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 199.

*toca en el fondo del alma
 conocerá muchas horas sin nombre.
 Tan pronto ardiente, tan pronto frío,
 tan pronto tímido, tan pronto audaz;
 muchos son los caprichos del amor.
 Pero a cada momento nos recuerda
 nuestra inmensa deuda
 con su elevado poder
 que nos atrae y nos reclama para él solo.
 Tan pronto gracioso, tan pronto terrible,
 próximo ahora, lejano después;
 para quien le conoce y en él confía,
 esto mismo es el gozo supremo,
 ¡cómo Amor abraza y golpea a la vez!
 Tan pronto humillado, tan pronto exaltado,
 oculto ahora, revelado después;
 para ser colmada por Amor un día
 hay que recorrer riesgos y aventuras
 hasta alcanzar el punto
 en que se degusta la pura esencia del amor.
 Tan pronto ligero, tan pronto pesado,
 oscuro ahora, claro después;
 en la dulce paz, en la asfixiante angustia
 dando y recibiendo,
 esa es la vida de aquellos
 que se perdieron en los caminos del amor.²⁷*

Todo el poema comunica la experiencia que ha vivido de Dios-Amor. La maestra pone en lenguaje poético las características de Amor (Dios) en un juego de oposición: *tan pronto gracioso, tan pronto terrible, tan pronto humillado, tan pronto exaltado, tan pronto ligero, tan pronto pesado*. Es la connotación de un Dios raro, que sorprende de muchas maneras, que mantiene al ser humano en expectativa de advertirlo, sin que sepa cómo se manifestará. Es decir, sabemos cómo es Dios a partir de una experiencia de amor y de

²⁷ *Ibíd.*, 67.

atracción. Por eso su lenguaje se asemeja a un lenguaje de relación de amantes.

Las maestras relacionan experiencia y teología en lenguajes poéticos que renuevan y refrescan los discursos teológicos, ellas hacen hablar a Dios como un enamorado del alma. Dios es quien contempla al ser humano y se goza de su creación. En el diálogo que se establece en *El espejo de las almas simples*, mediante un poema, Margarita Porete invierte la costumbre de que el alma es la que alaba a Dios y en su lugar es Dios, como Verdad, quien alaba al alma. Así lo expresa:

Verdad alaba a las almas que son así, y dice:

*Oh, esmeralda y preciosa gema,
verdadero diamante, reina y emperatriz,
vos dais todo por vuestra pura nobleza
sin pedir a Amor sus riquezas
excepto el querer de su placer divino.
Nada es más justo conforme a la justicia,
pues esa es la verdadera vía.
Oh pozo profundo, sellada fuente
donde el sol se esconde sutilmente,
emitís vuestros rayos por divina ciencia,
eso lo sabemos por verdadera sapiencia,
su resplandor nos hace brillar siempre.²⁸*

Es propio de Margarita poner a hablar a Dios, así lo deja ver su poema. Para ella, Dios habla siempre en positivo, sin reclamos, advertencias ni condiciones. Él reconoce lo bueno, alaba la bondad, exalta las potencias humanas, anima para que el alma reproduzca los rayos de la divina ciencia, puesto que en el fondo de ella *el sol se esconde sutilmente*. Así, el poema transmite la atención que Dios presta a cada alma y la capacidad con la que está dotada para reconocer que ella puede brillar siempre.

Matilde de Magdeburgo, por su parte, expresa su ansiedad e impaciencia por la espera del amado: “El alma santa habló de esa manera al deseo: ‘Date prisa, ve y busca dónde está tu amado, y

²⁸ Porete, *El espejo de las almas simples*, 169-170.

dile que tengo ansias de amar”²⁹. Es el alma que confía los secretos al deseo y ordena que busque la satisfacción de sus ansias de amar. Todo el poema expresa una ansiedad de posesión del amado, un deseo de sentirse parte de él y de que él tome posesión de ella. “Gran Señor, ábrete e introdúceme [...]. Señor, te hago saber que mi señora no puede vivir por mucho tiempo de esta manera. Si tú quieres derramarte, ella se derramará con sobreabundancia. El pez no puede vivir mucho tiempo fuera del agua”³⁰. En un amor correspondido Dios se apresura a responder: “Vuelve ahora mismo, no te admitiré si no me traes a esa alma hambrienta que me ama más que a nadie”³¹.

Las maestras se toman libertad, mediante lenguaje poético, para hacer analogías y representar el amor de Dios a la manera humana. Sin embargo, ellas sienten las limitaciones de la palabra para expresar la grandeza de Dios. “Lo que yo puedo expresar no es nada. La inmensidad de su belleza, el excesivo dulzor de su rostro augusto y admirable, me impide cualquier palabra o imagen”³². O se abandonan confiadas a la inspiración del Espíritu. “El Espíritu Santo se esfuerza y presiona los corazones, con el empeño de que Dios sea amado por encima de todo [...]. Dichosos, Señor, los ojos que contemplan este divino fluir de amor tan grande y estas maravillas que yo no puedo describir de otra manera”³³. O reconocen que solo en el anonadamiento se podrá tener el conocimiento de la bondad de Dios. “Pues el esfuerzo de los hombres y el querer tener materia externa a uno mismo, para acrecentar en sí el amor de Dios, no es sino una ceguera del conocimiento de la bondad de Dios”³⁴.

Ahora bien, dentro del lenguaje poético encontramos los símbolos que crean y recrean las relaciones de las maestras con la divinidad. Estos les permitieron expresar sus pensamientos y traducir sus experiencias más vitales. La capacidad simbólica³⁵ del ser

²⁹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 132.

³⁰ *Ibíd.*, 132.

³¹ *Ibíd.*, 132.

³² De Amberes, *Flores de Flandes*, 155.

³³ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 55.

³⁴ Porete, *El espejo de las almas simples*, 79.

³⁵ Palabra cuya raíz griega es *symbolon*, que equivale a con-juntar, juntar con, unir. En este sentido, será entendido como el que es capaz de unir lo inefable, indecible, inenarrable, con aquello que es comprensible en el mundo exterior de quien lo simboliza. Es decir,

humano hace posible la comunicación y la expresión más honda de sus deseos y sentimientos, puesto que venir al mundo es venir al lenguaje³⁶, al universo simbólico de las representaciones, a lo que ha dado sentido en los universos comunicativos de los hombres y mujeres:

“El ser humano llega al lenguaje porque primero llega al símbolo, pero llega al símbolo porque es constitutivamente un animal singular, un animal de sentido [...]. Lo propio del símbolo es la profundidad, su inagotable capacidad de innovación de sentido”³⁷. De esta manera, en el contexto de la experiencia de las maestras, encontramos un lenguaje simbólico cargado de expresiones con connotaciones que llenan de sentido lo que vieron, experimentaron, escucharon y nombraron, así como se ponen los nombres a las cosas.

Las maestras encontraron que su lenguaje debía ser simbólico, de manera que representara lo que se proponía mostrar; así lo expresa Hadewijch: “Fui transportada a una especie de prado, un campo que se llamaba llano de las virtudes perfectas. Allí había árboles hacia los cuales fui conducida y se me revelaron sus nombres y el significado de sus nombres”³⁸. Los símbolos que utiliza cobran importancia

que las experiencias inefables, secretas, son evidentes o manifestadas mediante un símbolo conocido y comprendido. Conviene anotar que la experiencia de la mística está relacionada con la expresión simbólica del lenguaje sacramental: con los símbolos de la fe. Al respecto, Castillo refiere: “Todos sabemos perfectamente que en la vida hay experiencias humanas que resultan extremadamente difíciles de expresar a nivel lingüístico y, a veces, se llega a hacer sencillamente imposible expresar adecuadamente tales experiencias utilizando para ello palabras o frases [...]. Como hay innumerables cosas más allá del alcance del entendimiento humano, usamos constantemente términos simbólicos para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo. Esta es una de las razones por las cuales todas las religiones emplean lenguaje simbólico o imágenes [...]. La función propia del símbolo consiste en: 1. Asumir las experiencias más fundamentales o más profundas de la existencia humana; 2. Traducir y disciplinar tales experiencias al nivel de la conciencia; 3. Expresar o comunicar tales experiencias” (Castillo, *Símbolos de libertad: teología de los sacramentos*, 172-173).

³⁶ Esta es una idea desarrollada primero con Heidegger y luego con Wittgenstein, en este último, en el sentido de que venir al mundo es venir a una determinada forma de vida, a un mundo de lenguajes, que adquieren matices distintos en la medida en que se puedan nombrar las cosas... es decir, “hacer mundos”.

³⁷ Sánchez Bernal, “*Homo loquens*: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”, 37-39.

³⁸ De Amberes, *Flores de Flandes*, 149-150.

en tanto que se nombran, puesto que nombrar es igual a conocer, como bien lo decía Platón: “El que conoce los nombres conocerá las cosas”³⁹. Siglos después, desde la literatura, García Márquez habló del mundo en el que las cosas se tienen que nombrar⁴⁰, porque nombrar hace referencia a la existencia de las cosas, al significado de ellas y a la relación de las cosas con el mundo.

Cuando Hadewijch dice que fue conducida hacia los árboles y allí se le *revelaron sus nombres y el significado de sus nombres*, nos señala la existencia de “algo” que se puede y se debe nombrar, porque los nombres dependen de lo que se quiere dar a conocer, es lo que podemos llamar el uso de los nombres para significar lo que queremos, dependiendo del contexto o la situación donde los pronunciamos o los escribimos.

Las maestras no solo nombraron, sino que también mostraron una pluralidad de símbolos en los que se puede interpretar la variedad de su lenguaje, cuya función despierta el deseo de la curiosidad y el ansia por el saber. Presentaron el lenguaje simbólico como la capacidad que tiene el ser humano para comunicar o expresar lo que se lleva dentro. Así, este fue para ellas un recurso que comunicó de manera clara, racional y familiar una realidad que necesitaba ser conocida de manera diferente.

El símbolo de la noche es un aspecto al que hicieron mención, a partir de la espera confiada de ver un nuevo amanecer. La noche representó el descanso de quien espera un nuevo día: “Esperad a la noche, dice el aldeano, para hablar de un buen día. Tarde lo comprendí y ahora gimo, ¡ay!, de mi desdicha. ¿Dónde está el dulce placer y aquella paz del amor que antaño me cubriera con espléndidas galas?”⁴¹.

³⁹ Platón, *Diálogos*. Volumen I, 145.

⁴⁰ “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía habría de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo. Macondo era entonces una aldea de veinte casas de barro y caña brava construidas a la orilla de un río de aguas diáfanas que se precipitaban por un lecho de piedras pulidas, blancas y enormes como huevos prehistóricos. El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo” (García Márquez, *Cien años de soledad*, 1).

⁴¹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 86.

En un lenguaje poético y simbólico no se espera encontrar explicaciones epistemológicas, ni juicios que pongan en entredicho las expresiones de las maestras como carentes de sentido. En el lenguaje poético y simbólico solo podemos encontrar evocaciones y balbuceos de una experiencia personal entre ellas y el Dios experimentado. Por tanto, la función poética y simbólica puede ser múltiple, expresa invocación, reconocimiento, alabanza, fruición, interrogación, como lo veremos enseguida.

Son muchos los textos de las maestras en los que se puede observar su riqueza poética y simbólica, y lo que busca suscitar en quienes los aprecian. Como hemos venido insistiendo, ellas escriben a partir de sus experiencias y desde sus esquemas mentales; por lo tanto, en este apartado del lenguaje poético desarrollamos dos partes fundamentales: el lenguaje de la *presencia* y de la *ausencia* y el lenguaje de la *palabra* y el *silencio*.

2.1.1 El lenguaje de la presencia y de la ausencia

Hay un elemento que atraviesa el pensamiento de las maestras místicas: la presencia-ausencia de Dios, quien se hace sentir como presencia en la condición humana y que, a la vez, se esconde, se ausenta, y causa sufrimiento. En este binomio de amor y dolor ellas, en varios momentos de su vida, experimentaron la presencia y la ausencia de Dios.

Dios es el gran amor que se hace presente en sus vidas, pero es también un amor que hiere, hace sufrir, que lleva a horas de silencio, de soledad, y a noches de pensamientos y deseos de ver alumbrar el día. La experiencia de Hadewijch la lleva a lanzar un grito desesperado, pero confiado y acostumbrado: “Yo clamo y me lamento: a vos el día, a mí la noche y el furor de Amor. Mi angustia es grande, desconocida de los hombres”⁴². La angustia, que no puede ser puesta en palabras, es presentada como desconocida para los hombres; nadie puede conocer lo que sufre quien en su amor siente la ausencia del Amado. Es el misterio del Amor, que no encuentra las debidas explicaciones del por qué se ama y del por qué se sufre amando.

⁴² De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 88-89.

Es más fuerte la ausencia que la presencia en esta maestra. Cuando se está en compañía del Amado, la vida transcurre en completa calma para las maestras, pero, cuando se ausenta, el grito desesperado se hace escuchar, solo así sabemos cómo es el Amado y cómo su ausencia produce un insoportable dolor, frente al cual no se sabe qué hacer; con desconcierto lo vive la maestra y con desesperación lo clama: “Me horroriza seguir viva”⁴³.

La presencia y la ausencia de Dios lleva al cristiano a saberse criatura dependiente, cuya existencia es sostenida por alguien siempre mayor. En la experiencia de dependencia se toca de fondo el sufrimiento y el silencio de Dios, mas, no obstante, no se pone en duda su existencia; al contrario, se reclama una presencia que ya se ha tenido y por momentos parece irse. Con la expresión de un ideal del amor cortesano, Hadewijch hace un llamado a trabajar por el amor del Amado, como el más noble servicio y el mejor pagado:

¡Ah, que Dios es este que para conocerlo no sirve ninguna clase de trabajos, a no ser que el amor justo nos dé la pasada! El amor lo hace bajar y nos deja sentir íntimamente quién es él. Esta beatitud supera todo discurso humano, pero, Dios lo sabe, los dolores no dejan de acompañar siempre a la beatitud. Esa es la ley de los amantes cortesanos; su consuelo más íntimo está en trabajar por el amado, en amarlo y darle honor y contento, en no pretender ningún premio material por las liberalidades de su noble servicio, sino saber solamente que el amor goza de sí mismo en cada instante: con esto se tienen por bien pagados.⁴⁴

La relación presencia-ausencia se ubica en un plano relacional-afectivo, de donación y gratuidad; en un amor sin límite y sin medida que solo puede sentirse en la plenitud de una experiencia de gastarse amando o trabajando por el amado. Es el amor desmedido y desbordado, del saber vivir, saber amar, saber trabajar y saber entregarse.

Hadewijch es la maestra que más insiste en la presencia-ausencia de Dios. Ella describe que la presencia de Dios ya está dada en las personas, él forma parte constitutiva del ser de la criatura, y nosotros sabemos de esa presencia por su ausencia. Ella se confiesa

⁴³ Ídem, *Flores de Flandes*, 223.

⁴⁴ Ídem, *Dios, amor y amante*, 89.

herida por el Amor, con una herida que nunca sanará, que le recuerda la ausencia de una presencia que necesita ser buscada y renovada en su interior. El Amor se constituye en una presencia irrenunciable; por más que hiera, siempre se presenta con dones renovados. El amor hace sentir su ausencia en angustia y sufrimiento, e impone su presencia en la calma y la fresca novedad:

*¡Ay! ¿dónde está el nuevo Amor
con sus dones renovados?
Mi angustia me hace sufrir de nuevo,
mis sentidos desfallecen en el furor de Amor.
El abismo en que me hundo
es más profundo que el mar,
y sus simas, aún más hondas,
renuevan mi herida.
Nunca sanaré
si no encuentro su fresca novedad
[...], y lloro un mal que me hiere muy hondo:
ese Amor que debemos afrontar [...],
he soñado morir
desde que el Amor me hirió [...].
Por cruelmente que me hiera
nunca renunciaré
a lo que el Amor me ha impuesto.⁴⁵*

Hay un punto de partida que deja la experiencia de Dios, es el aprendizaje de la insaciabilidad humana. Hadewijch ha sido considerada como la maestra herida por el amor. Un amor que causa sufrimiento y que lleva a deponer todo odio, a aguantar cualquier cosa por agradar al amor. Es decir que, en la vida cotidiana y en las pequeñas cosas, se prueba la capacidad de amar. Solo el sufrimiento de amar hasta el extremo lleva al conocimiento de lo que Dios es como amor: “El alma que camina con Dios mientras él le hace experimentar su presencia habla gustosamente de su ternura, de su suavidad y de su grandeza. El alma que sigue más allá, en la totalidad

⁴⁵ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 74, 80 y 82.

de Dios, habla con gusto de las riquezas celestiales, de la alegría celestial y de la bienaventuranza celestial”⁴⁶.

La maestra también experimenta que la presencia de Dios evoca ciclos vitales, estados de tiempo y de ánimo. Toda la naturaleza habla del Amor y festeja los cambios que se dan en ella, mas para el ser humano la vida es sufrimiento y duda. Ella, en sus poemas, crea belleza, da vida a las imágenes con las cuales se refiere al Amor y reclama por la aridez, o por la larga estación que le toca vivir. Sin embargo, para ella el Amor atrae, porque simboliza al Amante perfecto y ausente.

*Mil signos muestran
–los pájaros, las flores, los campos y los días–
que sobre el invierno y sus penas
pronto festejarán la victoria.
Las caricias del verano
prometen cercanas alegrías, mientras yo
sufro golpes tan fuertes.
Estaría igual de contenta
si Amor me diera la dicha,
pues jamás me tuvo en su gracia. [...]
Por tristes que estén la estación y los pajarillos,
no debe estarlo el corazón noble.
Pero quien quiera afrontar los trabajos de Amor
de Él solo tendrá que aprender
–dulzura y crueldad,
alegría y dolor–
lo que hay que probar en el servicio de Amor.⁴⁷*

Matilde también presenta un aspecto esponsal de la presencia- ausencia. Dios es el esposo que genera una fuerte dependencia de amor. Se hace presente y, una vez sentida su presencia, nadie puede resistir su ausencia; Dios mismo se hace buscar: “Eres como la esposa recién casada de la que el amado se separa sigilosamente

⁴⁶ Ídem, *Dios, amor y amante*, 178.

⁴⁷ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 63.

mientras duerme; se había inclinado hacia ella su corazón con total fidelidad, y no podrá soportar su ausencia ni una hora”⁴⁸.

Lo que se nos revela aquí es que, aunque no lo queramos, Dios toma nuestras vidas, se hace presente y su presencia colma y sacia. En cambio, su ausencia es la que advierte y pone en camino de búsqueda. Gracias a la ausencia, nuestros deseos se activan y nos sitúan en un camino de conocimiento de nuestras limitaciones y de descubrimiento de la presencia divina que nos llena de sentido:

Te busco en mis meditaciones como una joven a su amado, con los recursos más íntimos, y experimento hondamente mi debilidad ligada con tus ataduras. Esta atadura es más fuerte que yo, pues no me deja el corazón libre de amor. Te grito con el deseo, con clamor de desterrada; te espero con el corazón angustiado, sin conocer reposo; ardo sin consumirme con el ardor de tu amor, te sigo, date prisa corriendo con el aroma de tus perfumes.⁴⁹

La maestra enseña que en la relación con Dios hay una búsqueda constante, lo que revela el ansia humana por poseer al ser amado. Por tanto, persiste el reclamo de un amor que se siente más débil y atado, por una presencia que aparece y desaparece, pero que a su vez es imposible abandonar.

El lenguaje de la presencia y de la ausencia de Dios es muy común en los diálogos que esta maestra tiene con él; ella los presenta a partir de sus propias vivencias, que también pueden ser las vivencias que cualquier ser humano que llega a experimentar el silencio de Dios. Este lenguaje habla desde el corazón y reclama con la debida confianza al que ha sido objeto de amor, para que se haga presente de alguna manera:

Oh águila noble, manso cordero, fuego ardiente, incendia lo más íntimo de mi corazón: ¿Hasta cuándo he de permanecer tan árida? La más mínima demora se me hace insoportable: un día es ante mis ojos como mil años. Ocho días que estés alejado de mí los estimo como un infierno; para el amante es más soportable la muerte del cuerpo que el verse alejado de contemplar al Creador. Canta alegre el ruiseñor para excitar el

⁴⁸ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 192.

⁴⁹ *Ibíd.*, 188.

amor, y si alguien se lo impide, lo mata. ¡Mira, Dios omnipotente, las angustias de mi corazón!

Le responde el Espíritu Santo: “Prepárate, oh noble doncella; tu amado viene a ti con gloria”. Ella saltó de júbilo en lo más profundo de su ser y dijo: “¡Ea, fiel mensajero, que se apresure a venir como dices! Soy tan insignificante e infiel que sin su presencia mi espíritu no tendrá descanso; cuando siento que se acerca, su amor me consuela; por todas partes me envuelve el dolor, sin embargo, mi gozo es correr tras él ansiosa”.

Le responde el mensajero: “Debes purificarte, rociar el polvo, preparar el lecho y esparcir flores por la alcoba”. Contesta el alma errante: “Me purifico al sentir vergüenza, me lamento cuando derramo lágrimas; espero cuando preparo el lecho, amo cuando recojo flores, corro gozoso cuando viene mi Señor; porque con él viene una dulce sinfonía que amortigua en mí toda concupiscencia de la carne, y su melodía es tan suave que aleja toda angustia de mi corazón”.⁵⁰

Matilde muestra, por una parte, el reconocimiento de la dinámica de la creación, el papel que cada criatura desempeña en ella y, por otra parte, la presencia del amado que se hace buscar y que incesantemente mantiene al ser humano en preguntas, que penetra en su corazón, que lo hiere, pero también que lo llena de alegría.

La maestra tiene una marca de la presencia del amado que la deja dolorida, mas con temor a perder dicha presencia; de ahí que sentirla es padecerla; no deja en paz al ser humano porque se percibe que sin ella no se puede vivir. Es la experiencia de un cierto temblor frente a lo que atrae, que no se sabe qué es, sino que fascina. Es la admiración y angustia frente a “algo” inabarcable, trascendente, frente a la dependencia de “algo” que nos excede, y consideramos que dicha experiencia puede ser sentida por más personas.

Margarita, por su parte, no se refiere propiamente a la presencia y ausencia de Dios como un tema central de su teología. Ella sitúa como propio del lenguaje de la vida divina el silencio y lo inalcanzable e inabarcable del amor de Dios. Así comienza su libro, ejemplificando a la doncella, que oye hablar de un rey, y al instante su voluntad le amó. “Pero estaba tan lejos esta doncella del gran

⁵⁰ *Ibíd.*, 87-88.

señor al que había entregado su propio amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que este”⁵¹.

La escucha a la palabra es el punto de partida para esta maestra. A Dios se le ama por las referencias que se tienen de él; pero el asunto va más allá, Dios ya ha puesto su amor en el corazón humano, y se hace necesario que “alguien” hable de ese gran amor. Por lo tanto, la maestra va insistir en que somos nosotros los que debemos contar la historia del rey que habita en nuestro corazón. Dios es el presente, el que ocupa todas las facultades del hombre, y se hace sentir también como el esposo: “todas las criaturas sin excepción permanecen y permanecerán en la visión del dulce rostro de vuestro esposo”⁵².

La maestra da por sentada la presencia de Dios en la criatura, e invita a cuidar dicha presencia, con el cuidado de la propia vida, con la atención a las prácticas diarias, de manera que se pueda encontrar a Dios en todas partes. Su preocupación es que el alma se despoje y se desnude ante la presencia de Dios y permanezca solo en él. Critica radicalmente a quienes buscan razones o pruebas del amor de Dios, los compara: “...asnos, buscan a Dios en sus criaturas, en los monasterios mediante rezos, en paraísos creados, en palabras de hombre y en las Escrituras [...], en cambio gozan de provechosa bonanza los que no solo rezan a Dios en templos y monasterios, sino que lo adoran por todas partes por unión de divina voluntad”⁵³.

Es la conciencia de la maestra de que a Dios no se le encuentra en lugares externos al ser humano, y de que la rudeza de nuestro entendimiento nos lleva a ignorar su presencia y a creer que refugiarnos en los rezos o demás prácticas es el mejor camino hacia Dios, ella llama asnos a quienes se refugian en sus elucubraciones de la razón y no adoran a Dios, ni lo reconocen como el sumo bien.

2.1.2 El lenguaje de la palabra y del silencio

Nos referimos al lenguaje de las maestras en el sentido en que ellas usaron el recurso a este, con la fuerza y contundencia que tiene la

⁵¹ Porete, *El espejo de las almas simples*, 51.

⁵² *Ibíd.*, 82.

⁵³ *Ibíd.*, 187-188.

palabra y el silencio, para hacer cosas y hacer que se hagan cosas, como bien lo han señalado Austin y Searle⁵⁴ en lo que llamaron actos ilocucionarios y perlocucionarios. Por consiguiente, lo que nos proponemos desarrollar en este apartado está íntimamente relacionado con la Palabra que las maestras como oyentes fueron guardando en su interior, y en un acto de comprensión y de responsabilidad buscaron comunicar. A su vez, el silencio se constituyó para ellas en la espera de la acción de Dios, en el reconocimiento de que vivimos en el tiempo de Dios, pero también está asociado con la ausencia del Dios siempre presente, tratada en el apartado anterior.

Para desarrollar este tema, de manera didáctica hemos dividido en dos partes la presentación del lenguaje de la palabra y del silencio. En primer lugar, presentamos *la palabra* como aquella fuerza que pone en acción a los seres humanos, para que respondan a una exigencia mayor, en este contexto, a la exigencia del Amor de Dios. Un lenguaje de la palabra que exige seguimiento a Jesús y que las maestras lo describen mediante caminos que el cristiano debe transitar, en la escucha atenta a la Palabra, en la decisión libre y amorosa de seguir a quien en su interior le habla.

En segundo lugar, presentamos *el silencio*, que frente al misterio es la única alternativa que tenemos. Un silencio de abandono, confiado en las manos de Dios, que llegamos a experimentar como la *nada*, el *vacío*, la *quietud*, lo *raro e insoportable*. Las maestras hablan de un silencio que, frente al misterio, es algo que *sobrepassa y desborda*; que pide abandono de las facultades del ser humano para acallar los ruidos que acosan a los sentidos, y así poder experimentar la presencia de Dios.

2.1.2.1 La Palabra

No podemos desligar la Palabra de la escucha. La escucha es entendida como una competencia que tiene el ser humano en función de construir sus relaciones personales y sociales. Esta le permite entender e interpretar los mensajes que le son dados. En el Antiguo Testamento, es la condición indispensable que hace al profeta portador

⁵⁴ Autores citados al comienzo de este capítulo, por su aporte a la comprensión del lenguaje y a la teoría de los actos de habla.

de una palabra que le fue dirigida, de un mensaje divino: “Así dice el Señor”, “esto me hizo ver el Señor”, “oráculo del Señor”. En repetidas ocasiones encontramos la expresión “la Palabra de Dios me fue dirigida”, lo cual indica que solo ellos hablaron por la experiencia de la Palabra que llegó a sus oídos y luego fue expresada a través de sus bocas.

“Yahveh me dirigió su palabra en estos términos: Vuelve tu rostro hacia el mediodía y que tus palabras fluyan hacia el sur, y profetiza” (Ez 21,1). “Me dirigió Yahveh la palabra en estos términos: ¿Qué estás viendo?” (Jr 1,11). “Yahveh me ha enviado para ungirte rey de tu pueblo; escucha, pues, las palabras de Yahveh” (1S 15,1). “El Espíritu me acompaña, por cuanto me ha ungido Yahveh y me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres” (Is 61,1). “Yahveh le dirigió la palabra y le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? Él respondió: Ardo en celo por Yahveh Dios, Sebaot, porque los israelitas han abandonado tu alianza, han derribado tus altares y han pasado a espada a tus profetas” (1R 19,9-10).

Es, pues, una palabra que pone en acción al profeta. Toda la Sagrada Escritura nos muestra a un Dios que habla y a un ser humano que escucha y emprende un itinerario de vida.

Desde la perspectiva de la escucha a la Palabra de Dios, y desde la experiencia de las maestras, nos aproximamos a un lenguaje de la palabra, que busca poner en acción el mensaje que ha sido escuchado. Es innegable que las maestras vivieron su existencia en relación con Dios como una aventura apasionante. Ellas comunicaron su experiencia con autoridad, vigor, belleza, fecundidad y naturalidad. La lógica que animó sus vidas se deriva del amor a Dios y de sentirse habitadas por su presencia. Es la lógica de la intuición de que algo nuevo estaba aconteciendo en ellas, en la historia y en su pueblo.

Así, para Matilde de Magdeburgo el lenguaje de la palabra parte de la escucha y traza itinerarios de vida. Se trata de una atenta audición a la Palabra y a su fuerza transformadora. Así como los profetas sintieron que la Palabra de Dios les fue dirigida para ser comunicada, ella nos comunica que “cuando el alma atraída por el amor y la admirable avidez de su corazón haya ascendido al monte de Dios poderoso en amor y de conocimiento transparente, se siente como un peregrino que sube a un monte con gran deseo y desde la

cumbre descende por la otra ladera con temor de caer”⁵⁵. Significa que somos conducidos al amor de Dios mediante la escucha de su Palabra, que mueve a la contemplación y a la toma de conciencia de estar en el aquí y el ahora, como lo único real, la presencia permanente de Dios.

Como la palabra es acción, la maestra nos enseña que quien inicia un camino espiritual advierte cambios en su vida: “El alma, inflamada por los resplandores del calor del día y envuelta en los abrazos divinos, comienza a humillarse y a templar su ardor, como el sol descendiendo de lo más alto se sumerge bajo la tierra y se enfría”⁵⁶. La imagen nos evoca una acción de Dios que lleva al ser humano a la humildad, al moldeamiento del carácter, a la forma que solo él imprime y de quien sabemos que es su obra.

Por consiguiente, el ser humano descubre que sus acciones no dependen únicamente de él, sino de “alguien”, siempre mayor, que lo habita y en la vida cotidiana lo sostiene y le da sentido:

Al conducir el señor a sus elegidos por un camino admirable, los instruye y guía para que no tropiecen [...]. Tres son las cosas que habilitan al hombre para conocer y caminar rectamente. En primer lugar, que el hombre se confie con sencillez y totalmente a la luz y verdad de Dios, prescindiendo de todo magisterio humano [...]. En segundo lugar, el hombre permanecerá en este camino si acepta con alegría todo lo que le sucede, menos el pecado [...]. En tercer lugar, el hombre se perfecciona en este camino cuando todo lo comienza y perfecciona para gloria de Dios.⁵⁷

El lenguaje de la palabra es un camino que supone siempre atención constante a la vida, a las acciones del ser humano, al reconocimiento de la fragilidad y a la práctica de la humildad. “Humíllate cuando rezas; di la verdad cuanto te confiesas, sé diligente en cumplir la satisfacción, sé sobrio y frugal en la comida, modesto cuando duermes, fiel cuando estás solo, prudente cuando estás con otros, si te apartas de la rectitud pide perdón”⁵⁸; es la condición

⁵⁵ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 227.

⁵⁶ *Ibid.*, 227.

⁵⁷ *Ibid.*, 283.

⁵⁸ *Ibid.*, 284.

humana, que necesita en cierta manera pautas de comportamiento que contribuyan a ser justo, bueno y bondadoso.

De esta manera, un lenguaje de la palabra precisa una respuesta del ser humano, que está dada por la conversión; por las conversiones que hace cada día: “Procura comportarte al final de tu vida como eras en los comienzos de tu conversión: caridad, deseo, contrición, temor fueron los comienzos de tu salvación, es necesario que tu vida llegue a su término compenetrada de estas mismas cosas”⁵⁹. Es la vida que se ha transitado mediante sucesivas conversiones la que da sentido y certeza de por qué se ha convertido, y “aquel” que motivó la conversión es capaz de guiarle, de acompañarle hasta los últimos días de su vida.

A través del lenguaje de la palabra, el alma sabe que todo su camino es una preparación para recibir a Dios. Es un lenguaje que anuncia, interpela y guía al ser humano hacia el perfeccionamiento de todos sus actos. El alma no puede quedarse quieta, debe buscar y desarrollar sus potencias, para las cuales fue creada. Debe alzar el vuelo, porque en las alturas el alma ve y comprende la inmensidad de su Dios, y allí puede llegar a intimar con él.

Si el ave permanece mucho tiempo en tierra se debilitan sus alas y sus plumas se hacen más pesadas. Si, por el contrario, se eleva a la altura, agita las alas y alcanza tal altura, cuanto le permite su respiración, es dueña de su vuelo [...]. Cuanto más tiempo vuela, mayor es su gozo en los espacios del cielo, y apenas toca el suelo para reparar las fuerzas, porque las alas del Amor le arrancan toda especie de placer terreno. Así debemos ejercitarnos si queremos llegar a lo alto. Agitemos siempre las alas de nuestro deseo hacia Dios. Elevemos nuestras facultades y nuestras obras por el Amor, y si no desistimos de esto llegaremos a la intimidad con Dios.⁶⁰

El interés propiamente dicho de la maestra es que el ser humano aprenda que lo importante en el seguimiento es la relación del alma con Dios. Por tanto, su búsqueda en un camino es ascender cada vez más alto, en el conocimiento y en la libertad. Es la ascensión de todo lo que ata a los seres humanos y no les deja emprender el vuelo.

⁵⁹ *Ibíd.*, 338.

⁶⁰ *Ibíd.*, 428.

Para Margarita Porete, la escucha de la palabra nunca se agota, sino se constituye en una constante invitación al conocimiento de Dios, a la certeza de la existencia de él; pues el alma que ha sido tocada por Dios “vive la plenitud de su entendimiento; pero es Dios quien lo vive en ella sin impedimento de ella”⁶¹. Es certeza que también se deriva del acto de pensar y de la memoria, de la humildad para reconocer la necesidad de Dios; y es un llamado para que la razón sepa medir su soberbia y comprender que *los publicanos y las prostitutas* nos precederán en el Reino de los cielos (Mt 21,31), pues ellos se han despojado del orgullo de la razón.

Los efectos de asumir la escucha como un lenguaje de la palabra llevan al cristiano a la atención de una vida espiritual que busca el conocimiento y el cuidado de sí mismo, la protección de la vida interior, la capacidad para admirar y contemplar a Dios y a la práctica de una oración que nace del corazón y permite experimentar una nueva dimensión de la unión con Dios, en una paz serena y despojada de la razón. La persona vive entonces en libertad y con un espíritu despojado, desasido; como bien lo señala la maestra: “Vive en libertad de caridad, pues se ha desasido de todo”⁶².

Por lo tanto, es capaz de advertir en su interior la experiencia de un Dios que dialoga permanentemente con él, en términos de amistad y confianza. Pues solo quien ha tenido un encuentro con Dios puede sentir la alegría de dicho encuentro; de ahí que podamos transmitir la alegría y la esperanza de que no estamos solos transitando una vida, sino que hay una presencia que desde siempre acompaña, guía y guarda cada uno de nuestros pasos.

La maestra presenta en sus reflexiones un contenido experiencial y teológico fundado en la relación de afecto, amor y unión con Dios. Revela que el principio fundante de la experiencia de Dios es el amor, porque ella se sintió profundamente amada por él, sabedora de él e intérprete de su Palabra. Así, el alma que ha sido tocada por Dios asume un camino de ascenso, como bien lo describe ella en la representación del estado del alma: mediante peldaños muestra la tarea que emprende el alma y las satisfacciones que recibe de Dios.

⁶¹ Porete, *El espejo de las almas simples*, 144.

⁶² *Ibíd.*, 110.

El primer peldaño es aquel en que el Alma, tocada de Dios por la gracia y despojada de su poder pecar, tiene la intención de guardar, aunque le cueste la vida, hasta la muerte, los mandamientos que Dios establece en la Ley. Por ello esta Alma mira y considera con gran temor que Dios le ha ordenado que le ame con todo corazón y que ame a su prójimo como a sí misma [...].

El segundo peldaño es aquel en que el Alma toma en consideración lo que Dios aconseja a sus más especiales amigos, más allá de lo que manda. Y no es amigo aquel que se permite dispensa en el cumplimiento de lo que sabe que complace a su amigo [...].

El tercer peldaño es aquel en el que el Alma se considera a sí misma apegada al amor hacia las obras de perfección, por lo que su espíritu decide, por un ferviente deseo de amor, multiplicar esas obras en ella; cosa que hace la sutilidad cognoscible del entendimiento de su amor, que no sabe hacer otra ofrenda a su amigo para reconfortarlo que no sea aquello que ella ama [...].

El cuarto peldaño consiste en que el Alma es arrebatada, por la supremacía del amor, en el deleite del pensamiento en meditación, apartada de los trabajos externos y de la obediencia a otro, por la elevación de la contemplación [...].

El quinto peldaño es aquel en que el Alma considera que Dios es el que es, del que toda la cosa es, y que ella no es y, por tanto, no es de la que toda cosa es [...].

El sexto peldaño es aquel en que el Alma no se ve, por mucho que posea un abismo de humildad en sí misma; ni ve a Dios, por grande que sea su altísima bondad, sino que Dios se ve en ella en su majestad divina que clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios [...].

El séptimo peldaño lo aguarda Amor en su interior para otorgárnoslo en la gloria eterna; de él no tendremos conocimiento hasta que nuestra Alma abandone el cuerpo.⁶³

De esta manera, se experimenta que algo nuevo pasa en el alma, que permite al cristiano ser moldeado por la fe, la esperanza y el amor. Experimenta que la relación con Dios no le deja indiferente, y busca por todos los medios dejarse llenar solo de él. Así, el ser humano descubre una forma más profunda de comprender y de

⁶³ *Ibíd.*, 163-168.

comprenderse; de prestar atención a los movimientos que ocurren en su interior y que, bien sabe, provienen de una relación íntima y amorosa con Dios. Es un camino que se emprende en medio de la presencia-ausencia de Dios, donde su silencio se hace presente y una fuerza misteriosa anima, consuela y sostiene.

En todo su lenguaje teológico, la maestra muestra a un Dios que dialoga con el ser humano en una relación de amigos íntimos, y que lo reconoce en sus capacidades para comunicar su experiencia. Así, ella se siente con autoridad para enseñar y desafiar incluso el dominio de los prelados de la Iglesia que se adjudican la potestad de instruir:

¡Oh, piedra celestial! –dice la Santísima Trinidad–, os lo ruego, hija querida, dejadlo estar. No hay en el mundo clérigo tan grande que sepa hablaros. Os habéis sentado a mi mesa y os he dado mis manjares. Sois de tal modo instruida y habéis saboreado tan bien mis alimentos, y de mis vinos de tina llena os habéis saciado a tal punto, que el solo aroma os embriaga y nunca seréis distinta.⁶⁴

Ella comprende que la escucha de la Palabra significa también un acto de enseñar, que parte de una experiencia que el ser humano vive y da cuenta de ella. Enseñar es haber advertido y reflexionado sobre la habitación de la divinidad en su interior; es comunicar algo que no se resiste a ser guardado en el interior de una persona. De esta manera, escuchar y enseñar son para la maestra actos reflexivos sobre un conocimiento que impresiona vivamente y mueve sus pasiones. La escucha es sentir que algo en su interior está cambiando y percibir cosas que antes no; es también un acto que modifica acciones y comportamientos hacia aquello bueno y deseable, es decir, hacia la práctica de la misericordia. La escucha es comprender que el alma es habitada por la divinidad y que, por lo tanto, sabe que vive en presencia de Dios.

Hadewijch de Amberes, por su parte, nos conduce por un camino donde la escucha a la Palabra es experiencia de Dios que se da por la gracia. “Dios se mantiene inclinado a través del tiempo para todo lo que podamos recibir y lo que queramos recibir y lo que

⁶⁴ *Ibid.*, 171.

queramos conocer. Lo tendremos en la medida y forma que lo queramos hasta que sea una con nosotros en el amor y en la fruición”⁶⁵.

Ella describe que el ser humano, cuando decide seguir a Jesús, quiere un cambio en su vida, una transformación que no anula la condición humana, sino que se asimila a todo lo que es bello y bueno, que da estabilidad en todos los sentidos, que irradia alegría y paz. Así, el ser humano reconoce el amor de Dios presente en él y en toda la creación, a los otros como sus hermanos, los respeta y se compromete a cuidar todo lo que le ha sido dado. Reconoce también dentro de la condición humana un elemento divino que constantemente le recuerda que es imagen y semejanza de Dios, que se puede transitar un camino de perfección y de conocimiento de la sabiduría, la justicia y la misericordia.

La maestra propone un camino de seguimiento dirigido a personas iniciadas en una búsqueda espiritual; el cual ya es aceptado y valorado por quien decide llevar una vida de peregrinación en la que se prepara el viaje, se presta atención a los detalles y se dota de lo necesario para caminar:

Nueve consignas se imponen al peregrino de largo caminar: Primera, que pregunte por el camino. Luego, que sepa elegir una buena compañía. Tercera, que se guarde de los ladrones. Cuarta, que se cuide de no comer demasiado. Quinta, que se vista corto y bien ceñido. Sexta, que se incline al subir al monte. Séptima, que se mantenga derecho en la bajada. Octava, que pida oraciones a la gente buena. Novena, que le guste conversar con Dios [...].

Preguntarás por el camino, Él mismo lo ha dicho: “Yo soy el camino”; si él es el camino, fíjate en los caminos por los que vino. En su trabajo llevaba dentro el fuego de la caridad [...]. Elegirás buena compañía. Esto se refiere a la santa congregación de la que ya recibiste tantos beneficios, pero enténdelo en especial de los santos amantes de Dios de los que recibes más amor y honor [...]. Guárdate de los ladrones. Estas son las sutiles tentaciones externas e internas. Y como ningún oficio se puede aprender sin maestro, nunca te creas tan experta que puedas dar a tu vida un rumbo sin el consejo de personas prudentes y espirituales [...].

Guárdate de comer demasiado. Aquí se trata del descanso según el mundo, no puedes encontrar su satisfacción en ninguna cosa fuera de

⁶⁵ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 151.

Dios, ni saborear sino lo que te da el sabor divino experimentando la maravillosa suavidad de Dios [...]. Te vestirás corto y bien ceñido. Esto es para no enlodarte en cosas de la tierra: no te rebajes a la vida rastrera. Y cíñete con el vínculo del amor que es Dios mismo, de tal manera que nunca te vayas al suelo [...]. Cuando subas al monte irás inclinada hacia delante. O sea, darás gracias en todo lo que te toque sufrir por el amor. Y te humillarás de todo corazón, aun cuando tuvieras todas las virtudes [...].

Al descender del monte mantente derecha. Verdad es que, a veces, tienes que bajar en busca de lo que necesitas y sientes las exigencias de tu cuerpo, no obstante, has de mantener tus deseos elevados hacia Dios [...]. Pedirás oraciones a la gente buena. Rogarás a todos los santos y a todos los humanos para que puedas cumplir el pleno designio de Dios [...]. Con sumo gusto conversarás sobre Dios, es un signo del amor encontrar delicioso el nombre del amado. San Bernardo dice al respecto: “Jesús es miel en la boca”.⁶⁶

Las consignas que se imponen al peregrino adquieren siempre connotaciones positivas. La maestra lo hace con la finalidad de transitar mejor los caminos y llegar a un lugar. Ella describe cada consigna teniendo en cuenta las necesidades y capacidades del ser humano. Lo que busca es la atención a lo que acontece en la vida cotidiana. Atención a los pequeños detalles, a los comportamientos y circunstancias, a la vida y a las acciones, al cuidado de sí mismo y al cuidado de los otros. También describe los efectos que se dan en el alma de que decide emprender un camino espiritual.

Tres caminos por los cuales Dios ha bajado a nosotros: En el primero nos ha dado su naturaleza, en el segundo entregado a la muerte su sustancia, en el tercero ha inclinado el tiempo. Dios ha dado su naturaleza a las almas y les ha dado tres potencias para amar a las tres personas: la razón iluminada ama al Padre; la memoria, al hijo de Dios, que es sabiduría; la voluntad sublime y encendida, al Espíritu Santo. Esta ha sido la comunicación de su naturaleza [...]. Dios ha entregado a la muerte su propia sustancia, es decir su santo cuerpo que, por amor a sus amigos, cayó en manos de sus enemigos [...]. Dios nos dispensa el tiempo. Me refiero a que sabe esperar el momento de nuestra decisión para llevar una vida recta. Vemos sus labios inclinados hacia nosotros para besar

⁶⁶ *Ibíd.*, 102-105.

a quien lo quiere. Sus brazos están abiertos para acoger al que quiere recibir el abrazo.⁶⁷

Con ello, el ser humano está dotado para conocer a Dios; en su Hijo se halla el medio para hacerlo, y Dios siempre espera en el tiempo la conversión del hombre y de la mujer. Es la escucha a una llamada, la interpretación y la respuesta que es capaz de dar el ser humano a su Dios, sin entrar en explicaciones. Es la llamada que permite interiorizar en la vida misma y genera una experiencia dinámica de conversión y de comunión con el universo en general.

La escucha permanente de la palabra se convierte para el cristiano en un camino, en el que se aprende cada día, se ponen los medios para descubrir el mensaje, se acude a la creatividad y a los múltiples recursos que posibilitan el conocimiento y la unión con Dios: “Pregunta a los que han sufrido con Él del profundo valle de la humildad hasta el monte de la noble vida. Han escalado este alto monte llevados por la fe y la noble entrega propias de la contemplación del amor, tan suave a nuestro corazón”⁶⁸.

2.1.2.2 El silencio

En la Sagrada Escritura, los salmistas revelan que en el silencio Dios habla. El silencio tiene que ver con el Dios escondido, ausente, que oculta su rostro: “Tu favor, Yahveh, me afianzaba, más firme que sólidas montañas, pero luego escondías tu rostro y me quedaba todo conturbado” (Sal 30,8). Es el silencio que acalla y que a la vez tranquiliza: “Yo me callé, tranquilo y en silencio, mas mi dolor aumentó al ver su dicha” (Sal 39,3). Y es el que permite reconocer la pequeñez y la necesidad del ser humano para con Dios: “¡Oh Dios!, no estés en silencio. No estés mudo e inmóvil, ¡oh Dios!” (Sal 83,2).

Jesús mismo expresa que hay un silencio, por una parte, conatural en el ser humano y, por otra, es el que llegamos a experimentar frente a una realidad trascendente, inabarcable, pero necesaria en nuestra vida. Los Evangelios presentan a Jesús pidiendo silencio ante los milagros: “Mira, no digas nada a nadie” (Mc 1,43) o haciendo si-

⁶⁷ *Ibíd.*, 150-151.

⁶⁸ *Ibíd.*, 103.

lencio ante la condena de la mujer adúltera: “Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?” (Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle). Pero Jesús se inclinó y se puso a escribir con el dedo en la tierra” (Jn 8,4-7).

También el silencio de Jesús ante Pilato: “Pilato volvió a preguntarle: ¿No contestas nada? Mira de cuántas cosas te acusan. Pero Jesús no respondió ya nada, de suerte que Pilato estaba sorprendido” (Mc 15,4-5). Y el silencio de la muerte, donde parece que Dios callara: “Mi alma está triste, al punto de morir, quedaos aquí y velad. Él se adelantó un poco, cayó en tierra y suplicaba que a ser posible pasara de él aquella hora. Decía: ¡Abbá, Padre!, todo es posible para ti, aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú” (Mc 14,34-36).

La confesión de Jesús de tener el alma triste al punto de morir indica la soledad que el ser humano experimenta cuando no hay amigos ni familia y hasta Dios mismo guarda silencio. Es el abandono que pone a prueba el amor, donde Dios no evita el sufrimiento, solo está ahí, sosteniendo y soportando la decisión que tome la persona.

Matilde de Magdeburgo aporta un lenguaje del silencio que lleva al ser humano a experimentar la gratuidad. Ella sufrió en su propio cuerpo enfermedades que la llevaron a reconocer que Dios muchas veces no atendía a sus ruegos, se quedaba en silencio, pero le permitió confiar y entregarse en sus manos. Así pudo descubrir que el silencio de Dios permite contemplar y valorar el trabajo de nuestros hermanos; reconocer la condición humana, necesitada de los otros, y la esperanza que se alberga en nuestros corazones a pesar de las situaciones más adversas.

Descubrió que el silencio de Dios permite hablar de él siempre con una connotación de gratuidad. “Te doy gracias porque desde cuando me dejaste ciega me has atendido a través de ojos ajenos. También te doy gracias, Señor, porque desde que me quitaste el vigor de las manos me has servido mediante manos ajenas. Te doy gracias porque desde que me debilitaste el vigor de mi corazón, me has atendido por un corazón ajeno”⁶⁹.

⁶⁹ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 435.

La maestra descubrió también que, en la condición de pecado, Dios guarda silencio para que el ser humano experimente su ausencia y se encamine a buscar la alegría de volver a estar con él: “Ten misericordia de mí, Señor, porque me causan gran dolor; devuélveme tu seguridad, dándome la certeza de que todos me han sido perdonados; de otra forma nunca podría estar alegre en esta vida”⁷⁰.

De esta manera, ella invita a relacionar una experiencia de vida con la palabra escrita que el teólogo pronuncia. Una teología que, en medio del silencio de Dios, el dolor, el sufrimiento, llega a conocer la condición humana y el proceder de Dios en los hombres y mujeres: “Permanezca el deseo en el afecto, el dolor de la vida en el cuerpo, el sufrimiento en el sentido, y en el corazón la esperanza solo en Jesús. Todos los que se han entregado a Dios comprenderían fácilmente lo que ahora pretenden”⁷¹.

La maestra sufre el silencio de Dios, lo padece porque no es externo a ella, pero la empodera para hablar precisamente de quien se mantiene en silencio y causa sufrimiento. Este sufrimiento tiene una connotación educativa, que le permite al hombre o a la mujer sentir la necesidad de ayuda, de conocimiento y de aprendizaje: “Te ruego, amantísimo Señor, que te hagas presente en mi angustia como un íntimo amigo, y me concedas el verdadero descanso”⁷². Es decir, el Dios que habita se hace sentir, como una muestra de amor que purifica: “Porque Yahveh reprende al que ama, como un padre a su hijo amado” (Pr 3,12).

Es Dios quien mueve al ser humano en los momentos en que este pierde dominio de sí mismo y tiende a dejarse transformar en lo que sus pasiones le ordenan. La maestra aporta una teología en la que, a pesar del dolor y el sufrimiento que se produce por no lograr el encuentro con el amado, la relación con Dios no es imposible. No se trata de llegar a una posesión del amado, en este caso Dios, sino de que el deseo de estar con él, en la medida en que se realiza, se intensifica más.

⁷⁰ *Ibíd.*, 399.

⁷¹ *Ibíd.*, 433.

⁷² *Ibíd.*, 392.

Por su parte, Hadewijch de Amberes revela su condición ante un Dios que, en sus diálogos, en ocasiones parece guardar silencio. En el esfuerzo de hacer presente a quien a veces sentimos ausente, ella recurre a la narrativa para expresar el silencio de Dios mediante un lenguaje lleno de imágenes y de voces que ponen en evidencia el Dios que la habita, pero que parece esconderse, ausentarse y causar sufrimiento:

Yo hubiera aceptado gustosamente lo mismo para bastarle el sufrimiento y languidecer y preferir no morir, sino permanecer viva en el insoportable exilio. Cuando se me manifestó, recibí tal poder que pude soportarlo todo con corazón constante: alegría y tristeza, risas y lágrimas, en la felicidad y en la desgracia, en todas las circunstancias sin lamentos. Y recibí todos los modos y las gracias sin experimentar ninguna soberbia y recibí otras poderosas maravillas y obras.⁷³

En este silencio, después de una larga espera, Dios se manifiesta con poder, llenándola de fortaleza, alegría y paz ante la desgracia. Para la maestra, el silencio es clave para la escucha y el encuentro con el Otro. En el silencio, el ser humano se da cuenta de la obra que Dios realiza en él, de las gracias y maravillas recibidas. De esta manera, el silencio es apertura, posibilidad de relación, esfuerzo de la unión, en la que la mente logra aquietarse para escuchar y reconocer la voz de quien lo trasciende.

Hadewijch relaciona el silencio con el sufrimiento. En medio del sufrimiento, ella encuentra la manera en que “asemejarse a Jesucristo significa experimentar la unión [...], ser uno con Jesucristo hombre; supone, en primer lugar, seguir la voluntad de Dios; en segundo lugar, seguir el camino de las virtudes; y, en tercer lugar, aceptar el sufrimiento y la muerte”⁷⁴.

El sufrimiento ocupa un lugar especial en esta maestra herida por el amor de Dios: “¡Ay, amor!, ¿cómo podemos comprender cómo vienes y cómo vas?, ¿cómo podemos impedir tu partida y las tormentas con que nos derrotas?, ¿y qué fuerzas nos guardan tus dulces maravillas claramente?”⁷⁵.

⁷³ De Amberes, *Flores de Flandes*, 204.

⁷⁴ *Ibid.*, 28.

⁷⁵ *Ibid.*, 24.

Esto indica un silencio que causa sufrimiento, pero que, desde una perspectiva de fe y de aprendizaje, permite descubrir la condición humana, de fragilidad; y también permite la comprensión de la habitación de la divinidad en la humanidad, la certeza de que hay una fuerza que protege, asiste, fortalece y, sobre todo, enseña. En cierta manera, el sufrimiento, según lo describen los místicos, suministra un poco de humildad a la vida⁷⁶.

Con lo anterior no se quiere afirmar que el sufrimiento sea algo deseable; de hecho, todos los seres humanos queremos evitarlo; lo que se quiere decir es que tal vez el secreto de la vida es el sufrimiento; que la belleza, el placer y el sufrimiento caminan juntos y tienen el mismo mensaje.

2.2 EL LENGUAJE AUTOBIOGRÁFICO

En el lenguaje teológico de las maestras se expresa una teología narrativa y autobiográfica, resultado de una experiencia de vida. Ellas, como mujeres, hablaron de un Dios Creador que las amó y las llevó a experimentar un amor sin límites, excesivo, desbordado y hasta exagerado. Por lo tanto, su lenguaje revela una experiencia y un saber *autoimplicante* de quien es testigo y confesor del amor de Dios.

Ellas se despojan de contiendas ideológicas y de caminos de confrontación, de quienes ponen a la teología en ámbitos contrarios a la comprensión del misterio, para hablar de la experiencia de lo que acontecía entre sus almas y Dios. Hablaron desde un lenguaje que da cuenta de la fuerza interior y de la palabra que se niega a no ser pronunciada, puesto que la experiencia de Dios en sus vidas se constituyó en un conocimiento que buscó ser conocido. De esta manera, nos presentan una teología que invita al asombro, a la contemplación y al uso de lenguajes que mejor pueden dar a conocer el misterio.

Matilde de Magdeburgo, en un lenguaje que integra cuerpo, alma y espíritu, por una parte, y entendimiento, memoria y voluntad, por la otra, hace comprensibles las más secretas y profundas

⁷⁶ “Todos los místicos hablan de su propia noche, la describen como el desierto, el silencio, el vacío, la nada, la muerte mística, la escuela del amor sufriente” (Cabrera y Silva, *Umbrales de la mística*, 74).

experiencias del alma: “Debo descender contigo para nuestro mutuo gozo. Esta fruición es inefable. Recibe esta corona de las vírgenes [...]. El alma enamorada nunca se cansa de alabar, por ello grita al cielo desde lo hondo de sí misma y de sus deseos, en unión por todo lo creado”⁷⁷.

Ella hace una teología que tiene como antecedente la experiencia vivida, la recepción de la palabra, la memoria, la interpretación y la comunicación. Una teología que revela la comprensión del ser humano y su relación con la naturaleza y con la trascendencia. En efecto, su lenguaje *autoimplicante* se da después del encuentro, con lo que ella se da cuenta de una realidad inexplicable que incide en la conciencia y que comprende en el marco de sus creencias. El cuerpo, que tiene la experiencia del enamoramiento, nunca se cansa de comunicar, porque toda su atención, vitalidad y lenguaje están dirigidos a *gritar al cielo, desde lo hondo de sí misma y de sus deseos, en unión con todo lo creado*, que hay un amor grande que despierta deseos inagotables de amar.

Matilde comprende que su conocimiento y entendimiento del amor de Dios se enmarca en el acontecimiento Jesús de Nazaret en el cual cree y espera. “Se presenta a los discípulos estando las puertas cerradas, cuando a través de los sentidos externos adoctrina frecuentemente sobre los dogmas divinos. Cuando va al cielo desde Jerusalén, esto es, desde la Iglesia, sale con los escuadrones de las virtudes y se turba y abate su cuerpo, porque desea cumplir su voluntad según su naturaleza”⁷⁸.

Para ella, la acción de Dios se manifiesta a pesar de la cerrazón del ser humano; él se aparece, entra y ejerce una función de enseñar o instruir, para que ya no se viva más en la ignorancia de su amor. Es una teología que se encarna en el cuerpo, y desde allí siente, se turba, se abate, habla, pero siempre buscando cumplir la voluntad de su Creador.

La maestra presenta una teología que relaciona al mismo tiempo las vivencias más profundas de sufrimiento y esperanza. La suya es la invitación a la elaboración de una teología que narra lo que

⁷⁷ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 364-365.

⁷⁸ *Ibíd.*, 82.

ocurre al interior del ser humano tal como ha sucedido. Ella relata lo que ha vivido y sufrido, lo que le ha comprometido la existencia humana, que ha supuesto un cambio de vida y la ha convertido en testigo de un amor más grande.

Matilde descubre la mirada de un Dios que alivia los sufrimientos humanos y, con ello, le devuelve la belleza a la criatura, que se ha dejado hundir en la tristeza y, por ello, no ha visto el cielo: “A las puertas del cielo se citan Dios y el alma, el Amado con la amada. La noble mirada de Dios, que la recibe y contempla con rostro alegre, la hace resplandeciente y hermosa. Esa mirada es de tal fuerza que destierra de su corazón toda tristeza, fastidio y dolor de los sufrimientos pasados”⁷⁹.

Todo esto nos lleva a la construcción de una teología que es narración autobiográfica, manifestación de nuestros itinerarios espirituales y de nuestro peregrinar. Una que da razón de nuestra experiencia de Dios, de la sabiduría que tenemos, de la vida de oración y de contemplación, de nuestra praxis y de la consideración de que hemos aceptado a los otros como hermanos y, como tales, los hemos asumido a nuestras vidas. Es una teología narrada o contada a la manera como lo fue el anuncio *kerigmático*, que ejerce su poder no solo por la palabra que se pronuncia, sino también por la experiencia viva y personal de quien narra su historia, participa y compromete a los otros. Como lo dice Schneider:

Comprender la teología como seguimiento significa mostrar que la biografía del creyente es la condición de posibilidad del conocimiento teológico. Ahora bien, la experiencia decisiva que hace el ser humano en su vida como creyente es la experiencia de estar en camino. Este último carácter, el de estar en camino, se sigue por ello del punto de partida “biográfico” de la teología, y pasa de este modo a caracterizar también a esta última [...]. La Sagrada Escritura describe en el Antiguo Testamento la vida del creyente como camino de peregrinación.⁸⁰

Una teología en esta perspectiva responde a las necesidades de reflexión de los creyentes y evita con esto el divorcio entre teología y espiritualidad. Se trata hoy de dar cuenta de la experiencia y la

⁷⁹ *Ibíd.*, 141.

⁸⁰ Schneider, *Teología como biografía*, 18-19.

praxis de seguimiento de Jesús. Se trata de narrar las vivencias profundas de encuentro con Dios, sin avergonzarse de cómo expresarlo, pues bien sabemos que las palabras no alcanzan a describir el misterio; por lo tanto, se narra lo que ha sido una vida sostenida por Dios en el silencio, la soledad, el sufrimiento, pero también en los gozos y esperanzas de quien desea siempre poner a Dios-Amor en el principio, el centro y el final de toda su vida.

Margarita Porete, por su parte, habla desde la comprensión de quien ha sabido esperar la manifestación de Dios. Ella ha podido reconocer el acto redentor del Señor, quien por su gran amor se despoja hasta la desnudez y, para destruir el pecado, muere en la cruz: “Señor, comprendo y espero, y en verdad es así, que si nadie hubiera pecado sino yo, igualmente habrías redimido mi alma desviada de vuestro Amor, muriendo por mí desnudo en la cruz, usando del poder dispuesto para destruir el pecado”⁸¹. Esta es la comprensión de una relación de amor personal, en la que el alma sabe que es amada, hasta el extremo de que, si solamente ella hubiera pecado, por ella sola Jesús habría dado la vida.

De esta manera, la maestra, mediante un lenguaje autobiográfico, enseña una teología que relaciona a Dios Creador dándose a conocer a la criatura y siendo en ella Dios. El alma no hace nada por Dios, porque él no lo necesita. Dios no necesita que hagamos cosas por él. El alma “no se preocupa de sí misma, ¡que se preocupe Dios, que la ama más de lo que ella se ama! Esta Alma posee una fe tan grande en Dios que no teme ser pobre mientras su amigo sea rico. Pues la fe le enseña que tal como espera encontrar a Dios, así lo encontrará”⁸².

El total abandono en Dios se hace explícito en la teología de esta maestra. El alma que sabe de Dios no teme a nada y tampoco le pueden quitar nada, “pues quien quitase a esta Alma honor, riqueza y amigos, corazón, cuerpo y vida, todavía no le habría quitado nada si le queda Dios. Por lo que se hace evidente que, por mucha fuerza que se tenga, no se le puede quitar nada”⁸³.

⁸¹ Porete, *El espejo de las almas simples*, 87.

⁸² *Ibíd.*, 61.

⁸³ *Ibíd.*, 62.

Se percibe aquí un lenguaje teológico que se desliga un poco de las obras y pone su acento en la fe, pues la experiencia personal es la única forma para poder hablar de Dios. Justamente, el alma libre es la que, aunque le quiten las cosas, no le podrá quitar la fe. Aquí se habla de que no se puede depender de nadie ni de nada para conocer la bondad de Dios en el ser humano.

También presenta una teología cuya base fundamental es la amistad que se establece con Dios y con los hermanos, es decir, una amistad en el plano humano y en el divino, en la relación con los demás y en la relación con Dios. En uno y en otro se trata de una amistad marcada por la verdad, el respeto y la libertad: “Ved cómo me ha dado libremente mi libre voluntad [...], pues me ha dado todo, nada podría haber guardado sin mí; y esto Amor lo confirma cuando dice que no sería amor de amigo si no fuera así. Pues al darme por pura bondad libre voluntad, me lo ha dado todo”⁸⁴.

Sin apartarse de las formas de escritura medieval, las maestras hicieron una teología que recurrió a un lenguaje que se valió de la fábula, la poesía, las formas de amor cortés, la mitificación amorosa, el erotismo de aquel que desaparece y escapa, de la presencia y la ausencia, y del dolor causado.

Hadewijch de Amberes, a través de su lenguaje autobiográfico, describe la necesidad más profunda del alma, que se niega a verse privada de las alegrías que causa el amor. Ella reclama por los sentimientos que le vienen cuando la han dejado vagar sola: “Y me deja errar afuera, siempre impedida de gozar con el amor. Y me mantiene en las tinieblas, privada de todas esas alegrías que deberían ser de mi parte”⁸⁵. Así, el lenguaje recurre a unas prácticas, a una actividad y, por ende, a la vida cotidiana de la maestra. La teología que da a conocer la hace sobre ella misma, sobre sus vivencias, sus padecimientos, sus vacíos, sobre “eso” que es ebullición y busca establecer un diálogo, porque la fuerza misma de la vida es la que se comunica.

La manera como ella presenta su autobiografía revela, a través de un lenguaje de la invocación y la petición, el *deseo* de *querer* solo

⁸⁴ *Ibíd.*, 151.

⁸⁵ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 33.

a Dios y de *poder* encontrarse con él: “Vivir auténticamente según las exigencias del amor significa apegarse tan exclusivamente a la voluntad del justo amor para satisfacerlo”⁸⁶.

Aquí nos habla de un lenguaje del despojo o de la renuncia de la propia voluntad, que lo hace verdaderamente humano. Su lenguaje teológico insiste en tres aspectos fundamentales: la procedencia de las criaturas de Dios o la creación; el retorno de las criaturas a Dios, en especial la criatura humana, que constituye la justificación; y la unión del alma con Dios o la glorificación del alma por parte de él.

Es una teología que hace desde su propia humanidad y que escucha a un Dios que le habla en Jesús: “Pero siéntete criatura humana en todos los defectos que pertenecen a la naturaleza humana, excepto el pecado. Pues cuando yo fui hombre, probé todas las debilidades del hombre, salvo el pecado (Hb 4,15). Jamás recurrí a mi propio poder para encontrar descanso, sino al único consuelo de que mi Padre me daba seguridad”⁸⁷.

Es un lenguaje autobiográfico con el que ella da a conocer una fuerte presencia del Espíritu, que la asiste y la sostiene, como también lo manifestaba san Pablo: “El Espíritu es el que habla” (1Tm 4,1), y el que habla sabe *de quién habla, desde dónde se habla y de qué se habla*. Así, un lenguaje autobiográfico siempre revelará la acción de Dios en el ser humano, no serán los esfuerzos que el hombre hace para llegar a Dios, sino que es Jesús quien le revela su misterio.

Sin apartarse de las construcciones teológicas existentes, la maestra confirma que es Cristo quien manifiesta la estrecha unión con el Padre y con la Iglesia; su propósito es elevar la humanidad al plano divino y hacer la voluntad del Padre. Esto indica que hay en el interior del ser humano unos niveles de conciencia de habitación de lo divino que todavía no hemos alcanzado; una sed inapagable por mirarse hacia dentro y encontrar allí lo divino que nos constituye. De ahí que la experiencia personal de Dios pasa por las potencias: memoria, entendimiento y voluntad. Es una experiencia que lleva a ejercitarse en la oración, el silencio, la escucha y la contemplación; y que exige una actitud de confianza y de entrega, de compromiso, con todo su ser y con sus propias convicciones personales.

⁸⁶ *Ibíd.*, 57.

⁸⁷ *Ídem*, *Flores de Flandes*, 157.

De esto la maestra está segura, porque ella lo ha experimentado en sus entrañas:

El amor desata su mayor impetuosidad, da los asaltos más violentos y penetra más en profundidad, mientras su rostro es todo suavidad, paz pura y suprema amabilidad. El amor se presenta entonces con todos sus encantos y, cuanto más profundamente hiere al que asalta, mas suavemente absorbe en sí a su amado [...]. El amor se adueña del que ama, de tal forma que este no puede alejarse de él ni un solo momento. Su corazón no puede desear, ni su alma amar fuera de él. El amor simplifica su memoria de tal suerte que no puede pensar en los santos, ni en los humanos, ni en los ángeles, ni en cosas del cielo o de la tierra, ni en sí mismo, ni siquiera en Dios; solamente puede pensar en el amor, lo que está poseyendo en un presente siempre nuevo.⁸⁸

Aquí se radicaliza la experiencia de encuentro con Dios que hiere de amor a la maestra, hasta llevarla a no pensar en nada ni en nadie, sino solo en el amor que la posee. Es la herida del alma frente a un desbordante amor que se apodera de ella y la lleva a abrirse a la misericordia, a la justicia y al amor incondicional. En la contemplación, la maestra enseña que la mente debe estar limpia de todo pensamiento, solo la ocupará el impulso que lleva el alma a Dios, por eso se pide despojo o desnudez de la criatura ante él, un vaciamiento de las ideas o imágenes de Dios para no indagar sobre él, sino simplemente quedarse con él, en el afecto y el deseo de ofrecerse a Dios tal como uno es.

Ella quiere expresar una vida que tiene su fundamento en la experiencia de Dios y exige morir y resucitar con Jesús. Invita a contemplar en la vida de Jesús nuestra condición humana y divina: “Yo sigo siendo criatura humana que con Cristo ha de sufrir hasta la muerte. El que vive en el amor justo habrá de soportar el oprobio por parte de toda la gente extranjera hasta que el amor se encuentre a sí mismo, es decir, hasta que haya madurado con nosotros el amor en las virtudes y pase a ser una sola cosa con la persona humana”⁸⁹. Esta es también la experiencia que Pablo nos comunicó a través de un sentir que lo llevó a proclamar: “Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2, 20).

⁸⁸ Ídem, *Dios, amor y amante*, 139-140.

⁸⁹ *Ibíd.*, 191-192.

Se revela aquí una teología *autobiográfica* de un encuentro personal con Dios, que habla al ser humano. Es Dios quien despierta el deseo inagotable por su voluntad, en una vida que pasa por el sufrimiento de la cruz, por el gozo y la esperanza; pues la mística cristiana se entiende a la luz de los símbolos del lenguaje cristiano: la *encarnación*, la *cruz* y la *resurrección*. La maestra da un sentido al sufrimiento, pues una teología autobiográfica es la que ha sido padecida y experimentada en la ausencia y en el dolor.

El lenguaje autobiográfico fue para las maestras el mejor camino para poner de manifiesto el acontecer de Dios en sus vidas; para dar contenido al vínculo existencial y dejar por escrito una manera de ser y de actuar, unos sentimientos que revelaron la vitalidad de la relación con Dios y unas ideas que, a lo largo de los siglos, han mantenido viva la concepción de un Dios dialogante con el ser humano, que hace historia en cada uno y, sobre todo, pone en el hombre y la mujer los más ardientes deseos de conocerle, amarle y seguirle. El lenguaje autobiográfico significó la preocupación de dejar por escrito las vivencias más profundas e inexplicables de la experiencia del misterio que, como un relámpago, en fracción de tiempo rapta al alma y le hace tocar lo divino. Así lo expresa Margarita:

¡Oyentes de este libro, entended estas palabras de forma divina, por amor! Ese Lejoscerca, que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente, rapta al Alma hacia un amor que no lo alcanzará por la vía del conocimiento [...], pues la obra del relámpago, mientras dura, no es otra cosa que el atisbo de la gloria del Alma. Eso no permanece en ninguna criatura por espacio más largo que el de su movimiento.⁹⁰

Este lenguaje autobiográfico revela una teología narrativa, que expresa una búsqueda individual, subjetiva, propia, creativa del ser humano con su Creador; y, en un acto de responsabilidad con lo experimentado, es la vida la que se narra y se convierte en fuente que motiva al conocimiento del amor de Dios. Las maestras encuentran que Dios mismo ha creado al ser humano con el deseo de buscarlo y con la capacidad de vaciarse de todo lo que no sea de él. Esto último es lo que ellas denominan como anonadamiento y lo que la teología

⁹⁰ Porete, *El espejo de las almas simples*, 108.

Paulina llama *kénosis*. En este sentido, presentamos dos tipos de lenguaje: el *lenguaje del deseo* y el *lenguaje del anonadamiento*.

2.2.1 El lenguaje del deseo

En este apartado, conviene precisar que se hace referencia al *deseo* que todo ser humano tiene desde la perspectiva de la experiencia de Otro superior a él. Es el deseo que manifiesta un sentimiento de inexistencia e insatisfacción de “algo” que puede considerarse mejor y que falta. El deseo, como lo expresaba Platón en *El banquete*, es el *eros*, la fuerza, el ardor y la ebullición del alma⁹¹; y se presenta personificado en la pobreza, la indigencia, la necesidad de “algo”; pero también en el impulso hacia la búsqueda de lo bello y de la sabiduría.

El deseo es una lucha interna del ser humano, quien, por una parte, se siente carente y mendicante y, por otra, se abastece, recobra vida, pero jamás se halla en plenitud perpetua. O como lo describe San Agustín, el deseo es la fuerza de atracción, el fuego que tiende hacia la búsqueda de Dios⁹². Los deseos impulsan permanentemente a la búsqueda de la felicidad y al bien, pero también pueden tomar una dirección contraria, cuando se abusa de la fuerza del deseo para obrar mal; de ahí que el santo hable de un ordenamiento de los deseos, por cuanto estos deben llevarnos a un recto desear lo que constituye la verdadera felicidad.

Las maestras místicas, en gran parte de sus narraciones, hacen referencia al *deseo* como un aspecto esencial en la búsqueda de Dios,

⁹¹ Eros se ha quedado con las siguientes características: “En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia” (Platón, “El banquete”, 248).

⁹² De Hipona, *Obras completas. VII. Sermones*, 53.

y que forma parte de la experiencia que ellas han tenido en relación con la divinidad. En el ámbito de la teología cristiana, el *deseo* es una categoría importante, en el sentido de que es necesario que la persona *desee* y busque estar con Dios y *desee* la perfección de vida y la unión con él.

El deseo es innato en el ser humano, es decir, estamos hechos para desear y para volver a la fuente creadora de nuestros deseos. Esto significa que a Dios se le busca a través de los deseos y que los hombres y mujeres son seres de deseo: el deseo como energía vital y como tipología humana. Las maestras hablan del temperamento, analizan los comportamientos humanos de acuerdo con su temperamento y concluyen que los comportamientos desempeñan un papel fundamental en la búsqueda de Dios.

Matilde de Magdeburgo habla de los deseos como los que nos llevan a descubrir la bondad de Dios:

La diestra de mi majestad brilla en todas sus [sic] obras y mi gloria en tu inefable poder; mi fortaleza en tu admirable combate, mi alabanza es el glorioso trofeo de tu victoria, en tu venida la voluntad de mis deseos, en tu ascensión la novedad de mis maravillas y en tu juicio se cumple la novedad de mis designios.⁹³

Para ella, el deseo es el anhelo de estar siempre con Dios, como lo expresa el salmista: “Como anhela la sierva los arroyos, así te anhela mi ser, Dios mío” (Sal 41,2). Y como Jesús también lo manifiesta en el sentido de desear compartir la última cena con sus amigos: “Y les dijo: con ansia he deseado comer esta pascua con vosotros antes de padecer” (Lc 22,15).

Hay así un deseo que hace que la subjetividad humana siempre tienda hacia la trascendencia, porque solo un Otro ha puesto en las facultades del hombre y la mujer tal deseo y solo él lo puede satisfacer: “Permanezca el deseo en el afecto, el dolor de la vida en el cuerpo, el sufrimiento en el sentido, y en el corazón la esperanza solo en Jesús. Todos los que se han entregado a Dios comprenderán las palabras: Hágase Señor tu voluntad y no la mía, pues yo misma no soy mía, sino tuya en todo”⁹⁴.

⁹³ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 78.

⁹⁴ *Ibid.*, 433.

Ahora bien, el deseo es una realidad afectiva y psíquica que mueve la voluntad del ser humano, es la pulsión de la energía vital que pone en movimiento dinámicas de exploraciones hacia metas elevadas; en el caso de la experiencia mística, hacia el conocimiento del amor, la bondad, la justicia de Dios que lleva a la experiencia de la unidad con él. Margarita Porete afirma que el deseo es una búsqueda que se manifiesta con vigor, en algunos más que en otros. El deseo depende de las características físicas y psíquicas de las personas:

Os digo que entendáis y os apresuréis, es porque ese entendimiento es intenso, sutil y muy noble. Para ello la gente de temperamento sanguíneo encuentra ayuda en su naturaleza y, sin precipitación del cortante querer del ardor del deseo del espíritu, también los coléricos encuentran ayuda en su naturaleza. Y cuando se conjugan en alguien esas dos naturalezas, es decir naturaleza y ardor del deseo del espíritu, existe una gran ventaja, pues gente así se adhiere e implica tan intensamente en lo que emprende que se da por entero a ello por fuerza de espíritu y naturaleza; y cuando esas dos naturalezas se unen a la tercera, que en justicia debe venir a su encuentro para siempre, entonces esa concordancia es delicadamente noble.⁹⁵

El deseo, en el ámbito de la teología mística femenina, constituye la fuente de la que brota el lenguaje que habla de Dios y la fuerza que conduce hacia él, para estar en él y permanecer en él. Para esta maestra, el deseo lleva al ser humano a expresar la experiencia de Dios por medio de prácticas devocionales, con las que se asegura de que dicha experiencia permanezca en su interior, pero también lo exteriorizan y lo llevan a prácticas de solidaridad.

Ella presenta un lenguaje teológico en el que no son tan importantes las privaciones o el dominio de los deseos. Aporta ideas y traza sendas para que el ser humano inicie un camino ascendente, de progreso hacia la perfección. Invita a tomar en serio nuestra condición de criaturas dotadas de capacidad para acercarnos al misterio mediante la contemplación de la vida de Jesús:

Quiero hacer algunas consideraciones para los extraviados que preguntan por el camino al país de la libertad, pues a mí me hicieron mucho bien

⁹⁵ Porete, *El espejo de las almas simples*, 110.

en el tiempo en que pertencí a los extraviados, y estas consideraciones me ayudaron a soportar y sobrellevar las cosas mientras estuve descañriada y me sirvieron para encontrar el camino [...].

La primera consideración tiene que ver con los apóstoles, cuando Jesús les dice que “es necesario que yo me vaya, y si no me voy no podéis recibir respuesta de justicia”. Jesucristo les había dicho esto porque amaban demasiado tiernamente su naturaleza humana y demasiado débilmente su naturaleza divina [...].

La segunda consideración: María fue a buscar a Jesucristo nuestro Señor en el sepulcro y no lo encontró, mas encontró dos ángeles que le hablaron y le ofrecieron consuelo; pero María no recibió más consuelo que el que le hubieran dado las sombras de esos dos ángeles que se le ofrecían. María buscaba el verdadero sol, que creó a los ángeles, por ello no podía ser consolada por ángeles [...].

La tercera consideración versa sobre san Juan Bautista. No nos consta que san Juan partiera al desierto para ir a ver a Jesucristo en su naturaleza humana, se contentaba en su estado, sin buscarlo, y la bondad divina hacía en él sus obras, que lo saciaban sin imponerle la búsqueda de su humanidad [...], en el bautismo tuvo a Dios hijo, oyó la voz del Padre y vio al Espíritu Santo. ¿A quién mostró esto? ¿Lo escondió? ¿Se enorgulleció? No, no le importó sino complacer a aquel que de su bondad hacía esa obra [...].

La cuarta consideración versa sobre la virgen María, creo verdaderamente que en el momento de la concepción del hijo de Dios ella recibió más conocimiento, amor y loor de la divina Trinidad, que es el que tienen todos aquellos, excepto ella, que están en la gloria [...].

La quinta consideración versa cómo la naturaleza divina fue unida a la naturaleza humana en la persona del Hijo; pero que naturaleza divina tomara naturaleza humana y se uniera a ella en la persona del Hijo, ¿quién hubiera podido pensar semejante ultraje? [...].

La sexta consideración versa sobre como la humanidad del hijo de Dios fue atormentada por nosotros, cómo aquel que era Dios y hombre fue vergonzosamente despreciado por mí en la tierra; y la gran pobreza que eligió por mí; y la cruel muerte que por mí sufrió [...].

La séptima consideración versa sobre los serafines; el divino querer de la divina voluntad de toda la Trinidad es una consideración muy dulce y provechosa, que despoja de uno mismo para aproximarse al estado de lo que se debe ser.⁹⁶

⁹⁶ *Ibíd.*, 177-184.

Aquí el cuerpo, con todos sus deseos y pasiones, es el lugar donde Dios habita, y para el cristiano es el lugar de seguimiento y de participación en la vida de Cristo. La manera como nos muestra la vida de Cristo mediante siete consideraciones se constituye en una invitación a la identificación afectiva y la recepción de las imágenes bíblicas que permiten descubrir el sentido de las escenas que aparecen en los textos y que nos guían en el progreso de la vida espiritual.

Era necesario que Jesús se fuera, para comprender la limitación en nuestra entrega total a Dios y tomar conciencia de que así la mediación humana desaparece entre el hombre y la divinidad: en María Magdalena, que busca al verdadero sol y se deja moldear por Dios; en Juan Bautista, que manifiesta el abandono y la tranquilidad sin imponerse búsquedas personales; en María, que es capaz de renunciar a sí misma y convertirse en un modelo de verdadera humildad; en Cristo, que tomando la naturaleza humana nos muestra la unión con Dios y que en el descenso es posible la unión humana y divina; en el alma, que se identifica con los serafines, renuncia y se abaja para ser un Cristo, un hijo de Dios.

Hadewijch de Amberes es una de las maestras que más se ha caracterizado por hablar desde los deseos que la mueven a buscar a su amado. Ella presenta reflexiones sobre deseos que son inefables cuando están encaminados a la búsqueda de Dios. Invita a amar con fuerza, con deseos indescriptibles y con un profundo conocimiento personal:

En cuanto a la divinidad, debes amarla, no solamente con devociones, sino con deseos inefables, siempre de pie ante el rostro estremecedor de tanta hermosura, en el cual el amor se manifiesta entero y absorbe todas las obras. Corre pues en persecución de esa caridad, y sean tu fuerza tus encendidos deseos del justo amor [...].

Si quieres alcanzar la perfección debes aprender primero a conocerte a ti misma tal como eres, tus gustos y aversiones, tu manera de actuar, tus razones de amar y de odiar, si eres abierta o recelosa y todo lo que te pasa. Luego tienes que probarte y ver hasta qué punto eres capaz de soportar los disgustos y la privación de lo que te agrada, porque la peor contrariedad que debe soportar un corazón joven es perder lo que le es grato.⁹⁷

⁹⁷ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 59, 99-100.

Un aspecto importante en el tema de los deseos es el conocimiento personal. Hadewijch insiste en que, para amar la divinidad, para estar *de pie ante el rostro estremecedor de tanta hermosura* y para alcanzar la perfección, se debe conocer primero la condición humana, aceptarla tal como es, probarse ante las vicisitudes, hasta llegar a saber de qué se es capaz. Así la maestra sitúa el deseo en el corazón y en el amor de los hombres y mujeres, en los deseos más profundos para obrar bien, para ser justos, para optar por una vida en la que se asegura la presencia de Dios; puesto que “quien ama aprende paulatinamente que la realización final de la fuerza y la bondad es proporcional al dolor padecido. Cuanto más profunda es la herida, más suavemente es curada”⁹⁸.

Ella enseña que la vida es anhelar una plenitud que no se tiene y que cuando se tiene se va, de ahí que constantemente nos movemos entre la plenitud y el sentimiento de dolor y abandono y, a la vez, el reclamo de lo que se ha conseguido. El deseo entonces se constituye en una invitación a la generosidad y a la confianza en Dios, puesto que el ser humano pide, busca, desea la manifestación divina y pareciera que esta manifestación se le esconde y lo hace sufrir.

¡Cuántas veces te quedaste con tu voluntad propia o con una tristeza inútil! Yo sé que Dios a menudo deja en la tristeza al que lo echa de menos: este ya no sabe si se va acercando o se está alejando de él. Esto sucede y está muy bien. Pero el verdadero creyente ha de saber que la divinidad de su amado supera en mucho sus propias faltas. Si sufrimos, no es una razón para afligirnos, y tampoco debemos pretender el reposo. Más bien debemos dar el todo por el todo y renunciar por completo al reposo. Sé alegre en todo tiempo si esperas ganar el amor. Y si deseas el amor perfecto a Dios, no sueñes con ninguna forma de reposo fuera del amor mismo.⁹⁹

Para ella, Dios es siempre el objeto del deseo, el principio y fundamento que hace posible su búsqueda. Así, el deseo, la ausencia y la presencia forman parte de la experiencia del amor y de las pasiones con las que ella convive. Nos enseña que nuestros deseos también pueden ser atendidos a través de la oración y la vivencia

⁹⁸ Ídem, *Flores de Flandes*, 25-26.

⁹⁹ Ídem, *Dios, amor y amante*, 34.

sacramental, Dios satisface y da consuelo a las almas que lo buscan. Se busca siempre satisfacer los deseos, pero estos no se agotan en ninguna posesión, sino que aumentan.

Desde ahora podríamos entender y hacer nuestras en gran parte las realidades del cielo, si tuviéramos un amor capaz de romper las costumbres. Es preciso que crezca en nosotros el deseo celestial que aspira a Dios, así como el amor fraternal que se fija en los hombres, cualquiera sea su necesidad [...]. El amor fraternal ha de arraigarse en la caridad de Jesucristo, pues esta es la base del amor fraternal y de todas sus manifestaciones: en las alegrías y tristezas; bien use la fuerza o la bondad; mediante los servicios y los consejos, las advertencias y los consuelos.¹⁰⁰

Es preciso que crezca en nosotros el deseo celestial, de que Dios ocupe todo nuestro ser y nos lleve a ocuparnos de nuestros hermanos. Son los deseos los que motivan y mantienen a las personas en búsqueda, pero son también los que nos llevan a los actos más irracionales. Las pasiones humanas se han convertido, en el ámbito de la historia de la teología, en lo que se debe controlar y dominar.

En la perspectiva de la teología ascética¹⁰¹, el ser humano debe adquirir el dominio de sí mismo, de la voluntad y el fortalecimiento de su carácter; pues son las pasiones las que nos dominan y no nos dejan ser libres. Por ello, el ser humano debe hacer esfuerzos para aplacar sus pasiones, debe mortificarse para llegar a la perfección a través de medios que incorporan ejercicios rigurosos, privaciones y castigos corporales. Así, el cristiano transita un camino hacia la

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 43.

¹⁰¹ Es una corriente teológica que expone tres vías para llegar al conocimiento de Dios: purgativa, iluminativa y unitiva. Aquí el ser humano libra un combate espiritual, de enérgicos esfuerzos, de mortificación, de tentaciones, caídas y resurgimientos para poder llegar a la unión con Dios. Estas vías suponen caminos o itinerarios que van desde la conversión, pasando por la conciencia de la gracia, hasta llegar a la unión. Podemos destacar entre los muchos autores que han investigado sobre esta teología los siguientes: Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*; Lorda, *Para una idea cristiana del hombre: aproximación teológica a la antropología*; Garrigou-Lagrange, *Las tres edades de la vida interior: preludio de la del cielo*; Meynard y Castaño, *La vida espiritual: suma de teología ascética y mística según el espíritu y principios de Santo Tomás de Aquino*; y, más recientemente, Melloni Ribas, *La mistagogía de los Ejercicios*.

virtud; mientras más domina sus pasiones, más se acerca a la perfección.

Ahora bien, los deseos tienen estrecha relación con la búsqueda de la felicidad del ser humano. Pareciera que esta tiene que darse en el orden de encontrar la fuente de donde brota la felicidad. “Vivir sinceramente según la voluntad del amor es asumir tan exclusivamente la exigencia de satisfacción del justo amor que, aun teniendo otro deseo, no queremos ni deseamos nada diferente de lo que él merece”¹⁰².

El deseo y la búsqueda de felicidad que acompañan al ser humano desde su creación revelan que la trascendencia se ha manifestado como la pasión que nos hace caminar hacia el conocimiento y la saciedad. La maestra habla de que, después de largas búsquedas, horas de oración, de sacrificios, ella llega a experimentarse limitada, no perfecta, a saberse criatura y a intuir que la trascendencia es la perfección y que hacia ella se tiende, en una búsqueda constante de unidad: “Tan pronto gracioso, tan pronto terrible, próximo ahora, lejano después; para quien le conoce y en él confía, esto mismo es el gozo supremo. ¡Cómo amor abraza y golpea a la vez!”¹⁰³.

De esta manera, se muestra una experiencia de amor que es unión, pasión y deseo, de ahí que las maestras han acudido a unos lenguajes que contribuyen a un único propósito, el cual es comunicar que la relación con la divinidad es de afecto, de amor, de posesión y de plenitud. También señala que el deseo es una irrefrenable búsqueda de Dios. El deseo de encontrar a Dios nunca está ausente, toda persona lo puede sentir, lo anhela, lo espera:

El hombre deseará que, tanto en él como en todos nosotros, Dios lleve a cabo todas las obras que proceden de su naturaleza. Esta será la meta del corazón amante; esto es lo justo y lo que él querrá por encima de todo, despreciando cualquier condenación o bendición. Llegar a la unidad propia del amor será su constante deseo y el objeto de sus ruegos, según leemos en el Cantar: “Mi amado es para mí, y yo, para él”. Esta es la unión perfecta en una misma voluntad que procede del único amor.¹⁰⁴

¹⁰² Ídem, *Flores de Flandes*, 28.

¹⁰³ Ídem, *El lenguaje del deseo*, 67.

¹⁰⁴ Ídem, *Dios, amor y amante*, 95.

Esa es la condición divina de quien ama y desea conocerse más y mejor. Es la búsqueda constante por encontrar la verdad, como lo expresaba San Agustín: “Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descansa en ti”¹⁰⁵. Este es el deseo insaciable que nunca desaparece y que también describe Ricoeur: “El hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo”¹⁰⁶, el deseo nos mueve y nos lleva a búsquedas insospechadas.

Ahora bien, las maestras en su función comunicativa y mistagógica invitan a la construcción de una teología capaz de decir una palabra humana sobre Dios, puesto que no es fácil hablar en términos que abarquen las condiciones humanas, complejas, cargadas de pasiones, deseos e incertidumbres. Ellas revelan la conveniencia de hacer una teología que hable desde nuestros deseos, desde el cuerpo, puesto que el cuerpo es el lugar donde surgen las tendencias humanas y las experiencias de la divinidad.

Esto implica para la teología el conocimiento de nuevos lugares, la vuelta a una teología que tenga en cuenta una dimensión mística, de una experiencia padecida en el cuerpo. Tal vez sea necesaria una mayor atención al Cantar de los cantares, en el que se involucran los deseos, las búsquedas, las pasiones, para poder hablar a partir de una fuente de amor excesivo que lleva a un compromiso de amor con el amado.

De esta manera, quien habla lo hace desde una conciencia previa y consciente de ser portador de una palabra que busca ser comunicada. Y es aquí donde, precisamente, el deseo lleva a los hombres y mujeres a asumir un camino o un itinerario de conocimiento y de perfección, para poder pronunciar una palabra cierta, que solo surge de una experiencia vivida.

Es el deseo el que nos mantiene en la búsqueda del conocimiento del amor de Dios, ese deseo que nunca reposa y que nos lleva a “balbucear” cómo es Dios desde nuestra experiencia. Nicolás de Cusa, al referirse al deseo intelectual, afirma:

¹⁰⁵ De Hipona, *Confesiones*, 357.

¹⁰⁶ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, 25.

La cúspide de la visión intelectual está fundamentada y guiada por el deseo de conocer a Dios [...], es un incesante tender hacia el conocimiento del infinito, presencia que está escondida, pero que no es una presencia vaporosa, fantasmal o indeterminada, sino la presencia misma del absoluto mismo.¹⁰⁷

Una nueva comprensión del camino que emprendieron las maestras místicas, en el sentido positivo, no fue la de la negación de los deseos, como muchos autores lo han querido mostrar, sino que, por el contrario, ellas supieron dejar que los deseos fluyeran como iban y venían, y los supieron integrar en su condición humana, lo que les permitió justamente la experiencia de unión con Dios.

En esta perspectiva, las maestras místicas han aportado a la comprensión de dos aspectos fundamentales: los deseos son una fuerza espiritual que lleva a la consecución de la felicidad; y la vida es recibida como un don lleno de deseos, de ahí que el Evangelio presenta a Jesús interrogando: “¿Quién de vosotros puede, por más que se preocupe, añadir un solo codo a la medida de su vida?” (Mt 6, 27). La vida ha sido dada con todas sus vicisitudes, y no podemos renunciar o añadir más cosas de las que el donador de la vida ha dado.

Ahora bien, los hombres y las mujeres desean naturalmente la felicidad, llevan consigo el deseo intelectual por conocer, el deseo de una vida contemplativa, el deseo de gozar de la felicidad y la buena salud, de las posibilidades de una vida sin limitaciones básicas, el deseo mismo de la conservación de la vida. En este sentido, nuestra condición nos conduce a desear, como un apetito natural que puede ser saciado por una felicidad que proviene de una fuente divina e inagotable.

De esta manera, pensar en la fuente de la felicidad significa pensar en Dios por medio del conocimiento que nos fue revelado, del misterio, no como lo incomprensible, sino como lo inagotable, como presencia dinamizadora de Dios en la persona y en su historia, como donación y acto de fe. De ahí que el aporte a la teología está relacionado con el creer y con la postura de la persona que ha aceptado creer en la revelación. Esto es, que la teología tendrá que interrogarse

¹⁰⁷ De Cusa y González, *La visión de Dios*, 52.

siempre por la interpretación de la revelación, en un camino siempre de búsqueda, nunca acabado, y que lleva a asumir responsablemente ante los otros su experiencia de Dios.

Así, las maestras muestran un Dios que crea al alma y en ella pone los deseos de búsqueda permanente de la felicidad, porque “en efecto, no queriendo Dios encerrarse en sí mismo, creó al alma y se entregó él mismo a ella por un exceso de amor”¹⁰⁸. “El alma es un camino por el que se abre paso la libertad de Dios, desde lo más profundo de sí mismo”¹⁰⁹. “A esta alma, si Dios hace su obra en ella, la hace de él en ella y por ella. Esta alma no halla más obstáculo en esto que el que halla el ángel en guardarla”¹¹⁰. Lo que comunican ellas es la habitación de Dios en el fondo del alma, a Dios creándola, construyéndola y haciendo notar lo que él hace en el alma.

Desde la perspectiva de lo que las maestras enseñaron sobre los deseos, se presenta para la teología un reto que supone una búsqueda constante del teólogo, quien, como un intérprete, deja ver claramente el deseo que lo lleva a exponer la experiencia de la cual habla. Y como el deseo no se aquieta, hay una búsqueda constante, como lo expresaba san Pablo: “Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré como fui conocido” (1Co 13,12). Es casi una exigencia del deseo desentrañar lo más oculto, es decir, como los místicos lo manifiestan, de ver a Dios y llegar a la esencia, puesto que solo allí se da la unión con él.

Porque se sabe que algo existe y se desea conocer: saber qué es, sus causas y sus efectos. Se trata de un deseo de entendimiento del que tanto hablaba Santo Tomás en la *Suma teológica*, el deseo natural de ver a Dios¹¹¹. Es decir que en el ser humano hay un deseo en

¹⁰⁸ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 91.

¹⁰⁹ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 123.

¹¹⁰ Porete, *El espejo de las almas simples*, 130.

¹¹¹ “Todos los seres desean a Dios como fin, desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con el natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios” (De Aquino, *Suma teológica*, Artículo 4 “Sobre las criaturas en cuanto procedentes de Dios y sobre la primera causa de todos los seres”, Cuestión 45.3). Y continúa diciendo el Aquinate (en el Artículo 8,

la voluntad y en el entendimiento, deseo de felicidad, de conocer y de contemplar a Dios. O también, como bellamente lo expresaba San Agustín: “Deseó mi alma grandemente en todo tiempo aficionarse a tus preceptos y mandamientos, y el amor de la sabiduría nos conduce al Reino eterno”¹¹², hacia una fuente que impulsa a los deseos y también hacia un camino que lleva a la misma fuente.

El deseo, como se dijo anteriormente, tiene su fuente en lo que llamamos creación: condición de creaturalidad. El ser humano está hecho para desear, para vivir apasionadamente, pero la pasión también le lleva a entregar la vida: “Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre, y madre, y esposa, e hijos, y hermanos, y hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo” (Lc 14,26). Esta radicalidad, de la que habla Jesús, nos lleva a ver que la vida se tiene que entregar, porque fue dada, y el que la demanda es alguien mayor: “He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10); o “...quien pierda su vida por mí, la encontrará” (Mt 16,25).

Somos atraídos hacia esa fuerza que nos hace desear, y es ahí donde se da la búsqueda transitando un camino que, como lo describe

Cuestión 4): “Es deseo de la criatura racional conocer las cosas que perfeccionan el entendimiento. Estas cosas son los géneros y las especies, las razones de ser, y todo esto lo verá en Dios aquel que vea la esencia divina. Por otra parte, conocer lo singular, los hechos y pensamientos, no pertenece a la perfección del entendimiento creado, ni tampoco es una tendencia de su deseo natural; como tampoco conocer lo que todavía no existe, pero puede ser hecho por Dios. Sin embargo, si se viera a Dios solo, que es fuente y principio de todo ser y verdad, de tal forma colmaría su deseo natural de saber, que no desearía ninguna otra cosa, y sería feliz. Por eso dice Agustín en el Libro V de las *Confesiones*: ‘Desgraciado el hombre que todo lo conoce (todo lo creado) pero a ti te ignora. Feliz quien te conoce, aunque ignore todo lo demás. Y quien te conoce a ti y a todo lo demás, solo por conocerte a ti es feliz, no por lo demás’”.

¹¹² De Hipona, “La ciudad de Dios”. Para comprender el contexto en el que San Agustín se refiere a los deseos, a continuación traemos este texto que hace explícito el lugar desde donde él habla: “...de las que los griegos llaman eupathías, y nosotros podemos decir pasiones buenas, y Cicerón en el idioma latino llamó constancias, los estoicos no quisieron que hubiese en el ánimo del sabio más que tres, en lugar de tres pasiones: por el deseo, voluntad; por la alegría, gozo; por el temor, cautela; pero en lugar del dolor (a que nosotros, por huir de la ambigüedad, quisimos llamar tristeza) dicen que no puede haber objeto alguno en el ánimo del sabio; porque la voluntad apetece y desea lo bueno, lo que hace el sabio; el gozo es del bien conseguido, lo cual dondequiera alcanza el sabio; la cautela evitar el mal, lo que debe obviar el sabio” (Ibíd., 1659-1660).

de Cusa, pasa a través de la humildad, de la docta ignorancia, del que sabe que no sabe, del que espera la luz y el entendimiento¹¹³. De ahí que hacer teología no significa solamente leer la Palabra revelada y entenderla en su facticidad textual, sino en la relación que esta suscita en los sentimientos humanos, y por la cual genera inquietudes, preguntas e interpretaciones que hacen avanzar y actualizar el misterio de la revelación, a partir de conclusiones no acabadas.

La teología será siempre una búsqueda personal, para develar la experiencia a partir de los encuentros vitales que se tienen con otras personas que se cruzan en nuestra vida. Por tanto, aquí el Dios oculto y escondido se hace presente en la vida y en el mundo, y de esto podemos dar testimonio, pronunciar una palabra. Pues una comprensión más profunda del ser humano y de sus comportamientos nos lleva también a una comprensión de Dios, a la manera de un artista que ve en cada ser humano una obra de arte distinta. De este modo, la teología será entonces la capacidad de ver, en el centro de sí mismo, de los hermanos y de la creación en general, la bella obra de arte que existe, y desde allí pronunciar una palabra sobre su Creador.

En esta perspectiva, podemos hablar de un Dios Creador que convive con su creación, que ve y acepta las pasiones del ser humano como el lugar de la verdad de la vida, en el entendimiento vital de las cosas, en que Dios se dona permanentemente, y cuya ocupación fundamental es engendrar vida, es decir, revelarse.

Desde luego, es difícil llegar a la comprensión de la gratuidad y la donación; Jesús mismo lo expresa: “Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes, y se las has revelado a la gente sencilla” (Mt 11,25). Dios se revela en la vida, esto nos lleva a la pregunta por su aparecer en la vida, por la *autodonación* de Dios, y por la invitación a la vida, como bien lo expresa en san Juan: “Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo, pero el mundo os odia porque no sois del mundo, pues yo, al elegiros, os he sacado del mundo” (Jn 15,19).

¹¹³ De Cusa afirma: “Somos atraídos por el Dios desconocido [...]. Él quiere ser buscado y quiere ser también aprehendido, porque quiere abrirse y manifestarse asimismo a los que le buscan. Se le busca, pues, con el deseo de aprehenderlo, y se le busca teóricamente, con la carrera que lleva el que corre al reposo de su movimiento, cuando es buscado con el mayor deseo posible” (De Cusa, *De Dios escondido: de la búsqueda de Dios*, 64).

Ahora bien, el deseo permite ver que, si bien está presente en el ser humano, es un don recibido, un poder dado; y el ser humano se advierte limitado ante las preguntas ónticas, metafísicas, que el mismo san Pablo plantea: “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1Co 4,7). Todo se ha recibido gratis, y depende de quien ha dado la vida: “Pues en él vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17,28). Todo depende de aquel quien ha tenido a bien manifestarse y hacerse cargo de la condición humana, pues, como bien lo expresa el Concilio Vaticano II, la iniciativa ha sido de alguien siempre mayor, capaz de dar vida y de *autodonarse*¹¹⁴.

Igualmente, es una invitación a estar atentos a nuestros deseos y sentimientos, pues somos lo que deseamos: “Por encima de todo vigila tu corazón, porque de él brota la vida” (Pr 4,23). Para el hombre y la mujer la vida es un eterno cuidado, un conocimiento de sus pasiones y deseos y una constante búsqueda de lo que da sentido y felicidad.

2.2.2 El lenguaje del anonadamiento

Las maestras místicas encuentran en la teología negativa, que nos habla de la inefabilidad de Dios, de la nada y del desasimiento, una vía para hablar de la exigencia del amor de Dios que ellas denominan *anonadamiento*. Este término se desarrolla en sus escritos como el vaciamiento del alma, o mejor, la desnudez del alma delante de su Dios y frente al mundo. Ellas hablan del alma anonadada, desa-

¹¹⁴ “Quiso Dios en su bondad y sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (Ef 1,9), mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina (Ef 2,18; 1P 1,4). Así, pues, por esta revelación Dios invisible (Col 1,15; 1Tm 1,17), movido por su gran amor, habla a los hombres como amigos (Ex 33,11; Jn 15, 14-15) y trata con ellos (Ba 3,38), para invitarlos y recibirlos a la comunión con él. Este plan de la revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras; y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas. Pero la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación” (Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 2).

sida, purificada e iluminada que ha podido contemplar el esplendor de Dios.

Las maestras hablan de un alma anonadada que busca la unión con Dios mediante la negación o despojamiento de todo lo que no es propiamente de Dios. Un alma anonadada es la que emprende un camino de ascensión y puede llegar a exclamar, como san Pablo: “Ya no soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí” (Ga 2, 20). Así experimentan como exceso y desborde un amor que es siempre más, sorprende, las atrae y las conduce por el camino de la libertad.

En el contexto medieval, el lenguaje teológico místico estaba influenciado por la teología de Dionisio Areopagita y por el impacto que tenía la filosofía, especialmente neoplatónica. Sobre todo, los temas relacionados con el alma, la *kénosis* y la conversión hallan en la filosofía de Plotino su mejor sustento para dar a conocer la experiencia de Dios en el ámbito cristiano. De esta manera, cuando las maestras se refieren al despojo del alma y a la renuncia de los placeres del mundo, comparten las reflexiones plotinianas en sus críticas sobre los estados donde gobiernan hombres dominados por los placeres, los temores y los apetitos del poder.

Plotino hace un llamado a la negación de sí mismo para entender que hay una mejor manera de proceder y una presencia mucho más atrayente, capaz de hacer que aquello considerado atractivo por el poder que exhibe sea nada ante ella: “Y todas las demás cosas en las que antes se deleitaban –mandos, poderes, riquezas, bellezas, ciencias–, de todas esas cosas habla desdeñosamente. No hablaría así si no hubiera topado con otras mejores”¹¹⁵.

Continúa su reflexión en términos de no poner la felicidad en cosas externas, sino en penetrar en el interior, porque solo allí se encuentra la unidad originaria y el sentido de la libertad absoluta: “No hay que estar inclinados a nada de lo exterior, antes al contrario, ignorándolo todo, primero con la disposición del ánimo y luego con la liberación de toda forma, asimismo entra así en la contemplación de aquel”¹¹⁶. Esto nos remite al silencio, que preserva en el interior su mayor riqueza; el silencio de la contemplación, donde se obtiene el conocimiento y la sabiduría de la libertad humana.

¹¹⁵ Plotino, *Enéadas*, 474.

¹¹⁶ *Ibid.*, 547.

Para Matilde de Magdeburgo, un alma anonadada es la que tiene “sed de Dios y carece de la gloria mundana, no se siente afectada por la reverencia de los hombres, abraza la soledad, busca el reposo, permanece por humildad en el último lugar, y por amor en el más elevado”¹¹⁷. El anonadamiento encuentra sentido solo en el amor que Dios Padre revela al ser humano, y que este, en actitud humilde y despojada de toda ambición de poder, le responde. La maestra también revela que el alma anonadada se deja sorprender por Dios y se queda sin palabras ante su luminosidad: “Pues la luz divina se ha derramado, entonces exclamé: Dichosos, Señor, los ojos que contemplan este divino fluir de amor tan grande y estas maravillas que yo no puedo describir de otra manera”¹¹⁸.

El anonadamiento es también el despojo de sí mismo, el desasimilamiento de toda condición de la criatura, es la humildad para poder reconocer la necesidad de Dios y cumplir su voluntad. El cual, siendo de condición divina, no reivindicó su derecho a ser tratado igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo. “Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz” (Flp 2,6-8).

El anonadamiento es fecundidad mutua entre dos entregas, la de Dios y la del ser humano, la cual se da en el diálogo, que la maestra presenta entre Dios y el alma. Dios hace una invitación a estar con él, pero le advierte que deberá pagar un precio, el abandono de todas aquellas cosas que representan poder y capacidad decisoria sobre los demás. Como consecuencia de esto recibirá el premio de estar con él y beber un buen vino: “Si deseas estar conmigo, deberás pagar un gran precio; si tuvieras miles de monedas las repartirás al momento despreciándolas como cosa vil; si quieres beber vino puro comprometerás más de lo que tienes [...]. Te mantendrás pobre, desnuda y despreciada por todos”¹¹⁹.

El anonadamiento es un itinerario en el que el ser humano asume la humildad como condición de camino. Humildad para

¹¹⁷ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 235.

¹¹⁸ *Ibíd.*, 55.

¹¹⁹ *Ibíd.*, 237.

reconocer que en su cuerpo está la presencia divina, de un Dios que se entrega y que lo llama a asumir la condición de hijo en un seguimiento que necesariamente pasa por la *kénosis*, por el camino de la cruz, la renuncia al propio yo humano. De ahí que este itinerario de vida es poco comprensible a la razón humana, puesto que, entre más uno se reduzca a la nada, más podrá reproducir los rasgos de Jesús en su vida.

El llamado es al vaciamiento o desasimiento, de no querer nada, para quererlo todo. No se trata de buscar el absoluto en la distancia, sino en la realidad del *ser uno con Él*, como lo dice Eckhart: “El corazón desasido no desea nada en absoluto, tampoco tiene nada en absoluto de lo cual quisiera ser librado”¹²⁰. Él también enseña la libertad que brota de un corazón que ha logrado desasirse, el cual no necesita mediaciones o intervenciones externas, porque bien sabe que Dios ya lo dio todo:

He investigado con seriedad y perfecto empeño cuál es la virtud suprema y óptima por la que el hombre es capaz de vincularse y acercarse lo más posible a Dios [...], y no encuentro sino que el puro desasimiento supera todas las cosas, pues todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el desasimiento se halla libre de todas las criaturas, [...] y no es susceptible de nada que no sea Dios.¹²¹

Margarita Porete es la maestra que más habla del alma anonadada, que inicia un proceso de conversión y reconocimiento para transitar un camino de renuncia. En sus diálogos, enseña que el anonadamiento es un itinerario de vida espiritual, en el que el ser humano cada día busca ser menos él, para que Dios sea más en él. Esto es, el ingreso al mundo de Dios, desde la perspectiva humana, en el que constantemente estamos frente a un espejo que nos revela nuestro propio yo cargado de egoísmo y de fantasías, de construcciones de imágenes de Dios. El anonadamiento es un camino de conocimiento personal y de descubrimiento del Dios que ocupa los deseos humanos y nos lleva a una vida de paz en caridad, como lo presenta en este texto:

¹²⁰ Eckhart, *Tratados y sermones*, 250.

¹²¹ *Ibid.*, 237.

Mas existe otra vida que llamamos paz de caridad en la vida anonadada.
De ella queremos hablar –dice Amor– buscando poder encontrar:

- I un alma que no pueda hallarse
- II que se salve por la fe sin obras
- III que se halle solo en amor
- IV que no haga nada por Dios
- V que no deje de hacer nada por Dios
- VI a la que no se le pueda enseñar nada
- VII a la que no se le pueda quitar nada
- VIII ni dar nada
- IX y que no tenga voluntad

¡Ah! –dice Amor–. ¿Y quién dará a esa Alma lo que le falta, pues es cosa que nunca fue ni será dada? Esta Alma –dice Amor– tiene seis alas como los serafines. No quiere nada que le llegue por mediación entre su amor y el Amor divino. Ellos tienen siempre *amor* nuevo, inmediato, y también el Alma, pues no busca la divina ciencia entre los maestros de este siglo, sino despreciando verdaderamente al mundo y a sí misma.¹²²

El alma busca la libertad, mediante un *amor nuevo* en el cual ella sienta que todas las demás cosas no importan, porque la seguridad solo se encuentra en un amor grande que hace que todas las almas “vivan de conocimiento, Amor y loor; esta es su continua práctica, sin que se muevan de sí mismas, pues conocimiento, Amor y loor habitan en ellas”¹²³. Es un itinerario entre el alma desasida y anonadada hacia el amor nuevo que toca la existencia humana y permanece en ella. El anonadamiento se convierte en un permanente estado de apertura, de gratuidad y de amor que pone de manifiesto la irrupción de Dios en el ser humano. Un Dios que siempre es más y que despierta en el hombre el deseo de vaciamiento.

Amor: Y esta Alma, que se ha convertido en nada, lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada [...]. Razón –dice Amor–, no es su voluntad quien lo quiere, sino que es la voluntad de Dios que lo quiere en ella; pues no es que esta Alma habite en Amor y Amor le haga querer esto a través de algún deseo, sino que Amor, que ha atrapado su voluntad, habita en ella y, por

¹²² Porete, *El espejo de las almas simples*, 54.

¹²³ *Ibíd.*, 58.

eso, de ella Amor hace su voluntad. Desde ese momento Amor obra en ella sin ella, por eso no hay pena que pueda permanecer en su interior [...]. En ella la voluntad que producía el deseo está muerta. / Razón: ¿Y cuándo se hacen libres? / Amor: Cuando Amor habita en ellas y las Virtudes les sirven sin contradicción y sin esfuerzo de estas Almas.¹²⁴

La maestra enseña que en el camino del anonadamiento el ser humano descubre que ha sido engendrado, que alguien le ha dado la vida y le ha puesto unas capacidades y poderes para servir a los otros. Descubre también que todo lo que el alma hace es su responsabilidad, porque la Trinidad le ha sido dada con todas sus potencias.

El Alma: ¡Ah, Unidad! –dice el Alma poseída por la divinidad Bondad–, engendráis unidad y esta unidad refleja su ardor en unidad. Y el divino amor de unidad engendra en el Alma anonadada, en el Alma liberada, en el Alma clarificada, substancia permanente, fruición agradable y amorosa conjunción. Por la substancia permanente la memoria tiene la potencia del Padre. Por la agradable fruición el entendimiento tiene la sapiencia del Hijo. Por la amorosa conjunción la voluntad tiene la bondad del Espíritu Santo.¹²⁵

Para ella, Jesucristo es el paradigma del anonadamiento, en él la naturaleza divina se une a la naturaleza humana, hecho que solo es posible en la verdadera humildad y en la renuncia de la propia voluntad. En el Espíritu Santo el alma encuentra su bondad para llevar un itinerario que es donación total, entrega confiada al Padre, de quien ha recibido todas las potencias.

Para Hadewijch de Amberes, el alma anonadada es la que se desnuda y, como ante un espejo, puede observar que todas aquellas imágenes de Dios no son; que todas sus ambiciones y deseos de poder no son más que construcciones propias que no le han permitido ser ella misma. Un alma anonadada, desasida, es aquella en la que Dios puede llegar a morar, y así puede convertirse en ícono de la divinidad. El anonadamiento se logra solo por la acción amorosa de Dios, quien invita al alma a su total abandono. “En el abandono del amor desnudo no subsiste bien creado, pues Amor despoja de toda forma a los que acoge en su simplicidad. Libres de todo

¹²⁴ *Ibid.*, 57.

¹²⁵ *Ibid.*, 160.

modo, extraños a toda imagen, esa es la vida que en la tierra llevan los pobres de espíritu”¹²⁶.

La maestra sabe que, a pesar de que el ser humano puede dar un no a Dios, él siempre estará ahí como el deseo latente que invita y atrae. “Los que van a Dios por el camino del infierno se sacian a pesar de que no comen, porque no pueden creer ni esperar que sean capaces de satisfacer al amor de acuerdo con lo que es en su misma y divina sustancia. Estos viven en la tierra de la deuda, y la razón corre por todas sus arterias invitándoles a que magnifiquen el anonadamiento de Dios y de sus amigos”¹²⁷.

Aquí lo importante es la reconstrucción del interior del ser humano, lo cual es precisamente el aporte de la mística medieval de las mujeres. Se trata de una mirada interior que supone el conocimiento personal de la habitación divina y el establecimiento de la relación con los otros. El amor divino se integra en el ser humano y llega a su profundidad para renovarlo y llenarlo de un amor desbordante. Así el ser humano se ve en el deber de responder con amor al amor, porque solo quien está lleno de amor puede dar solo amor.

En el camino del anonadamiento, el ser llega a descubrir que su existencia tiene sentido por la fidelidad, el amor entre el amante y el amado, las búsquedas mutuas, por el aniquilamiento que conduce a la verdadera sabiduría y al bien supremo. En este contexto, la experiencia del anonadamiento y del abandono es para las maestras un acto de amor, con el cual los seres humanos asumen la fragilidad de su vida y se encaminan hacia una transformación que los asemeja cada vez más a la imagen del Creador.

2.3 EL LENGUAJE SACRAMENTAL

En este apartado hacemos referencia al lenguaje sacramental, en cuanto se caracteriza por ser simbólico, ritual y celebrativo. Este busca hacer presente la revelación del misterio y lo que significa para el cristiano. Dicho lenguaje parte de la narrativa sobre las acciones simbólicas de Jesús que se expresan en la liturgia sacramental, como la memoria pascual y la intervención del Espíritu Santo. El lenguaje

¹²⁶ De Amberes, *El lenguaje del deseo*, 142.

¹²⁷ Ídem, *Dios, amor y amante*, 154.

sacramental nos recuerda una dimensión constitutiva que vive el ser humano y es celebrativa y ritual, cósmica y cultural; que asume elementos de la naturaleza para simbolizar y significar una realidad que no vemos, pero está presente.

Tal lenguaje está unido a las prácticas de religación de los cristianos, a sus creencias, expresiones, hábitos y costumbres. Así, los sacramentos se constituyen en encuentros que los hombres y las mujeres simbolizan en torno a un sentido y significado y a un compromiso con la vivencia cristiana durante toda su vida. Porque la sacramentalidad no se agota en el rito, sino que los sacramentos son una manera de vivir y celebrar la fe; y cuando se acude al rito, es porque el sacramento ya es vivido.

Las maestras místicas vivieron su espiritualidad en el ámbito de las expresiones y símbolos sacramentales. Sus escritos revelan la práctica de los sacramentos, especialmente la confesión y la eucaristía, como ejes centrales de la vida cristiana. Ellas describen que la relación del ser humano con Dios también requiere un lenguaje de símbolos, ritos y signos que nos recuerdan la condición humana y la necesidad de ser humildes para reconocer, ante los otros hermanos, la precariedad de nuestra humanidad.

Ahora bien, no es nuestra pretensión hacer un análisis de los signos y símbolos presentes en cada uno de los sacramentos (en el de la reconciliación especialmente) ni tampoco hacer un diagnóstico, o una crítica, a la práctica y vivencia sacramental. Se trata de relacionar el lenguaje sacramental con la experiencia que las maestras místicas mostraron y enseñaron en su vida cotidiana.

En ellas, este lenguaje está ligado a la experiencia de amistad; de ahí que constantemente hablen de su encuentro con Dios en términos de amigos muy íntimos. Es la comprensión de que la revelación apunta decididamente a la realidad a la que se refiere el término *amistad* en la Sagrada Escritura: íntima comunión de amor con Dios y con los hermanos¹²⁸. Asimismo, el Concilio Vaticano II dice: “Dios, movido por amor, *habla a los hombres como amigos*, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en *su compañía*”¹²⁹; se habla entonces de

¹²⁸ Compagnoni, Piana y Privitera, *Nuevo diccionario de teología moral*, s.v. “amistad”, 375.

¹²⁹ Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación” 2.

relaciones interpersonales trinitarias, relaciones de amistad a las que tradicionalmente aludimos cuando hablamos del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

En el siguiente apartado desarrollamos dos aspectos importantes reiterativos en la teología de las maestras: el *lenguaje de la reconciliación* y el *lenguaje de la gratuidad*.

2.3.1 El lenguaje de la reconciliación

El lenguaje que comunica la experiencia de Dios en las maestras es de reconciliación¹³⁰ y del perdón, pertenece a lo que se puede denominar lenguaje sacramental. De esta manera la atención se centra en la reconciliación, en el sentido de que reiterativamente las místicas comunican la experiencia de amor y de perdón.

Hadewijch de Amberes nos habla de una reconciliación y perdón que expresan la bondad de Dios, y que el ser humano reconoce como liberación de la desgracia cuando se ha tenido un no para con Dios. Reconoce a un Dios bondadoso que hace experimentar el perdón, siempre que el ser humano esté completamente unido a él: “Tú, en tu bondad para conmigo, me perdonaste y me hiciste comprender por qué había caído en desgracia entre la gente. Cuando me tomaste en ti y me hiciste saber cómo eres verdaderamente [...], entonces aprendí cómo amar completamente unida a ti y ser completamente igual

¹³⁰ La reconciliación es análoga a la conversión, así será entendida en este apartado de nuestro estudio. Cabe indicar que la mayor parte de los escritos de las maestras se refieren a la conversión en el sentido de un cambio radical en sus vidas. En este trabajo se desarrolla el término *reconciliación* en cuanto que ellas hicieron procesos sucesivos de conversión, es decir, constantemente van y vienen en su interior, de manera que la reconciliación es experimentada como liberación y como perdón. No es una conversión de una vez por todas, sino que es un camino que se recorre día a día, en las circunstancias y eventos que se viven en la cotidianidad de la vida. Se hablará de reconciliación porque es el ser humano el que toma conciencia de su condición de creaturalidad y es capaz de darse cuenta de sí mismo, de sus actos y del impacto que ellos generan en toda la creación. Así mismo, se habla de liberación y de la experiencia del perdón que las maestras místicas mencionan en sus escritos. El perdón entendido como la experiencia del amor de Dios, de la paz y la serenidad que se vive cuando se es tocado por la divinidad; el perdón como la amistad con Dios en términos de amigos. Este aspecto es muy recurrente en ellas, a partir de la manera como le hablan a Dios y como hablan de él.

a ti en todo lo que hay. Como sé estas cosas, te pido que unas con nosotros a los nuestros”¹³¹.

También relaciona la reconciliación y el perdón con la sabiduría, la cual le permite comprender la fragilidad humana y la capacidad que tiene el hombre para reconciliarse. Esa sabiduría dada por el justo amor, que no condena, sino busca salvar la verdad de cada uno:

Con su sabiduría he experimentado su capacidad de perdón; he entendido por qué hemos de perdonar tanto a los hombres y cómo caen y se levantan; he entendido cómo Dios da y quita, hiere y sana, y cómo en todo esto se da gratuitamente a sí mismo. Con su sublimidad he advertido los fallos de todos aquellos que me fueron nombrados o que yo pude ver. Por eso, desde entonces, he compartido con Dios sus justos juicios respecto de todos nosotros sin excepción, pues proceden de lo más profundo de su verdad.¹³²

Advierte, además, que vivir reconciliadamente es asumir un camino que requiere vigilancia interna y la práctica de obras que revelen la experiencia del amor de Dios. “Muchos se engañan con la confianza de que Dios les ha perdonado todos sus pecados. Pero, si se les hubieran perdonado verdadera y plenamente, amarían a Dios y demostrarían las obras del amor”¹³³.

En la relación de la experiencia del perdón, la maestra reconoce la bondad de Dios y la lentitud del ser humano para conocer la justicia perfecta. “Tu bondad perdonó mi ignorancia, mis deseos insensatos [...]. Pero yo todavía no conocía tu justicia perfecta [...]. Me perdonaste y me hiciste comprender por qué había caído en desgracia entre la gente. Cuando me tomaste en ti y me hiciste saber cómo eres verdaderamente”¹³⁴.

Pero también, ella se encuentra inevitablemente con la inadecuación del lenguaje para asir la inmanencia radical en que acontece la habitación y la *autodonación* de Dios en la vida de los seres humanos. Lo que hemos sentido, vivido y experimentado es difícil de comunicar. No sabemos cómo hacerlo y sufrimos la incapacidad para hablar de Dios. Así lo expresa:

¹³¹ De Amberes, *Flores de Flandes*, 168.

¹³² Ídem, *Dios, amor y amante*, 191.

¹³³ *Ibid.*, 47.

¹³⁴ Ídem, *Flores de Flandes*, 168.

Pero aun cuando confieso que parecen maravillas, estoy segura de que no te asombrarás, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran palabras y pueden ser en neerlandés, pero aquí no me sirven el neerlandés y tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo.¹³⁵

Ella experimenta el temor de caer en un lenguaje que no de razón de lo que realmente quiere comunicar. Con esto advierte que con frecuencia corremos el riesgo, en el afán por decir algo, de rebuscar lenguajes, para hacer un discurso incomprensible, árido y que no contribuye al crecimiento de la fe. Olvidamos la experiencia de lo que ha supuesto nuestra conversión y nuestros itinerarios de vida espiritual.

Por su parte, Margarita Porete habla un lenguaje de la reconciliación en términos de amistad. El pecador puede experimentar el perdón cuando ya no se avergüenza del pecado, cuando sabe que Dios como Padre siempre lo perdona y le enseña a no pecar más:

¡Ah, por Dios!, mirad la arrepentida pecadora; no sintió vergüenza de que Jesucristo le dijera que ella había escogido la mejor parte y la más segura, y, lo que es más, que nadie se la quitaría nunca. Ni le avergonzó tampoco que sus pecados fueran sabidos por todo el pueblo, como el propio Evangelio atestigua cuando dice, oyéndolo todos, que Dios expulsó siete enemigos fuera de ella. Y no sintió vergüenza ante nadie más que ante aquel al que había fallado; pues se hallaba prendada, poseída y arrebatada, y por ello no se preocupaba de nadie, sino de él. ¿Y qué vergüenza tuvo san Pedro cuando Dios sacó a los muertos de las sombras después de que él le había negado tres veces? Ciertamente no tuvo ninguna, al contrario, sintió un gran honor. ¿Y qué vergüenza o gloria sintió san Juan evangelista, aunque Dios hiciera a través de él el verdadero Apocalipsis después de que hubiera huido cuando prendieron a Jesucristo?¹³⁶

Por consiguiente, la reconciliación y el perdón forman parte de la condición del ser humano. Este puede perdonar, sentirse liberado y perdonado, y reconocer que *alguien* que le ha dado la

¹³⁵ *Ibíd.*, 117.

¹³⁶ Porete, *El espejo de las almas simples*, 123-124.

vida es siempre mayor. Y que ese alguien lo habita, lo sostiene y lo constituye. De esta manera, la maestra comprendió la habitación de Dios y manifestó que el ser humano desasido es una sola cosa con Dios, por el don de la gracia y por la voluntad creadora de él. De modo que, si el hombre o la mujer experimentasen alguna debilidad, también deberían experimentar el don divino de un Dios dispuesto a perdonar siempre todo, y de una vez para siempre.

Esta es la experiencia de reconciliación de quien en su vida siente y reconoce que, desde la creación, Dios le ha dado todo y, además, lo impulsa a comunicarlo: “Mas, cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que lo anunciase entre los gentiles, al punto, sin pedir consejo a hombre alguno...” (Ga 1,15-16).

También, para la maestra la reconciliación significa sanación del cuerpo humano, es decir, es perdonado y reconciliado con la condición de ser viviente, con las miserias y acometidas que aquejan la vida. Por eso el ser humano sanado, reconciliado, no siente vergüenza ante la presencia de Jesús, que permanentemente lo confronta.

Así, el perdón solo puede ser captado en la historia personal de quien ha vivido una experiencia de encuentro con Jesús. La vida misma es la que comunica originaria y gratuita la acción de Dios. El perdón es vivido a partir de la condición del sentirse hijos y hermanos, lo que indica una lógica en la manera de percibir la vida, de reflexionar y de entender la fuente de su existencia con el misterio de Dios. Es sentir y experimentar la filiación de Dios: “Tú eres mi hijo amado, en ti me complazo” (Mc 1,11), y es también la experiencia de sentirse impulsado a comunicar: “El Espíritu del Señor me ha ungido y me ha enviado a anunciar” (Lc 4,18).

Matilde de Magdeburgo se refiere en un lenguaje de la reconciliación que es reconocimiento de Dios como amante y fuente de felicidad: “Tú eres mi amado, la fuente inagotable, el sol que nunca se pone, y yo un espejo en el que tú te reflejas”¹³⁷, la reconciliación es entonces mostrar el amor de Dios con la vida, con el ser. La maestra enseña que debemos volver a la fuente de la que hemos sido donados, para agradecer, para sentir la dependencia de quien nos ha

¹³⁷ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 214.

creado, para darle sentido a la vida y reconocer la necesidad de un Dios siempre mayor:

¡Amor! Tu límpido contagio hace al pecador vivir sin pecado; tu frecuente contemplación me lleva a un tierno derroche. ¡Oh, Dios Amor! Con cuánta impaciencia me siento privada de ti cuando me parece estar alejada de ti. ¡Amor! Cuando me deleita tu ausencia, es para mí gozosa y celeste demencia. ¡Oh Amor admirable, qué dichoso es el instruido por ti! ¡Qué deliciosa la humildad, cuando te pide que te apartes de ella! ¡Ay, amor! ¡Qué pocos encuentras buscándote con todas sus fuerzas, en todas las cosas, con ahínco de gozar continuamente de ti, de tal manera que tu partida de ellos afecte ardientemente su deseo! Son muchos los que te invocan con los labios y te expulsan con sus costumbres.¹³⁸

La maestra asume que la reconciliación es una manera como Dios le habla al ser humano, lo atiende en sus necesidades vitales, lo rehace y le sana el cuerpo: “Curaré la enfermedad, si vuelto a la vida cuida no consentir el pecado; será semejante a mí en hermosura, en generosidad, en abundancia de riquezas rodeado y envuelto en felicidad para toda la eternidad”¹³⁹. Desde esta perspectiva, la maestra señala el reconocimiento de lo divino que habita en los seres humanos y que nos llevará a pensar y sentir que la condición humana es buena; y esto en cierta manera cambia el discurso y la misma concepción de Dios.

En el lenguaje sacramental de las maestras, la reconciliación y el perdón hallan su mejor respuesta en la *autodonación* de Dios en los hombres y mujeres, y en la creación en general. Hay una actitud vital de lo humano con relación al ser divino, se llama dependencia. Somos dependientes, en cuanto somos creados, y, a la vez, formamos una unidad con Dios. Es decir, somos la participación divina de Dios, y de ahí podemos comprender al ser humano como hijo.

Ahora bien, en esta perspectiva de ser hijos, el perdón siempre será posible en el ser humano, puesto que, al ser hijos de Dios, engendrados por él, es imposible romper la relación ontológica con él: siempre habrá el regreso y siempre habrá perdón, a la manera como lo narra el evangelio de Lucas en la parábola del hijo pródigo

¹³⁸ *Ibíd.*, 217.

¹³⁹ *Ibíd.*, 268.

(Lc 15,11-32). Esto es, que la condición de hijo nunca se pierde y el hijo siempre será acogido y bien tratado por su padre, por más que este quiera renunciar a él.

2.3.2 El lenguaje de la gratuidad

Todo el lenguaje sacramental en las maestras expresa acción de gracias y reconocimiento de la bondad de Dios, gratuidad que viene acompañada de un corazón limpio y dispuesto a acoger la gracia.

Hadewijch de Amberes presenta la gratuidad que experimenta el ser humano reconciliado. Para ella es limpieza, claridad, desocultamiento, alegría y paz, pues, es una experiencia de haber puesto atención a la vida y a los efectos que produce el perdón en las almas, la cual invita a estar atentos para no dejar que el pecado ocupe lo que es de la divinidad: “Quien en los días aciagos titubea, es rama aún bajo la escarcha, que no brota como el amor querría, y no despuntan sus hojas, ni dará una flor hasta que el sol quiera y la ilumine el verdadero amor que hace florecer el alma”¹⁴⁰.

Es una experiencia de atención permanente a la vida, a lo que acontece en nuestro interior, a la misericordia que no solo experimentamos, sino que practicamos y que nos permite construir nuestra propia historia de salvación. También es el conocimiento de la condición humana de pecado, de miseria y dejadez, que necesita ser redimida dando espacio a la presencia divina, atendiendo a lo que Dios quiere con cada uno de nosotros:

¡Ay!, cuando pienso en lo que Dios quiere para mí y en lo que ha hecho por mí más que por otros, es un milagro que lo soporte, si no fuera porque el gran amor lo consigue todo. De todas formas, es un milagro. Cuando pienso en lo que Dios quiere para mí y que me quiere más que a todas las criaturas que nunca he visto, me sorprende mucho más que los hombres de hoy, a quienes Dios rehúsa tanto en comparación conmigo, me dejen vivir tanto y que todavía me toleren algo, me traten algo, me perdonen algo; y que no me atormenten con nuevos suplicios cada vez.¹⁴¹

¹⁴⁰ De Amberes, *Flores de Flandes*, 217.

¹⁴¹ *Ibid.*, 202.

Por lo tanto, le corresponde al ser humano responder al amor de Dios con un amor gratuito: “Nunca y de ningún modo olvidar al amor, ya durmamos o velemos, sino que amemos a Dios como él mismo lo pide, con todo lo que somos, con nuestro corazón, nuestra alma, nuestra mente, nuestras fuerzas y nuestros pensamientos”¹⁴². En esta perspectiva, la maestra enseña lo que implica ser contemplativos, estar aquí y ahora, como lo único real, sin olvidar que el momento presente está lleno de los ayeres y expectativas del mañana. Se trata de no hacer abstracciones de la realidad, propias del pensamiento occidental, sino concreciones de la misma.

También, la maestra ha leído la experiencia de la gratuidad en clave de seguimiento a Jesús y en la participación de la cruz. Nos muestra que Dios, desde la creación del ser humano, ha contado con la fragilidad de este, pero exige un esfuerzo, principalmente en quienes ya han iniciado un camino de fe, para no pecar y para ayudar a los otros en su conversión:

Entre los hombres se dan dos maneras de prestarse asistencia. La primera es cuando uno se propone ayudar a los pecadores en su miseria [...]. Pero hay otra manera de asistencia mutua; Dios entonces sabe que tal persona está confirmada en las virtudes y establecida en la caridad, y decide privarla de todo porque la ve tan desarrollada y equilibrada que seguramente se echaría a perder si se quedara adormecida en los consuelos divinos y no fuera capaz de sacrificar todo lo que podía esperar de Dios, para que él en cambio rescate a los pecadores.

Se trata, en ese caso, de pecadores de un carácter muy rebelde y de mucha personalidad, que se están perdiendo decididamente, y su herida es tal que no tendría remedio si se quedaran solos frente a Dios. Pero es tanta la fidelidad de Dios que manda a aquellas personas consideradas

¹⁴² Ídem, *Dios, amor y amante*, 92. La maestra hace un llamado de atención al descuido que tiene el ser humano en su vida, así lo dice: “Nadie quiere renunciar permanentemente a sus pasiones por el honor del amor. Cada cual quiere odiar o amar a los demás según su propio gusto y litigar o reconciliarse según le dé la gana, en vez de conformarse con las exigencias del amor fraternal. Llegan a la traición por falsa vergüenza: es otra forma de mala inclinación. Lo mismo pasa con la ira, es una pasión que causa muchos daños, de los cuales el primero es la pérdida de la sabiduría. El segundo es la perturbación, el tercero es el alejamiento del Espíritu Santo. El cuarto, el reforzamiento del diablo. El quinto, el decaimiento de la amistad. El sexto, el descuido de las virtudes, y el séptimo, el atropello de la justicia” (Ibíd., 89-90).

por él muy fuertes que asistan de su parte a esos extraviados y los devuelvan a sus caminos, que son los del amor perfecto.¹⁴³

En la medida en que se toma conciencia de la finitud y labilidad humana, nace una historia de amistad marcada por la verdad entre el hombre y Dios, en la que son el uno para el otro y hay una responsabilidad y compromiso para ayudar a nuestros hermanos en la reconciliación y en la experiencia del perdón. La experiencia del perdón nos lleva a testimoniar el amor de Dios y a ser signo de conversión para los otros. Aquí el acompañamiento espiritual adquiere especial importancia, porque todo lo que hemos vivido en nuestra relación con Dios siempre será un referente para que los otros se acerquen al conocimiento de Dios.

En la responsabilidad de encargarse también de la conversión de los otros, el ser humano descubre que es Dios quien lo envía para mostrar la gracia que le ha sido dada y para atraer a los hermanos al conocimiento de Dios. En la experiencia de la conversión son posibles las palabras de Juan: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero” (Jn 17,3). Así, la conversión expresa la misericordia de Dios y nos hace comprender que él crea, corrige y salva al ser humano, aconteciendo silenciosamente en su historia, haciéndose sensible y captable, no solo en hechos notables y trágicos, sino, sobre todo, en la sensatez de los comportamientos de la vida personal, familiar y comunitaria.

Matilde de Magdeburgo expresa su gratuidad, a partir de contemplar a un Dios que se conmueve por el mundo que ha creado, lo sufre, lo salva y goza en la vida encarnada en el universo. Esto es la naturaleza consecuente de Dios, verdadero Reino que está entre nosotros. Es Jesús quien suplica al Padre por los pecadores y la certeza de que siempre estaremos acompañados y jamás rechazados por nuestros pecados:

“Mi corazón es incapaz de rechazar a un pecador. Los sigo hasta alcanzar lo más posible. Los guardo en un lugar tan profundo que nadie podrá conocerlo”. A estas palabras respondió el alma de Cristo: “Esta es mi dignidad, la divinidad revestida de esa belleza es mi corona, la humanidad es mi premio. El Espíritu Santo me envolvió y me inundó de

¹⁴³ *Ibíd.*, 39-40.

tal gozo que ninguna criatura podrá alcanzarse o asemejarse a mí. Por eso presento en todo momento y sin interrupción todos los pecadores a la santa Trinidad, para que no sean sumergidos perpetuamente en el abismo profundo”.¹⁴⁴

Así, la gratuidad es para la maestra el eje transversal en la vida de los cristianos. Nos consuela que hay un Dios que no rechaza al ser humano, sino que lo asiste con su Espíritu, lo llena de gozo, de serenidad, y lo invita a asumir la condición de la que nos habla san Pablo: “Realmente no comprendo mi proceder, pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco” (Rm 7,15). Esto nos lleva a considerar que la vida se tiene que vivir reconciliadamente, en la aceptación de la lucha y los esfuerzos humanos que deben librarse cada día, de manera que se llegue a experimentar que dichos esfuerzos no dependen solamente de nosotros, que ya hay en nosotros un corazón nuevo y que, por tanto, tenemos las fuerzas para liberarnos de lo que, bien sabemos, aborrecemos.

Margarita Porete, por su parte, reconoce que la gratuidad es efecto de la experiencia de salvación que tiene el ser humano. Ella descubre que la salvación es conocimiento de la bondad de Dios, que es el supremo bien; y se llega a conocerla mediante la maldad humana. En este sentido, la maestra da gracias a su condición inclinada al mal, porque allí descubre el privilegio de poseer la bondad:

Pues la salvación de toda criatura no es otra cosa que el conocimiento de la bondad de Dios [...], y la bondad de Dios es conocida a través de mi [...]. Pues la bondad de su pura naturaleza es conocida a través de la maldad de mi naturaleza cruel; y el privilegio de poseer su bondad se lo debo solo a mi maldad.¹⁴⁵

Esto revela la aceptación de la condición humana, cuya fragilidad radical puede llegar a ser un punto de partida para el encuentro con su creador, puesto que la cuestión no está en la labilidad, sino en la libertad que el ser humano tiene para elegir el camino del bien.

De esta manera, la reconciliación y la gratuidad vienen a significar la capacidad de un corazón que reconoce que su vida es un itinerario que siempre va a exigir un compromiso social derivado de

¹⁴⁴ De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 86.

¹⁴⁵ Porete, *El espejo de las almas simples*, 162.

la experiencia del encuentro amistoso con Dios y de la participación en el cuerpo y sangre del Señor. De lo contrario, sería, como lo afirma san Pablo, motivo de condenación: “Así que cada cual examine interiormente antes de comer el pan y beber el cáliz, pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena” (1Co 11,27-29).

Así, la experiencia de gratuidad en el ámbito cristiano se da en cuanto hay un seguimiento a Jesús, una decisión personal que lleva a asumir una vida cuyo punto de referencia es la participación; es el destino mismo de la vida de Cristo. La gratuidad es el resultado de una reconciliación, como decisión libre de quien opta por escuchar la Palabra y cambiar su vida a la manera de Jesús. Es un cambio que supone reorientar la vida, volver al corazón del ser humano para comenzar de nuevo, para asumir una vida cristiana que se alimenta de expresiones simbólicas y rituales mediante los sacramentos.

3. CONSIDERACIONES FINALES DEL CAPÍTULO

En este capítulo hemos desarrollado los lenguajes con los que las maestras místicas han dado a conocer sus experiencias de Dios y sus planteamientos para una construcción teológica. Si bien en muchas ocasiones ellas sienten abandono de Dios, se resisten a guardar silencio y buscan desesperadamente comunicarse con él.

En la interpretación y caracterización que hemos hecho del lenguaje teológico de las maestras, encontramos que ellas aportan elementos importantes a una construcción teológica que lleva a tener en cuenta la actualidad de sus planteamientos, de ahí que podamos señalar los siguientes aspectos:

1. Un *lenguaje poético y simbólico* que cobra sentido en las palabras y los símbolos. En la construcción de la teología, la necesidad de acudir a un lenguaje poético y simbólico es una realidad que no se puede desconocer. Somos seres de palabras y de símbolos, toda nuestra comunicación es simbólica, acudimos a ellos porque sobrepasan las capacidades del pensar conceptual, objetivo y propositivo, para dar paso al signo que evoca un universo de sentido y de valor. La revelación de Dios se expresa mediante símbolos tangibles que han sido socialmente reconocidos y transmitidos.

En el contexto de la construcción teológica, la fuerza del símbolo adquiere un importante lugar, en cuanto aquel ejerce una función educativa, permite hacer analogías, contrastes, afirmaciones, lo que lleva a suscitar en los oyentes o lectores el recuerdo de situaciones parecidas. Aquellos, tal vez, por el olvido sobre la pregunta de la habitación de la divinidad, no han adquirido un carácter contundente que lleve a un cambio, o mejor, a la manifestación de las propias experiencias como experiencias de la divinidad.

Con este lenguaje poético y simbólico, las maestras buscaron estimular la imaginación para que el ser humano evoque e invoque la presencia del amor de Dios, y así se posibilite un cambio de actitudes y comportamientos. Para hablar de la experiencia de Dios, necesariamente tendremos que pasar por un lenguaje simbólico, que exprese lo que se ha constituido en sentido y norma de nuestra vida.

El lenguaje poético y simbólico propio de las maestras místicas remite a una teología de orden sapiencial, expresiva, amorosa, sufriente, llena de vida, libre de las abstracciones y razonamientos en los que ha sido enmarcada. Ellas aportan una teología que verdaderamente habla de las categorías del silencio, el sufrimiento, las pasiones o los deseos, las búsquedas que hace el ser humano para hallarse habitado por Dios, para hurgar en lo más profundo de su interior aquella presencia divina que no lo deja en paz, porque la ha experimentado y quiere aferrarse a ella.

Ahora bien, el lenguaje poético y simbólico comunica una realidad sobre la *presencia* y la *ausencia* de Dios. Estos dos aspectos son puntos de partida para que el ser humano pronuncie una palabra sobre lo que ha sentido y vivido. Los poemas, las trovas, las canciones, las imágenes de la montaña, del agua, del aire, del sol y demás símbolos que encontramos en los escritos de las maestras son la revelación de una realidad interna de quien vive una experiencia del amor de Dios. Una experiencia difícil de comunicar, que solo se describe cuando se ha sentido su ausencia.

Y la palabra que se puede pronunciar viene cargada de amor herido, que se resiste a vivir la soledad del verdadero amor. No se experimentaría la ausencia si antes no se hubiera estado acompañado. No habría el sufrimiento si antes no se hubiera experimentado la felicidad. Con esto queremos decir que esta es la condición humana en la perspectiva de sentirse habitados por Dios.

Así, la ausencia de Dios es una constatación de su presencia. Justamente en esa ausencia es donde él está presente. Su presencia es una invitación al cristiano a transitar un camino o un itinerario de conocimiento personal, de escucha atenta, de atención a la vida y a nuestras acciones. Solo en la escucha y en la obediencia a la voluntad de Dios podemos descubrir la fuente de la revelación del Dios que nos habita y es *autodonación*. Solo en su presencia y ausencia descubrimos que no estamos solos en la vida.

En este mismo contexto del lenguaje poético y simbólico, la significatividad del silencio es condición hacia el conocimiento y el acceso a la verdad de Dios. El silencio se presenta frente a la experiencia de la inefabilidad, de la imposibilidad para comunicar lo que se vivió, porque se advierte que, mientras más se habla, las palabras están demasiado gastadas y menos se puede explicar. Por eso el silencio muchas veces genera angustia y sufrimiento de no poder decir lo que se ha vivido y no poder decir nada nuevo. Ante este lenguaje del silencio, solo queda la actitud confiada y segura en la oración y la contemplación, porque la experiencia que nos han mostrado las maestras es que, después de largas horas de espera, llega la sabiduría que hace brotar las palabras en un acto de generosidad y de bondad, para revelar la presencia y el conocimiento del Dios presente-ausente y escondido.

Construir una teología a partir del lenguaje del silencio significa asumir un sendero que tiene en cuenta el silencio de Dios, porque su acción de construcción humana es silenciosa; en su silencio busca salvar y proteger al género humano y a toda su creación. Es ese Dios a quien se le ha dado la connotación en Jesús, el Cristo sufriente, de Dios sufriente.

Desde esta perspectiva, quien hace teología tendrá que hacerse cargo de la negatividad frente a las situaciones que viven los hombres y mujeres, del compromiso con el mundo, la conciencia de sí mismos, el contacto con las víctimas, los pobres y los excluidos, es decir, asumir el pensar y el sentir de quienes padecen la negación de su dignidad y de sus derechos como personas, y que sienten en su diario vivir el silencio de Dios.

2. El *lenguaje autobiográfico*. A partir de lo que las maestras comunicaron, encontramos un aporte fundamental en la construcción teológica. Se trata de revelar una teología que parte de la

autobiografía, de lo que, en palabras de san Pablo, es “lo que hemos visto y oído”. La invitación a quien construye teología es a revisar las fuentes desde las cuales pronuncia una palabra sobre Dios. Es revisar la historia personal en la que Dios se ha hecho presente y el reconocimiento que le damos a su actuar. Así, la construcción teológica autobiográfica será la narración de una historia del amor y de la bondad de Dios con el ser humano.

Dicha narración se hace primeramente individual, como lo es la escucha de la Palabra, la experiencia de la gracia y de la salvación. Por tanto, la teológica autobiográfica da razón de lo que el teólogo ha tenido como experiencia del misterio en su vida personal: los recuerdos de infancia, la participación en grupos o comunidades, la formación académica, el conocimiento de las fuentes que nutren su fe, las prácticas religiosas, el compromiso social. Todo esto dentro de un reconocimiento e interpretación de la manera como ha actuado el Espíritu de Dios y de Jesús. Porque solo así el teólogo se va percatando de quién es el que le habla en su interior, quién es el que lo habita, qué le dice y como lo impulsa a contar todo lo que ha obrado en él.

Con una teología que parte de la autobiografía, el teólogo descubre y comprende que toda su vida es un caminar acompañado por la presencia de “alguien” siempre mayor. De ahí que se tenga que acudir a la autobiografía como una manera de mostrar claramente la historia personal, en el sentido de haber oído e intentado penetrar en la Palabra para responderla y obedecerla. Por consiguiente, al hacer una historia personal de su relación con Dios, el teólogo descubre las actitudes que permiten mantener una apertura a la acción de Dios, y también identifica aquellas actitudes que frenan su acción. Además, revela qué ayudas culturales son más favorables y cuáles obstaculizan el encuentro del ser humano con Dios.

En la construcción de una teología autobiográfica se presenta que la relación de Dios con el hombre es correlativa. Todo tiende hacia el bien, la bondad, el reconocimiento de lo bueno, en el sentido de que Dios piensa bien del ser humano, cree en él, lo mira con misericordia; y el ser humano piensa bien de Dios, confía en él, se abandona, porque sabe que nunca le defraudará.

Solo que quien tiene el deber de hacer teología se ha sentido tocado y habitado por una presencia que está en su interior y le permite

comprender que la existencia tiene un sentido pleno. Y a partir de allí, solo entonces, el mundo deja de ser un absurdo y se convierte en un llamado a una plenitud del *ser*; pues solo un mundo infinito en sus dimensiones puede hacer vibrar en nosotros las ansias de infinitud.

Ahora bien, en el contexto del lenguaje autobiográfico, los deseos desempeñan una función importante, puesto que constituyen la estructura del ser humano, y a estos no se puede renunciar. Nacemos y convivimos con los deseos, estos nos orientan hacia Dios, hacia lo Otro, y nos descansamos de desear, porque no se satisfacen plenamente. De esta manera, no se anuncia un deseo egocéntrico que surge solamente como una búsqueda de satisfacción personal, hacia fuera del ser humano, sino un deseo de saber que algo está dentro de sí, que es comprendido y supera toda búsqueda y expectativa.

Así, el lenguaje del deseo, del que se habla al respecto de las maestras, es de ese deseo de una relación personal con Dios. Deseo irresistible que toca profundamente sentimientos y pasiones, y del que no hay que avergonzarse a la hora de narrar la fuerza e ímpetu que produce la relación con el amado. En la construcción teológica, el deseo expresa la fuerza y la atracción hacia un amor que nos ha mirado primero, y que nos lleva responder con todo nuestro cuerpo y nuestra voluntad.

El lenguaje del deseo se presenta como un reto en la construcción teológica, puesto que no hemos tenido en cuenta el cuerpo, que desea, habla, busca saber algo más allá de él y se expresa ante Dios. El cuerpo siente el placer que produce la cercanía y la entrega íntima de quien ama. El cuerpo se hace uno con el amado, experimenta el gozo y el placer de sentir que ama y es amado. Quizá este simbolismo no sea hoy usual en el lenguaje teológico, pero el sentido y la profundidad que tiene el deseo ponen en evidencia que la cumbre de la relación con Dios se da en el afecto, el conocimiento y la atracción que suscita para intimar con él.

En la perspectiva del lenguaje del deseo, las maestras han insistido en que el cuerpo, los afectos, la voluntad, la libertad, la inteligencia, la razón, todos juntos, en forma integral se armonizan para alabar, agradecer y hablar del amor de Dios. Los deseos son impulsos que llevan a describir los sentimientos y a nombrar los atributos que suscita el Amado-Dios. De esta manera, el ser humano se da cuenta de que el ser y el querer son dones dados por la gracia. Todo lo que

tiene ha sido dado, por tanto, en la construcción teológica los deseos tendrán que dejar su impronta en la palabra pronunciada por el teólogo. Se tendrán que superar los condicionamientos que impone un quehacer teológico centrado en la mera razón especulativa, y dar paso también al sentir del cuerpo, las pasiones y lo que expresa el querer y amar.

En la misma dirección del lenguaje autobiográfico encontramos el del anonadamiento. Las maestras lo señalan como una condición indispensable para acatar la voluntad de Dios. Una persona anonadada es aquella capaz de renunciar a sí misma. Esta renuncia solo ocurre cuando por obediencia se deja que Dios penetre en nuestro interior y nos haga semejantes a él. Así, la persona desasida o anonadada es la que se desprende de su propio yo, obedece y da paso a la voluntad de Dios. En la medida en que el ser humano renuncia a su voluntad, la encuentra luego perfecta y plena en la voluntad de Dios. La renuncia implica, pues, un estado de atención permanente a la vida, al progreso espiritual, a la capacidad de estar en conexión interior, para descubrir allí el *ser*, antes que el *hacer*.

El anonadamiento es la aniquilación de la voluntad humana a la voluntad divina. De esta manera, este es para el hombre un camino de desasimiento, en el sentido de abajamiento a su interior, para encontrar allí la fuente divina que lo habita. Para descubrir que toda su vida es un llamado a vivir desde Dios, a hacerse hombre, en humildad y obediencia, pues es la única manera de hacer que la condición humana se divinice a la manera de Jesús. La obediencia se entiende como dócil escucha de la voluntad divina (Mc 9,7) y como plena disponibilidad a la acción creadora y redentora de Dios en la encarnación.

3. El *lenguaje sacramental*. Las maestras vivieron su relación con Dios dentro del contexto eclesial, de ahí que evoquen un lenguaje sacramental en el que la reconciliación, el perdón y la gratuidad son aspectos que configuran el seguimiento de Jesús. En dicho lenguaje, si bien se expresa en símbolos, ritos, signos y palabras, lo fundamental está en la experiencia de cambio que internamente una persona experimenta y que bien puede denominarse hoy *conversión*. Es un cambio que supone seguimiento a Jesús, aceptación de la voluntad de Dios, transformación interior; un paso decisivo de un estado de pecado a un estado de gracia de Dios, y un amor excesivo que lleva a una entrega total.

Una teología que hoy tenga en cuenta el lenguaje sacramental partirá de la experiencia de reconciliación y del perdón como gratuidad. Puesto que la reconciliación es una experiencia de la misericordia de Dios, que no desconoce la condición humana, frágil y necesitada de la gracia divina. De esta manera, Dios es el protagonista que ofrece permanentemente el perdón, el restablecimiento de las relaciones, el deseo de que los hombres y mujeres se experimenten pacíficos, portadores de misericordia y sanados de sus dolencias.

La reconciliación y la gratuidad del perdón no solo se dan en el plano individual. Si bien es una experiencia personal de sentirse libre, perdonado y liberado, también se da en el plano comunitario de la donación y la entrega, de contribuir con la reconciliación de los otros, y con la experiencia de perdonar a los otros. La capacidad de “otorgar” el perdón, o mejor, de restablecer la amistad o los lazos de unión con las demás personas, es la muestra clara y fehaciente del amor desbordado de Dios.

No se trata de saber que Dios perdona, sino de sentir internamente que el perdón se nos ofrece constantemente como se nos ofrece Dios. La experiencia de la libertad es la mejor expresión del perdón; por lo tanto, ellas comunican un diálogo amistoso con el Creador.

La experiencia de sentirnos perdonados y de perdonar a los otros es el fruto de la filiación divina, de la consideración de ser hijo de un mismo Padre que ama, perdona y reconcilia al género humano. Una teología que se construye a partir de esta visión tendrá en cuenta la necesidad y los deseos de los seres humanos de sentirse reconciliados, de ayudar al otro en su camino de reconciliación y de perdón, de tener una existencia humana verdaderamente libre, que reconoce en Jesús esa fuerza y energía que sostiene y anima, pero que, para encontrarla, precisa de la humildad y la apertura para ser acogida y expresada.

Así, la reconciliación y la gratuidad que viene del perdón significan en el ámbito de la construcción teológica un cambio de mentalidad de quien hace teología. El teólogo será quien entiende su condición de hijo de Dios en la lógica de la gratuidad, en el compromiso liberador del hermano, en el sentir y vivir como Jesús, despojado, anonadado y comprometido con los pobres y explotados. Es una gratuidad por la vida engendrada y llamada a reproducir la

imagen de un Dios-Amor que continua autorrevelándose en cada ser reconciliado y perdonado.

La teología será entonces el resultado de una experiencia de reconciliación, perdón y gratuidad en la cotidianidad de la vida, en la mostración del rostro de Dios por medio de nuestras acciones y sentimientos. Será una teología que relaciona las vivencias internas, los deseos, las pasiones, los sentimientos de ausencia y presencia de Dios, los recursos a los que se acude para mantener y cultivar la vida espiritual, la lectura e interpretación de la historia personal, como una historia de salvación que narra los principales acontecimientos de la vida y de las huellas de Dios presente en ella.

De esta manera, quien hace teología es aquel que narra los acontecimientos de su vida, los comprende y los interpreta en la dinámica de una relación novedosa, en la que Dios conduce al ser humano por *camino que no son siempre nuestros caminos*. De ahí que hacer teología significa confesar la historia del amor gratuito de un Dios creador que, en su Hijo y con el vigor del Espíritu Santo, se comunica en los hechos humanos y moldea nuestras realidades con los valores y significados propios de su *autocomunicación*.

Construir teología hoy, a partir del lenguaje y la lectura a las categorías que la mística medieval representada en las maestras nos ha dejado, implica, además de lo que hemos dicho, un conocimiento y atención a la amplia y compleja situación de crisis cultural y humana que atravesamos. Lo cual pone en juego nuestros valores, comportamientos morales, conocimientos, experiencia de fe y compromiso cristiano en un empeño emancipador y humanizante, frente a las víctimas, los empobrecidos y, en general, ante a todos aquellos a quienes se les han negado sus derechos. En otras palabras, el que-hacer teológico será un entretejer e integrar lo divino y lo humano de nuestra realidad histórica, cultural y social.

Por lo tanto, hacer teología supone un compromiso personal, un enfoque de valores y significados y unas concreciones de fe frente a Dios Creador, al Hijo y al Espíritu Santo en su actuar en el mundo. Supone también el concomitamiento de nuestras limitaciones, y los alcances de la gracia y del pecado; la adecuación de un lenguaje simbólico que mantendrá la fuerza y la novedad de la Palabra, en la integración de la experiencia de fe con la dimensión teórica de las ciencias humanas.

CONCLUSIONES

Al final de este recorrido, nos disponemos a explicitar las respuestas que parcialmente dimos a las preguntas planteadas al inicio de este libro: ¿Qué lectura teológica hacen las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes de las categorías *Dios-Padre*, *Dios-Hijo*, *Dios-Espíritu Santo* y *Dios-uno y trino*? ¿Cómo se caracteriza el lenguaje teológico con el que ellas transmitieron su experiencia de Dios? A partir de estos interrogantes, recorrimos un camino donde, a medida que respondíamos las cuestiones, ofrecíamos algunas pistas que pueden contribuir a la reflexión teológica hoy, teniendo en cuenta que son aspectos abiertos a mayores desarrollos.

En el camino tuvimos que hacer algunas “estaciones”, para comprender el contexto de las maestras místicas que nos propusimos estudiar: una época de gran riqueza tanto en el campo literario como en el surgimiento de nuevas espiritualidades, las cuales se fueron manifestando en los monasterios, en las órdenes mendicantes y en los movimientos laicos. Fue propio de la Edad Media el desarrollo de una literatura de carácter anónimo –la escritura no recibía la consideración de ser propiedad individual–, de ahí que la autoría de tantos escritos de la época fue reconocida con posterioridad; esto se debió a su carácter colectivo, tradición oral y desarrollo del género poético. Específicamente, nos referimos al ámbito del lenguaje teológico-místico, que buscó transmitir las experiencias de encuentro profundo con el misterio, sin pretensiones estrictamente académicas.

Así, la Edad Media transmitió un conocimiento del amor y de la bondad de Dios, por medio de expresiones propias de la literatura cortés, sponsal y henchida de amor excesivo. Hombres y mujeres hablaron de Dios mediante versos y trovas, como el mejor vehículo

para referirse a su inefabilidad. Las maestras místicas que estudiamos supieron hacer uso de los elementos de la escritura y, como mujeres, hablaron de una relación de enamoramiento con su amado –Dios–. Todo lo que ellas hablaron de él y de la creación lo hicieron mediante un ejercicio de interpretación del misterio, de la mostración de una experiencia de la inmanencia y de la presencia de un Dios que no se deja abarcar ni reducir a los lenguajes existentes de la comunicación humana.

Testigo del florecimiento de nuevas formas de espiritualidad fue también la Edad Media. En ella se originó el movimiento de mujeres denominado “beguinas”. Ellas fueron movidas por un profundo celo apostólico, atraídas por una vida de servicio a los más necesitados. Buscaron una organización distinta a las formas de vida religiosa femenina y masculina existentes en su momento. Vivieron en comunidad, como laicas libres de las estructuras jerárquicas. Rompieron esquemas en una sociedad eminentemente patriarcal; como mujeres demostraron capacidades para organizarse y valerse por sí mismas. Redujeron al mínimo los esquemas de una vida religiosa conventual-consagrada, para asumir una mayor libertad en la atención al servicio de los más pobres y desvalidos. Evitaron asumir una vida que, a tenor de la *profesión religiosa de votos*, no les permitiera entrar y salir cuando lo desearan.

Ellas lograron hacer una lectura sobre el seguimiento de Jesús y comprendieron que la pobreza no era el fin en sí mismo de sus vidas; la obediencia era a Jesús, único capaz de exigir lo que había que dejar para seguirlo, y el servicio era al más pobre y enfermo. Por ello, sus vidas debían estar en consonancia con la sencillez, la humildad y el trabajo para su sustento.

Escribieron sobre Dios en lengua vernácula, algo poco usual en su momento, especialmente en el contexto de la teología, que había optado por el latín. Estas beguinas se esforzaron porque sus oyentes comprendieran, mediante una literatura devocional, la acción de Dios en la vida de cada ser humano, sin distinción de género ni de condición social. Transmitieron su experiencia con la clara intencionalidad educativa de quien sabe que ha madurado y tiene un conocimiento para conducir a otros al descubrimiento de su propia experiencia. En sus escritos encontramos enseñanzas que son una

guía para que los otros se encuentren a sí mismos, se descubran en sus propios ritmos y capacidades de aprendizaje.

Ellas situaron en el centro de sus vidas la eucaristía, en la cual contemplaban la humanidad de Cristo y toda su pasión, muerte y resurrección. Consideraron la unión divina del alma con Dios, en la que el amor posibilita mantener un diálogo permanente y cotidiano con él. Construyeron metáforas para mostrar, desde sus lenguas vernáculos, un Dios-Amor femenino, una fuente inagotable, fresca y nueva, cada vez que bebemos de ella.

Por consiguiente, las beguinas de la Edad Media fueron un movimiento desafiante, no solo por su vida, libre, de servicio y de organización económica y social, sino porque mostraron una manera de vivir la espiritualidad en el contexto de una sociedad que desdeñaba la condición humana de la mujer. En el pensamiento teológico masculino la mujer no ocupaba un lugar en el lenguaje, que hablara de la relación de Dios con ella. Ni siquiera el varón teólogo se preguntaba por el acontecer de Dios en el alma de una mujer; mucho menos se la pensaba en una especulación teológica, que solo estaba reservada para las mentes de los hombres medievales. Hablar de Dios no iba a ser dominio de intelectos inferiores, todo lo que pudiera decir la mujer era puesto bajo sospecha.

Sin embargo, las beguinas buscaron mediante procesos de lectura, escucha de la Palabra, meditación y celebración eucarística, exteriorizar sus vivencias con relación al misterio. Ellas relataron visiones, compusieron poemas, dirigieron epístolas, conversaron con sus confesores, tocaron las fibras vitales, no solo de otras mujeres, sino también de muchos hombres que creyeron y admiraron sus capacidades para interpretar la Sagrada Escritura y la claridad con la que hablaban de Dios como el sumo bien.

En una sociedad que subestimaba las experiencias, concepciones y percepciones femeninas, las beguinas lograron traspasar las barreras de la autoridad en la que únicamente el varón teólogo y clérigo podía hablar con fuerza y veracidad sobre Dios. Ellas supieron unir la experiencia de Dios con una vida apostólica que atrajo la atención por el cuidado a los enfermos, la dedicación a los huérfanos, la práctica de la caridad y las prácticas sacramentales. De esta manera, trascendieron los círculos masculinos e incluso tuvieron el

valor para criticar a aquellos hombres que públicamente se habían comprometido con la Iglesia, pero cuya vida era toda una búsqueda de intereses personales, abuso de autoridad y ostentación de poder.

Con su estilo de vida, las beguinas fueron un movimiento que cautivó a muchas mujeres, por lo que se puede corroborar que justamente el seguimiento de Jesús pasa por el compromiso y la atención al hermano más débil y necesitado. Mostraron que la experiencia de Jesús transita por la vida de cada ser humano, interrogando, reflexionando, llenando de vitalidad y, muchas veces, soportando procesos dolorosos que tocan y desgarran la vida, porque la experiencia de Jesús afecta y saca misteriosamente al ser humano de la ignorancia.

No podemos olvidar que el movimiento fue duramente cuestionado por su manera de vivir, pues no hacía una obediencia estricta a la Iglesia, no estaba bajo la potestad de los padres o esposos, de los clérigos, sacerdotes u obispos. Tuvieron que soportar la hostilidad que la jerarquía eclesiástica ejerció sobre ellas al acusarlas de herejes y librepensadoras sin ninguna regla monástica que las regulara. La Iglesia demostró así que no tenía el control sobre ellas ni soportaba su autonomía y capacidad de ser mujeres libres. Por otra parte, el trabajo manual que realizaban para obtener su sustento fue considerado una amenaza por la industria textil, como competidoras que daban precios más bajos; de modo que la misma sociedad medieval tampoco fue permisiva con la independencia de estas mujeres.

En el contexto de las beguinas, encontramos a las maestras místicas Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete y Hadewijch de Amberes. Esta fue nuestra segunda estación en el recorrido. Ellas se destacaron por sus escritos, donde se muestra una lucha constante por hacer presente el amor y la bondad de Dios en medio de todos, hombres y mujeres. Dichas maestras no se conocieron entre sí, vivieron en lugares diferentes y en décadas distintas. Pero, si bien no se conocieron, fueron mujeres atrevidas para hablar sobre la santísima Trinidad, la creación, la encarnación, la muerte y resurrección de Jesús; al igual que expresaron sus opiniones sobre la fe, los sacramentos y criticaron las actitudes y los abusos de la Iglesia jerárquica.

Estas maestras construyeron una teología desde la experiencia de sentirse criaturas amadas por Dios, cuyas palabras, pronunciadas

desde lo más profundo de sus entrañas, implicaron rupturas con lo que se acostumbraba a vivir y a decir en el seno de la Iglesia. Vivieron un amor que ellas describieron como excesivo, fuerte, apasionado, arrollador, ardiente. Ofrecieron una teología autobiográfica, narrativa y sapiencial. Escribieron haciendo uso de lenguas vernáculas y utilizaron palabras del lenguaje cotidiano, comprensibles y al alcance de todos.

Ellas mostraron un camino en el que siempre el ser humano está acompañado por la presencia divina; y, por lo tanto, ese Dios oculto, del que se había venido hablando desde san Pablo y luego Dionisio Areopagita, se hace visible y ofrece la posibilidad de la comunicación humana. Ellas, en sus cartas, visiones y canciones, narraron la experiencia de diálogo con Dios; un diálogo cargado de las vicisitudes humanas, pero lleno de un despertar intuitivo, en el que el ser humano se abre al misterio de Dios.

Las maestras señalaron que la cumbre de toda experiencia mística es la *unión con Dios*. Esa unión, como el deseo, está en el ser humano anhelando el encuentro. Por eso insisten en que la criatura debe volver a Dios, en lo más profundo de su ser, para reconocerlo, saber cómo es él y cómo es el existir de la criatura desde Dios en su unión: “Soy yo quien te he tomado. Ese soy yo. Yo soy todo para ti y te lo doy todo”¹. Es lo que también significa la unión en la comprensión paulina: “El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios” (Rm 8,16). En este sentido, la unión con Dios como categoría teológica encuentra su fundamento en la unión trinitaria; es Dios quien se presenta comunitariamente unido, participado, dado en relación y comunicado con la criatura.

Es contundente el que las maestras enfatizan el diálogo de Dios con el alma. Él le habla, se complace en ella y la sostiene; le habla con amor, en términos de amistad, de reconocimiento y de otorgamiento de poder. Mientras que la respuesta del alma a Dios afirma sus lazos de amistad, corrige los comportamientos y asume la responsabilidad de quien ya vive y conoce cómo es Dios; es un alma libre que disfruta vivir en su presencia. El permanente diálogo con su Dios la asemeja cada vez más a él, de manera que conscientemente

¹ De Amberes, *Dios, amor y amante*, 200.

se aleja del mal. Ella sabe que está hecha para Dios y que él permanentemente la llama a su encuentro.

Llevamos, pues, en nuestra alma un amor que se constituye en un impulso hacia Dios, que tiende hacia él, por el hecho de saber que es él: “Dichosos, Señor, los ojos que contemplan este divino fluir de amor tan grande y estas maravillas que yo no puedo describir de otra manera”². El fluir de amor es la luz divina que habita el alma, así comprendemos que estamos iluminados por su presencia, por la *ebullitio* del amor, de la vida que se derrama y de la medida del amor sin medida.

Las maestras que hemos estudiado proponen una teología narrativa y autobiográfica. Sus experiencias de encuentro con el Creador son descritas a partir de un amplio marco de comprensión que deja un relato abierto a nuevas interpretaciones, pero a la vez comprometen a quienes se acercan a sus escritos, bien porque sean acogidos o rechazados. Sus obras autobiográficas tocan la realidad de los seres humanos en su relación con Dios y muestran las implicaciones que tiene todo encuentro con el misterio en las circunstancias y eventos de la cotidianidad de la vida. Ellas acercan el conocimiento que se produce a partir de la experiencia del amor Dios, mediante narraciones epistolares, poemas, canciones y relatos de aventuras de amor, con lo cual llevan a descubrir lo genuino de un amor que acontece en el alma de cada persona, que es el acto revelatorio y salvífico de Dios.

Enfatizaron en una teología que dé cuenta de los acontecimientos que el ser humano vive como obra reconciliadora, liberadora y redentora de Dios. En esta teología se pueden asumir itinerarios, rutas o senderos de ascenso hacia el conocimiento del amor y la bondad de Dios. Esta habla de un Dios oferente que actúa de formas diversas en cada hombre y mujer, y lo hace de manera que cada uno sepa dar razón de la experiencia que acontece en lo más profundo de su ser. Así, las maestras, pedagógica y narrativamente, llevan al ser humano a comprender la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, mediante un ejercicio autobiográfico en el que ellas fueron las protagonistas de una historia de amor sellada con la presencia y la ausencia del amado.

²De Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 55.

Enseñaron que la mejor manera de ser hogares de la presencia divina era la rendición del alma a su amor; como san Pablo, descubrieron en sus vidas que “iba a resultar duro dar coces contra el aguijón” (Hch 26,14). Solo un alma aniquilada, anonadada o desasida podría ser el mejor rostro de la presencia divina. Con esto indicaron que no tenemos que buscar a alguien que nos diga cómo es Dios, a no ser que sea un alma desnuda y anonadada que pueda decirnos cómo es él.

Estas maestras tenían un conocimiento, sin que ellas supieran, teológico, y lo dieron a conocer de varias maneras. Hicieron una teología confesada con humildad, con limitaciones, declarándose ignorantes ante el misterio. Se excusaron por hablar de Dios y por la interpretación que dieron a las Escrituras: “Temo a Dios cuando callo, y temo a los hombres sin comprensión cuando escribo”³.

Entendieron que el amor de Dios es incondicional y perfecto, pero también que el camino de ascenso es sacrificial, es compartir con Jesús la cruz y enfrentar cada día nuestra humanidad ante las tentaciones. Llenaron sus escritos de un conocimiento experiencial íntimo de las cosas de Dios; de una sabiduría femenina que acerca el misterio como alimento del cual se nutre el ser humano; de un Dios que mira con misericordia, ternura, amor y respeto por su criatura, atento y cuidadoso, y que busca sorprender al ser humano: “Ahora conocerás quién soy, si te confías a mí te ensalzaré grandemente, y si revelas esto a los hombres, conseguirás muchos bienes”⁴.

Abiertamente hablaron de la Trinidad, un aspecto común en su pensamiento. Dios es creador y su acción creadora es continua, presente y nueva, por tanto, es Dios-Padre. Dios habla, tiene rostro humano, es Dios-Hijo. Dios santifica, ilumina y fortalece, es Dios-Espíritu Santo. Así, encontramos una comprensión trinitaria, de unidad, de relación de conocimiento, de generación de vida, de manifestación de la bondad de Dios, que es el sumo bien, y de la participación del hombre y la mujer en cuanto son imagen y semejanza de Dios y, por tanto, participan de la condición divina. De manera que: “El Alma no puede querer nada del poder de Dios, pues su

³ Ibíd., 17.

⁴ Ibíd., 41.

querer no le pertenece ni permanece en ella, sino en aquel a quien ama, y eso no es ya obra suya, sino la de toda la Trinidad que obra en esa Alma a su voluntad”⁵.

Ellas no ahorraron palabras para hablar de un amor exagerado, de un Dios único, inefable e indeducible en su actuar. Desarrollaron una teología que halla en las pasiones humanas el lugar donde Dios Trinidad goza de la compañía del ser humano, porque lo ama, así, con toda su humanidad y, si este llega a equivocarse, lo restituye, o lo restablece, le hace sentir el amor y el perdón, porque a quien más se le ama, más se le perdona.

El misterio de la Trinidad fue para ellas el punto de partida de todo su pensamiento teológico. Con ello, descubrieron una *auto-donación* de Dios y una relación comunicativa entre él y el hombre; una respuesta dada por el ser humano, cuya capacidad de comunicación le fue otorgada; y una total dependencia de la criatura con respecto a Dios. Las maestras señalan que las criaturas reciben el ser de Dios creador, así todo su ser solo es de Dios y en él encuentran su sentido.

Dios se está dando en un constante fluir de luz y energía, así sostiene a su criatura, porque aquella está en él, pues fuera de él nada opera y nada existe, y él se refleja en ella como su mejor espejo. Interrogadas por el conocimiento de un Dios creador, por la filiación de los seres humanos a Dios y por la revelación de Dios en su hijo Jesucristo y la acción del Espíritu Santo, ellas fueron mostrando simbólicamente la realidad de la experiencia trinitaria.

La experiencia trinitaria fue para ellas la mejor manera de comprender la revelación de Dios en la historia. Aquel tuvo a bien encarnarse para unir lo divino con lo humano. Se revela siempre, en presente, y su lugar es la criatura. No exige la huida del mundo o las prácticas violentas que atentan contra la salud y el bienestar del cuerpo, como sometimiento de las pasiones humanas, sino que la criatura debe aprehender a Dios interiormente, y para ello el mejor camino es el aniquilamiento, el anonadamiento o la *kénosis*, para despojarse de todo y así permitir que él la llene.

Ellas nos hablaron de gestar y dar a luz al Hijo en nuestra alma, en una concepción de un Jesús que ha nacido y siempre nace.

⁵ Porete, *El espejo de las almas simples*, 80.

Este nacimiento pone en evidencia la manifestación de las tres divinas personas: “El Hijo nació para responder a una exigencia de la Trinidad, y su muerte fue para solventar su deuda a la unidad. Para responder a una exigencia de la Trinidad, resucitó de entre los hombres y, pagando la deuda a la unidad, subió donde su Padre”⁶.

La Trinidad se constituyó en la gran categoría teológica para hablar de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios uno y trino, para hacer afirmaciones que sorprendieron a sus contemporáneos eruditos en temas filosóficos y teológicos. Estos, en numerosas ocasiones, no encontraron fundamentos para descalificarlas, puesto que, además de la profundidad teológica de sus apreciaciones, estaba la opción radical de sus vidas al servicio de los más necesitados.

La libertad de su pensamiento, su estilo de vida y su experiencia profunda de Dios las llevaron a interpretar que la acción trinitaria en el alma de las personas acontece en un lugar oculto, y que el alma misma tendrá que dedicar su vida a descubrir ese lugar en el que Dios actúa. Y para descubrirlo, el único camino es el aniquilamiento, anonadamiento o *kénosis*, un camino de muerte a nosotros mismos para retornar a la fuente donde seremos despojados de los atavíos con los que durante el viaje el alma ha buscado arrojarse y no permitir su desnudez frente a Dios. “Esta alma reposa del ‘menos’ en el ‘más’, pero se sirve de todas las cosas. Ese ‘más’ le muestra su nada, desnuda, sin cobija, y esa desnudez le es mostrada por el Todopoderoso por la bondad de la justicia divina”⁷.

Por consiguiente, el Dios trinitario de las maestras goza y disfruta de la criatura, se recrea en ella, en lo que, en el lenguaje de su época, fue la *fruición*. Ese fruir para el ser humano viene a significar que lo que se busca, se anhela, se desea como el objeto amado, ha estado ahí, esperando, desde siempre; y que, tantas veces, lo que consideramos que somos, nuestra identidad, nuestro yo, es precisamente de lo que debemos despojarnos para dejar nacer lo propio de las tres divinas personas, origen de vida, bondad, misericordia, amor y gozo.

Como mujeres, entendieron y percibieron el fruir de la unión trinitaria; no afirmaron propiamente un Dios masculino, prefirieron

⁶De Amberes, *Dios, amor y amante*, 196.

⁷Porete, *El espejo de las almas simples*, 103.

pensar en un Espíritu-Amor que dialoga y se relaciona con el alma. También como mujeres enfatizaron en dos momentos clave de la vida de Jesús: el nacimiento y la muerte. Esto puede explicarse desde la condición femenina que evoca la alegría y el dolor de la maternidad; desde la implicación que tuvieron las mujeres como copartícipes del acontecimiento salvador de Jesús; y desde la recepción de que en su nacimiento hay una familia natural, y que en la cruz Jesús funda una nueva familia, como la describe san Juan:

Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María, mujer de Clopás, y María Magdalena. Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dijo a su madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo. Luego dijo al discípulo: Ahí tienes a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa (Jn 19, 25-27).

Reconocieron que justamente en la obediencia, en el hacerse pequeño, en la cruz, el ser humano puede hacer coincidir su voluntad con la de Dios. Comprendieron que anonadarse es también identificarse con el más pequeño, pobre, simple e insignificante de la comunidad. Esta identificación se da en razón de que los más pequeños y sencillos son los que mejor escuchan y acogen la Palabra de Dios, como nos enseña el sermón de las bienaventuranzas (Mt 5,1-12). En el seguimiento de Jesús pobre, el alma encuentra el sentido de su vida y la profundidad de su maldad, la cual puede ser corregida desde la humildad y desde la bondad de un Dios generoso y oferente.

Por otra parte, las maestras en varias ocasiones quedaron en el abandono y a merced del silencio de un Dios al que buscaron desesperadamente como único objeto de su amor, capaz de colmar sus grandes ansias de amar. Así llegamos a la tercera estación de este trabajo, el lenguaje teológico con el que las maestras transmitieron su experiencia: *poético, autobiográfico y sacramental*. Si bien experimentaron el silencio de la ausencia de Dios, fue para ellas la condición hacia el conocimiento del sumo bien y el acceso a la verdad. De esta manera, transmitieron un lenguaje que comunica la experiencia del amor que persigue y es perseguido a la vez; un amor siempre nuevo, en una dinámica que, a la manera de la escritura medieval, evoca un código de honor y lealtad y exige demostraciones y pruebas de dicho amor.

Ahora bien, en la relación del ser humano con Dios, el lenguaje es un aspecto fundamental con el cual podemos expresar nuestros deseos y la atracción que la presencia divina suscita en nuestras vidas. Las maestras hablaron del deseo como una condición que está en la estructura del ser humano, a la cual no podemos renunciar puesto que estamos hechos para desear y para amar siempre. Ellas fueron comunicando su experiencia mediante un lenguaje poético, itinerante e inspirador, simbólico, secreto y evocador, a la manera como sus intuiciones, pasiones, deseos e impulsos las conducían para pronunciar una palabra sobre lo inefable.

El lenguaje poético propio de las maestras remite a una teología de orden simbólico y sapiencial, es expresivo, amoroso, sufriente, lleno de vida, libre de las abstracciones y razonamientos en los que ha sido enmarcada. Por consiguiente, es una teología que verdaderamente habla de las categorías del silencio, el sufrimiento, las pasiones o los deseos, las búsquedas que hace el ser humano para hallarse habitado por Dios, para hurgar en lo más profundo de su interior aquella presencia divina que no lo deja en paz, porque la ha experimentado y quiere aferrarse a ella.

En la perspectiva del lenguaje poético, creador y lleno de vida, las maestras invitan a la construcción de una teología que tiene como punto de partida la experiencia y la sabiduría; hecha desde un corazón humilde y despojado que solo puede dar cuenta de un Dios amoroso. Es una teología sencilla, orada, contemplada, confrontada con la vida como nos la presentan ellas; es un desafío, puesto que aún hoy, si bien estamos cansados de una concepción del conocimiento como constructo de principios, conceptos y teorías válidas, es difícil aceptar una teología que se aparte de estas concepciones y que nos remita a la fuente propia de la vida misma y del conocimiento interior.

Por lo tanto, hacer una teología en la perspectiva de un lenguaje poético necesita dosis de sensibilidad, de oración, de humildad y de quietamiento, como bien lo describe Underhill: “Cuando tu intelecto y tu voluntad se hayan quietado y permanezcan pasivos ante las expresiones del Verbo y el Espíritu eternos, y cuando tu alma haya levantado el vuelo por encima de lo temporal y los sentidos estén cerrados por la santa abstracción, entonces se revelarán en ti el oír, el ver y el hablar eternos”⁸.

⁸ Underhill, *La Mística*, 81.

Se trata de un aquietamiento que solo se deriva de una vida de ejercitación en la oración, en el conocimiento interno, en la necesidad de estar con Dios, así como nos lo han presentado las maestras. Se requiere inteligencia en la escucha de la Palabra y en la obediencia a la voluntad de Dios. Antes de pronunciar sus palabras, tendrá que ser una persona cultivada interiormente, cuya experiencia habla, no tanto de disertaciones, sino desde la condición de criatura que ha sido tocada por Dios e inspirada a hablar solo de él.

Es la comprensión de que la teología hoy clama ser de orden sapiencial y simbólico, pues en la medida en que se va tomando conciencia de que la vida no está hecha de razón instrumental solamente, sino de razón simbólica, los hombres y mujeres construyen lenguajes que dan sentido a la vida y a todo lo que hacen.

Los lenguajes que hemos caracterizado a partir del pensamiento teológico de las maestras recuerdan que, para hablar de la experiencia del amor de Dios, se hace necesario acudir a los símbolos de la vida cotidiana, a la historia personal de salvación y a la sabiduría de quienes nos han precedido en el seguimiento de Jesús. El teólogo en numerosas ocasiones se ve limitado en la comunicación, porque pretende mostrar un pensar especializado con un lenguaje prestado y se olvida de su experiencia y su sabiduría. Olvida la capacidad simbólica, poética, narrativa, biográfica, ritual y celebrativa que tiene el ser humano cuando ha sido tocado profundamente por la divinidad.

Así, a los lenguajes que describimos en el último capítulo acudieron las maestras para referirse al Dios inefable, del cual solo se puede balbucear, de modo que hallaran una mejor manera de asentir al misterio, que busca darse a conocer en cada persona con un sello personal, como cada artistita esculpe su obra. Para Rahner, la poesía ocupa un lugar esencial, por cuanto:

Hay muchos hombres a quienes la poesía fundamental de la existencia eterna solo les llega al oído y al corazón en el mensaje cristiano mismo. Pero esto no modifica en nada el conocimiento radical conseguido, según el cual el decir y oír poéticos pertenecen tan íntimamente a la esencia del hombre, que si esa capacidad esencial del corazón hubiere desaparecido verdaderamente por completo, el hombre ya no podría percibir la Palabra de Dios en la palabra humana.⁹

⁹Rahner, *La palabra poética y el cristianismo*, 418.

Dicho lenguaje describe un conocimiento y una calidad artística en la que se integran elementos como el *símbolo*, que manifiesta el sentido y significado, el *mito*, como el relato que nos evoca la trascendencia y nos lleva a dar sentido a nuestras creencias, la *celebración* y el *rito*, como la expresión festiva del ser humano que corta con la cotidianidad y permite desplegar un potencial de festejo y de reverencia. De esta manera, podemos asentir a un lenguaje itinerante e inspirador en las circunstancias cotidianas, que consuela y anima la vida del creyente, quien no está solo, porque todo su caminar es seguimiento a Jesús y recibe su fuerza vital del Espíritu Santo.

Ahora bien, el aporte que las maestras hacen para la construcción teológica, a partir de la aproximación a sus lenguajes, es una invitación a revisar nuestra experiencia de Dios, nuestras creencias, prácticas, devociones y lenguajes con los cuales podemos transmitir la riqueza de nuestra fe. En esta revisión y atención a nuestra personal experiencia de Dios, tal vez tengamos que evocar los más profundos recuerdos de nuestra infancia, allí donde fueron forjadas nuestras experiencias con lo sagrado, con las virtudes y con todo aquello que nos fue constituyendo como seres creyentes. Asimismo, con lo que evocamos de los momentos cruciales de nuestra existencia, los aprendizajes sobre la amistad y el amor, el afrontamiento del sufrimiento y el dolor, los sentimientos que nos deja la ausencia y presencia de un amor siempre mayor.

Tendremos que acudir a los recuerdos y los símbolos como la mejor manera de expresar aquello que es difícil de poner en palabras, o mejor, de explicar con argumentos. Solo así podemos ir más allá de las críticas que se les hacen a los teólogos y, por ende, a la teología:

Los teólogos están ciegos por una loca contienda sobre la más reciente teología o los descubrimientos de las ciencias naturales que no pueden siquiera entender la verdadera naturaleza de esta simple práctica, una práctica que incluso el rústico y analfabeto puede encontrar en ella un camino a la unión real con Dios en la dulce simplicidad del perfecto amor.¹⁰

Nuevamente, es un llamado a escuchar la Palabra, a pasarla por nuestra mente y recibirla con un corazón simple y sencillo, a

¹⁰ Anónimo inglés siglo XIV, *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*, 213.

vivir en el compromiso de quien busca anonadarse cada vez más ante la presencia de Dios.

Las maestras también aportaron profundidad en un lenguaje sacramental, en cuanto ellas, si bien eran críticas de una praxis que solamente se quedaba en los ritos externos, vivieron y celebraron su vida dentro de una comunidad creyente, en comunión con la Iglesia, nunca sin ella. El sentido y la vivencia profunda de cada sacramento les permitieron erigirse como modelos de vida cristiana, aunque en varias ocasiones fueron señaladas, cuestionadas en sus enseñanzas por los mismos representantes de la Iglesia. Aun así, ellas siempre estuvieron dispuestas a participar de la misma suerte de Jesús, desde el sufrimiento y la extrema humillación, a dar la vida y a sentirse confiadas en las manos del Padre.

Para ellas, la reconciliación está en la capacidad que tiene el ser humano de sentir la gracia y experimentar el gozo del perdón. El perdón está asociado con la reconciliación y la gratuidad. El ser humano reconciliado es capaz de expresar sus agradecimientos y alabar al Señor por el amor misericordioso que le ha tenido. Agradece también la forma como gradualmente siente que Dios lo aleja del pecado y le permite reconocer que la creación es buena, que hay bondad en ella y que, por tanto, Dios la cuida y la asiste.

El perdón es, entonces, saberse creado bueno, habitado y acompañado por una presencia divina que nos lleva a peregrinar en el mundo hacia la presencia de Dios cara a cara. San Agustín daba cuenta de ello cuando decía

También me hicisteis conocer, Señor, que todas las cosas que se corrompen son buenas, porque no pudieran corromperse si no tuvieran alguna bondad, ni tampoco pudieran si su bondad fuera suma, pues si fueran sumamente buenas, serían incorruptibles, y si no tuvieran alguna bondad no hubiera en ellas cosa alguna que se pudiera corromper.¹¹

De esta manera, la reconciliación, el perdón y la gratuidad se dan porque hay un cambio de vida, de mentalidad, un nuevo significado en la manera de hacer y llevar la vida, que siempre busca seguir a Jesús con todas sus implicaciones, asume la confesión de fe en él y la capacidad de reconocer la finitud y la vulnerabilidad del

¹¹ De Hipona, *Confesiones*, 369.

ser humano hacia aquellas acciones que autodestruyen y dañan a los otros.

Así, presentaron una teología del perdón, que se da de una vez y para siempre. Nos invitan a no volver sobre el pecado, ni aun a recordarlo, porque ya ha sido perdonado: “Y quien tenga siempre en su voluntad caridad perfecta no tendrá nunca remordimientos ni reproches de conciencia”¹². Invitan a no atormentarse con el pecado, sino a apresurarse a estar siempre en el estado de la gracia. A descubrir que se vive mejor si se acepta y se vive una relación íntima y personal con Dios.

Finalmente, consideramos que, como en toda investigación, quedan caminos abiertos hacia nuevos estudios. Así, temas como la fruición o el gozo que genera en el alma la experiencia de Dios-Amor, la presencia de la Virgen María en la obra creadora de Dios, la función de los ángeles como mensajeros del Dios uno y trino, los santos que participan de la gloria de Dios y que están en comunión con la Iglesia, el llamado a la obediencia que Jesús hace, así como la renovación de la estructura jerárquica de la Iglesia y la práctica y vivencia de los sacramentos son aspectos que merecen profundos estudios.

Aquí solo hemos dado un paso, modesto y limitado, que recoge, profundiza y avanza en el cocimiento de la teología de las maestras que hemos estudiado. Nos quedan sentimientos de gratitud porque el buen Dios, en nuestra historia personal, nos conduce hacia fuentes de sabiduría y nos hace experimentar como al salmista: “Si Yahveh no construye la casa, en vano se afanan los albañiles; si Yahveh no guarda la ciudad, en vano vigila la guardia” (Sal 126).

¹² Porete, *El espejo de las almas simples*, 90.

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón Herrera, Rafael. *La maldición de los santos templarios: la estirpe de Lucifer*. Barcelona: Robinbook, 2009.
- Amengual, Gabriel. *Deseo, memoria y experiencia: itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Anónimo inglés siglo XIV. *La nube del no-saber y El libro de la orientación particular*. Traducido por Pedro R. Santidrián; revisión y presentación de Ana M. Schlüter. Madrid: Paulinas, 1981.
- Arnaiz, José María. *Místicos y profetas: necesarios e inseparables hoy*. Madrid: PPC, 2004.
- Bachelard, Gaston Louis Pierre. *La poética del espacio*. Traducción de Ernestina de Champourcin. México: Fondo de la Cultura Económica, 1975.
- Balbas Cisneros, María Jesús. *Hilando fino: mujeres, un viaje en común*. Barcelona: Icaria, 2007.
- Bara Bancel, Silvia. “Para entender al maestro Eckhart y la mística alemana”. *Ciencia Tomista* 135 (2008): 460.
- Barth, Karl. *Introducción a la teología evangélica*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Baucells i Reig, Josep. *Vivir en la Edad Media: Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)*. Barcelona: Institución Milá i Fontanals, Departament d’Estudis Medievals, 2006.
- Beneito, Pablo; Lorenzo Piera; y Juan José Barcenilla. *Mujeres de luz: la mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001.

- Bergamo, Mino. *La anatomía del alma: desde Francisco de Sales a Fénelon*. Traducción del italiano por Diana Segarra Crespo. Madrid: Editorial Trotta, 1998.
- Bernard, Charles André. *Teología mística*. Monte Carmelo, 2006.
- Blanco, Pedro (ed.). *Los nueve modos de orar en Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban, 2003.
- Boff, Leonardo. *Los sacramentos de la vida*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Boff, Leonardo; Frey Betto y Juan Carlos Rodríguez Herranz. *Mística y espiritualidad*. Madrid: Trotta, 2002.
- Borriello, Luigi. *Dizionario di mistica*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 1998.
- Borriello, Luigi; Edmondo Caruana; M.R. Del Genio; y N. Suffi (dirs.). "Experiencia". En *Diccionario de mística*. Madrid: San Pablo, 1998.
- Burton-Christie, Douglas. *La palabra en el desierto: la Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid: Siruela, 2007.
- Cabrera, Isabel y Carmen Silva (comps.). *Umbrales de la mística*. México D. F.: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2006.
- Carrasquer Pedrós, María Sira y Aracely de la Red Vega. *Matrología. Tomo I. Madres del desierto: antropología, prehistoria, historia*. Burgos: Monte Carmelo, 2000.
- Castillo, José María. *Símbolos de libertad: teología de los sacramentos*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- Cencini, Amedeo. *Qué hermoso es vivir unidos: la vida fraterna de cara al tercer milenio*. Madrid: San Pablo, 1996.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.
- _____. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

- Compagnoni, F.; G. Piana y S. Privitera (dirs.). "Amistad". En *Nuevo diccionario de teología moral*, 375-390. Madrid: Paulinas, 1992.
- Concilio de Vienne. "Regnans in coelis". *Believe: Religious Information Source*, <http://mb-soft.com/believe/tss/vienne.htm> (consultado el 29 de diciembre de 2013).
- Concilio Vaticano II. "Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación". En *Concilio Ecuménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, 113-132. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1989.
- Coreth, Emerich. *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Barcelona: Herder, 1972.
- Courtenay, William. "Espiritualidad y escolasticismo tardío". En *Espiritualidad cristiana II*, dirigido por Jill Raitt; Bernard McGinn y John Meyendorff, 115-126. Madrid: Edibesa, 2008.
- Cuthbert, P. *Vida de San Francisco de Asís*. Barcelona: Franciscana, 1956.
- Dawson, Christopher. *Historia de la cultura cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- De Acoli, Emidio. *El alma de San Francisco*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1955.
- De Amberes, Hadewijch. *Dios, amor y amante: las cartas*. Traducción de Pablo María Bernardo. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.
- _____. *El lenguaje del deseo*. Edición y traducción de María Tabuyo. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Flores de Flandes*. Traducción de Carmen Ros y Loet Swart. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- _____. *Visiones*. Traducción de María Tabuyo Ortega. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 2005.
- De Aquino, Santo Tomás. *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- De Bingen, Hildegarda. *Libro de las obras divinas*. Traducción de María Isabel Flistisch, María Eugenia Góngora y María José Ortuzar. Barcelona: Herder, 2009.

- _____. *Scivias: conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y María Castro. Madrid: Trotta, 1999.
- De Certeau, Michel. *La fábula mística: siglos XVI-XVII*. Madrid: Siruela, 2006.
- De Claraval, Bernardo. *Discursos de San Bernardo, abad de Claraval, sobre el cántico de los Canticos de Salomón. Tomo I y II*. Traducidos al castellano por Adriano de Huerta. Valladolid: Tomas Cermeño, 1800.
- De Cos, Julián. *La espiritualidad de Santo Domingo: fundador de la Orden de Predicadores*. Salamanca: San Esteban, 2012.
- De Cusa, Nicolás. *De Dios escondido: de la búsqueda de Dios*. Traducción del latín por Francisco de P. Samaranch. Buenos Aires: Aguilar, 1977.
- De Cusa, Nicolás y Ángel Luis González. *La visión de Dios* (6a. ed.). Pamplona: Eunsa, 2009.
- De Gennaro, Giuseppe y Elisabetta C. Salzer. *Literatura mística. San Pablo místico*. Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- De Hipona, San Agustín. *Confesiones*. Traducción de Primitivo Tineo. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- _____. “Confesiones”, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/confesiones--0/> (consultado el 5 de mayo de 2013).
- _____. “La ciudad de Dios”. *Ellibrototal.com*, <http://www.ellibrototal.com/ltotal/> (consultado el 2 de septiembre de 2013).
- _____. *Obras completas. II. Las Confesiones*. Texto bilingüe, edición crítica y anotada por Ángel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- _____. *Obras completas. V. El tratado sobre la santísima Trinidad*. Versión bilingüe. Traducción y notas de Fray Luis Arias. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- _____. *Obras completas. VII. Sermones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- De Jesús, Santa Teresa. *El castillo interior*. Ávila: Centro Internacional de estudios místicos, 1995.
- _____. *Libro de la vida*. Introducción, comentarios y nota al texto de Tomás Álvarez. Madrid: San Pablo, 2007.

- _____. *Obras completas*. Estudio preliminar y notas de Luis Santullano. Madrid: Aguilar, 1963.
- _____. *Obras selectas; El libro de la vida*. Madrid: Edimat, 2002.
- _____. *Obras. Tomo IV*. Barcelona: Librería Religiosa, 1852.
- De la Cruz, San Juan. *Cántico Espiritual*. Madrid: Espiritualidad, 2008.
- _____. *Obras completas*. Madrid: Alianza, 2003.
- De Libera, Alain y Patxi Lanceros. *Pensar en la Edad Media*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- De Magdeburgo, Matilde. *La luz divina que ilumina los corazones*. Introducción, traducción y notas de Daniel Gutiérrez. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- De Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 1993.
- De Pablo Maroto, Daniel. *Espiritualidad de la alta Edad Media (siglos VI-XII)*. Madrid: Espiritualidad, 1998.
- _____. *Espiritualidad de la baja Edad Media (siglos XIII-XIV)*. Madrid: Espiritualidad, 2000.
- De Paz Blanco, María Rosario. “Lenguaje y experiencia en la mística judía”. Tesis de Doctorado en Filosofía y Derecho, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2008.
- De Unamuno, Miguel. “Diario íntimo”. En *Obras completas*. Volumen VII. Edición de Ricardo Senabre, 849-867. Madrid: Turner Fundación José Antonio de Castro, 1966.
- De Vallescar Palanca, Diana (coord./comp.). *Libertades ¿ganadas o perdidas?: la libertad, madre del sueño, la creación y la energía de las mujeres*. Madrid: Visión Libros, 2009.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *El Magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Barcelona: Herder, 1999.
- Duby, Georges. *Guerreros y campesinos: desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2009.
- Duby, George y Michelle Perrot (dirs.). *Historia de las mujeres en Occidente. Tomo II. La Edad Media*. Madrid: Taurus, 1992.

- Eckhart, Meister. *El fruto de la nada y otros escritos*. Edición y traducción de Amador Vega. Madrid: Siruela, 2008.
- _____. *El libro del consuelo divino*. Traducción de Alfonso Castaño Piñán. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- _____. *Tratados y sermones*. Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger. Barcelona: Edhasa, 1983.
- Egan, Harvey D. *An Anthology of Christian Mysticism*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1996.
- Epiney-Burgard, Georgette y Emilie Zum Brunn. *Mujeres trovadoras de Dios: una tradición silenciada de la Europa medieval*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Barcelona: Paidós, 1998.
- Faggín, Giuseppe. *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*. Traducción de Elena Sella. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- Falque, Emmanuel. *Dios, la carne y el otro: de Ireneo a Duns Escoto, reflexiones fenomenológicas*. Traducción de Marta González y Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Siglo del hombre, 2012.
- _____. *Pasar Getsemani: angustia, sufrimiento y muerte, lectura existencial y fenomenológica*. Traducción de Alejandro de Río Hermann. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Tomo III. Edición actualizada por Josep-Maria Terricabras. Barcelona: Ariel, 1994.
- Finke, Heinrich. *La mujer en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- Fraijó, Manuel. *El cristianismo una aproximación*. Madrid: Trotta, 1997.
- Fueyo Suárez, Bernardo. *Modos de orar de Santo Domingo*. Salamanca: San Esteban, 2001.
- García Acosta, Pablo y Victoria Cirlot. “Poética de la visibilidad del *Mirouer des simples âmes* de Maguerite Porete”. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra. Departament d’Humanitats, Barcelona, 2009.
- García-Baró López, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Sígueme, 2007.

- García de Castro Valdés, José. *El Dios emergente: sobre la “consolación sin causa”*. Bilbao: Sal Terrae, 2001.
- García Fernández, Ciro. *Mística en diálogo: Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- _____. *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*. Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. *Las tres edades de la vida interior: prelude de la del cielo*. Madrid: Palabra, 2003.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Cristiandad, 1984.
- Gilson, Étienne Henry. *La filosofía en la edad media: desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos, 2007.
- Gonzalez, Antolin. “La escuela mística dominicana alemana”. *Anámnesis* (vol. 4) 2 (1994): 5-43.
- González de Cardedal, Olegario. *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *El quehacer de la teología: génesis, estructura, misión*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Gonzalez Faus, José Ignacio y Ana Maria Schluter Rodes. *Mística oriental y mística cristiana*. Bilbao: Sal Terrae, 1998.
- Goodman, Nelson. *Maneras de hacer mundos*. Traducción de Carlos Thiebaut. Madrid: Visor, 1990.
- Graef, Hilda. *Historia de la mística*. Barcelona: Herder, 1970.
- Guarnieri, Romana. *Il movimento del Libero Spirito*. Roma: Edizione di storia e letteratura, 1965.
- Gutiérrez, Gustavo. *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Salamanca: Sígueme, 1989.
- Haas, Alois. *Visión en azul: estudios de mística europea*. Madrid: Siruela, 1999.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I, Racionalidad de la acción y racionalización social*. Versión

- castellana por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1998.
- Harrison, Everett Falconer (ed.). *Diccionario de teología*. Traducción de Humberto Casanova y Guillermo Serrano. Grand Rapids (MI), 1996.
- Heers, Jacques. *La invención de la Edad Media*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Heidegger, Martin. *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón: lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Edición de Hermann Morchen; traducción de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Juan Jacobo Muñoz. Madrid: Siruela, 2001.
- _____. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Heisig, James W. *Diálogos a una pulgada del suelo: recuperar las creencias en una época interreligiosa*. Barcelona: Herder, 2005.
- Hollywood, Amy. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1999.
- Huberman, Leo. *Los bienes terrenales del hombre*. Bogotá: Panamericana, 2001.
- Illanes Maestre, José Luis y Josep-Ignasi Saranyana Closa. *Historia de la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- James, William. *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana. Volumen I, Conferencias I-X*. Versión castellana de J. F. Yvars. Barcelona: Península, 1986.
- Jenni, Ernst y Claus Westermann. *Diccionario Teológico manual el Antiguo Testamento. Tomo II*. Traducción de Rufino Godoy. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Jiménez Duque, Baldomero. *Teología de la mística*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

- Johnston, William. *Teología mística: la ciencia del amor*. Traducción de María Belén Ibarra. Barcelona: Herder, 1997.
- Jonas, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción de Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.
- Jordán de Sajonia. *Vida de Santo Domingo de Guzmán: fundador de la Orden de Predicadores*. Traducida y anotada por el P. Getino. Vergara: Tipografía de “El Santísimo Rosario”, 1916.
- Jung, Carl Gustav. *La vida simbólica: escritos diversos*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Trotta, 2009.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2006.
- Kasper, Walter. *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Katz, Steven (ed.). *Mysticism and Philosophical Analysis*. Oxford University Press, 1978.
- Kramer, Heinrich y Jacobus Sprenger. *Malleus maleficarum: el martillo de los brujos*. Madrid: Alianza, 1984.
- La Filocalia de la oración de Jesús*. Buenos Aires: Lumen, 1979.
- Labarge, Margaret Wade. *La mujer en la Edad Media*. Traducción de Nazaret de Terán. Madrid: Nerea, 2003.
- Lacordaire, Henri. *Santo Domingo y su orden: la vida de Santo Domingo y otros escritos del padre Lacordaire sobre la Orden de Predicadores*. Madrid: Edibesa, 1998.
- Lacoste, Jean-Yves. *Diccionario crítico de teología*. Traducción del francés Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela. Tres Cantos: Akal, 2007.
- Ladrière, Jean. *La articulación del sentido*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- Lafont, Ghislain. *La sabiduría y la profecía: modelos teológicos*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Le Goff, Jacques (ed.). *El hombre medieval*. Madrid: Alianza, 1999.
- _____. *La Edad Media explicada a los jóvenes*. Barcelona: Paidós, 2007.

- _____. *Los intelectuales en la Edad Media*. Barcelona: Gedisa, 1985.
- _____. *San Francisco de Asís*. Madrid: Akal, 2003.
- Leclercq, Jean. *El amor a las letras y el deseo de Dios: introducción a los autores monásticos de la Edad Media*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Lewis, Gertrud Jaron. *Bibliographie zur deutschen Frauenmystik des Mittelalters*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1989.
- Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid: Taurus, 1983.
- Llorca Vives, Bernardino. *Manual de historia eclesiástica*. Barcelona: Labor, 1951.
- Lorda, Juan Luis. *Para una idea cristiana del hombre: aproximación teológica a la antropología*. Madrid: Rialp, 2010.
- Lortz, Joseph Adam. *Historia de la iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Madrid: Cristiandad, 1982.
- Lossky, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder, 2009.
- Macquarrie, John. *God-talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, 1976.
- Mañón Garibay, Guillermo J. "Eckhart y la espiritualidad de las beguinas". *Tópicos* 24 (2003): 185-210.
- Marion, Jean-Luc. *El fenómeno erótico: seis meditaciones*. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Literales, 2005.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico: estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. "La experiencia de Dios hoy". *Manresa* (vol. 75) 294, (2003): 5-25.
- _____. *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Trotta, 2004.
- _____. "La experiencia mística: estudio interdisciplinar". Ponencia presentada en el Seminario "El fenómeno místico: estudio interdisciplinar", Ávila, España, 14-16 de noviembre de 2003.

- Martínez Díez, Felicísimo. *Creer en Jesucristo, vivir en cristiano: cristología y seguimiento*. Navarra: Verbo Divino, 2005.
- McGinn, Bernard. *Meister Eckhart and the Beguine Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. New York (NY): Continuum, 1997.
- _____. *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York (NY): The Crossroad, 1998.
- Melloni Ribas, Javier. *La mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao: Mensajero, 2001.
- Meynard, Andrés María y Raimundo Castaño. *La vida espiritual: suma de teología ascética y mística según el espíritu y principios de Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herederos de Juan Gili, 1908.
- Moliner, José María. *Espiritualidad medieval: los mendicantes*. Burgos: Monte Carmelo, 1974.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Muraro, Luisa. *El Dios de las mujeres*. Traducción y prólogo de María Milagros Rivera. Madrid: Horas y horas, 2006.
- Murray, Alexander. *Razón y sociedad en la Edad Media*. Madrid: Taurus, 1983.
- Neher, André. *La esencia del profetismo*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Nolan, Albert. *Jesús hoy: una espiritualidad de libertad radical*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- O'Collins, Gerald y Edward G. Farrugia. *Diccionario abreviado de teología*. Navarra: Verbo Divino, 2002.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1965.
- Pacho, Eulogio. *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española (1450-1650)*. Burgos: Monte Carmelo, 2008.

- Palacios Alcalde, M. “Las beatas ante la Inquisición”. *Hispania sacra* 40 (1988): 110-111.
- Panikkar, Raimon. *De la Mística: experiencia plena de vida*. Barcelona: Herder, 2005.
- Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003.
- Paz, Octavio. *La llama doble: amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Pelagio y Juan. *Las sentencias de los Padres del desierto: los apotegmas de los Padres. (Recensión)*. Traducción directa del latín por José Fernández de Retana Aróstegui, introducción por Dom Lucien Regnault. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Pernoud, Régine. *Para acabar con la Edad Media*. Barcelona: Medievalia, 1999.
- Petroff, Elizabeth. *Body and Soul: Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York (NY): Oxford University Press, 1994.
- Pirenne, Henri. *Las ciudades de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1971.
- Platón. *Diálogos*. Volumen I. Introducción por Emilio Lledó Iñigo; traducción y notas por J. Calonge Ruiz, E. Lledó Iñigo, G. García Gual. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Diálogos*. Volumen II. Traducción de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri y J. L. Calvo. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. “El banquete”. En: *Diálogos*. Volumen III. Traducciones, introducciones y notas por G. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, 143-287. Madrid: Gredos, 1988.
- Plotino. *Enéadas*. Traducción de Jesús Igal. Madrid: Gredos, 1998.
- Pontificio consejo para los agentes sanitarios (para la pastoral de la salud). *Dolentium hominum: Iglesia y salud en el mundo*. 74 (2010).
- Porete, Marguerite. *El espejo de las almas simples*. Edición y traducción de Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.
- Power, Eileen. *Mujeres medievales*. Madrid: Encuentro, 1991.

- Pseudo Dionisio Areopagita. *La jerarquía celestial; La jerarquía eclesiástica; La teología mística; Epístolas*. Traducción de Pablo A. Cavallero. Buenos Aires: Losada, 2008.
- _____. *Los nombres divinos*. Traducción de Pablo A. Cavallero y Graciela Ritacco. Buenos Aires: Losada, 2007.
- _____. *Obras completas*. Edición de Teodoro H. Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.
- Rahner, Karl. *Dios, amor que descende: escritos espirituales*. Introducción y edición José A. García. Santander: Sal Terrae, 2011.
- _____. *La palabra poética y el cristianismo. Tomo 4*. Madrid: Taurus, 2002.
- _____. *The Mystical Way in Everyday Life: Sermons, Prayers, and Essays*. Traducción, edición e introducción de Annemarie S. Kidder. New York (NY): Orbis Books, 2010.
- Rahner, Karl; Paul Imhof; Hubert Biallowons; y José Luis Albizu. *La fe en tiempos de invierno: diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.
- Raitt, Jill; Bernard McGinn; y John Meyendorff. *Christian Spirituality. II. High Middle Ages and Reformation*. New York (NY): Crossroad 1988.
- _____. *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y Reforma*. Buenos Aires: Lumen, 2002.
- _____. *Espiritualidad cristiana. II. Alta Edad Media y Reforma*. Madrid: Edibesa, 2008.
- Randle, Guillermo. “La sabiduría espiritual en las Madres del desierto (siglos III - VI)”. *Cuadernos Monásticos* 151 (2004): 429-446.
- Reinhardt, Elisabeth. *Por las rutas medievales del saber*. Madrid: Eunsa, 2008.
- Relatos de un peregrino ruso*. Introducción y notas de Sebastià Janeras. Traducción del ruso de Victoria Izquierdo. Madrid: Alianza, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.

- Riu, Manuel. *La baja Edad Media (siglo XIII al XV)*. Barcelona: Montesinos, 1986.
- Rivas, Fernando (ed.). *Iguals y diferentes: interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Madrid: San Pablo, 2011.
- Roca Meliá, Ismael. “Observaciones sobre la prosa de Tertuliano”. *Millars* 2 (1975): 49-67, <http://www.raco.cat/index.php/MillarsCUCP/article/view/131462/181276> (consultado mayo de 2014).
- Rosenzweig, Franz. *La estrella de la redención*. Edición preparada por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.
- Ruh, Kurt. *Storia della mistica occidentale. I, Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*. Milano: Vita e pensiero, 1995.
- _____. *Storia della mistica occidentale. II, Mistica femminile e mistica francescana delle origini*. Milano: Vita e pensiero, 1995.
- Ruiz Esparza, Marco Antonio de la Rosa. “La iluminación y el conocimiento místico”. *Lindaraja* 28, mayo de 2010, <http://www.realidadyficcion.es> (consultado el 17 de octubre de 2013).
- Sánchez Bernal, Juan José. “*Homo loquens*: el lenguaje que nos hace humanos y hermanos”. En *Lenguajes y fe: XIX semana de estudios de teología pastoral (Madrid, 29 a 31 de enero de 2008)*, editado por el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, 17-51. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2014.
- Santidrian, Pedro R. *Cartas de Abelardo y Eloísa*. Salamanca: Alianza, 1993.
- Santoja, Pedro. “Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos”. *Revista de Historia Medieval* 14 (2003-2006): 209-227.
- Saranyana Closa, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofía medieval*. Pamplona: Eunsa, 1985.
- _____. “La noción de ‘libertad’ en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del *Speculum animarum simplicium* de Margarita Porete (†1310)”. *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 265-278.

- Schillebeeckx, Edward. *En torno al problema de Jesús: claves de una cristología*. Madrid: Cristiandad, 1983.
- _____. *Interpretación de la fe: aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- _____. *Los hombres relato de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- Schleiermacher, Friedrich. *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados*. Traducción de Arsenio Ginzó Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.
- Schneider, Michael. *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Searle, Jonh. *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2004.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsayng*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Serres, Michel. *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Sicre Díaz, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- Simons, Walter. *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*. Philadelphia (PA): University of Pennsylvania Press, 2010.
- Soto Posada, Gonzalo. *Filosofía medieval*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional; San Pablo, 2007.
- Stein, Edith. *Los caminos del silencio interior*. Traducción y notas de Andrés Bejas y Sabine Spitzlei. Madrid: Espiritualidad, 1998.
- Sudbrack, Josef. *El espíritu es concreto: la espiritualidad desde una perspectiva cristiana*. Bilbao: Mensajero, 2004.
- Tamayo-Acosta, Juan José (dir.). *Nuevo diccionario de teología*. Madrid: Trotta, 2005.
- Tanquerey, Adolphe. *Compendio de teología ascética y mística*. Traducido de la sexta edición francesa por Daniel García Hughes. Paris: Desclée & Cía, 1960.
- Torres Queiruga, Andrés. *Fin del cristianismo premoderno: retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Toscano, María y Ancochea Soto, Germán. *Dionisio Areopagita, la tiniebla es luz*. Barcelona: Herder, 2009.

- Tugendhat, Ernst. *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- Underhill, Evelyn. *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta, 2006.
- _____. *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Mineola (NY): Dover Publications, 2002.
- Vattimo, Gianni (Comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Barcelona: Norma, 1994.
- Vicaire, Marie Humbert; Leonardo von Matt y Pedro Arenillas. *Santo Domingo*. Bruges: Desclée de Brouwer, 1958.
- Vielhauer, Philipp. *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- Viller, Marcel (dir.). “béguins, béguines, béguinages”. En *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire. Fascicule V*. 1344. Paris: G. Beauchesne et ses fils, 1935.
- Von Balthasar, Hans Urs. *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*. Madrid: Encuentro, 2008.
- _____. *Gloria: Una estética teológica*. Madrid: Encuentros, 1998.
- _____. “Teología y santidad”. En *Ensayos teológicos. I [Verbum caro]*, por, H. U. von Balthasar, 193-325. Madrid: Encuentro, 2001.
- Von Balthasar, Hans Urs; Alois María Haas; y Werner Bierwaltes. *Mística, cuestiones fundamentales*. Buenos Aires: Agape, 2008.
- Walker Bynum, Caroline. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la baja Edad Media”. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano. Tomo I*. Editado por Michel Feher. Madrid: Taurus, 1990.
- _____. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley (CA): University of California Press, 1987.
- _____. “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media”. En *Espiritualidad cristiana II*, dirigido por Jill Raitt; Bernard McGinn y John Meyendorff. Buenos Aires: Lumen, 2002.

- Weil; Simone. *Escritos esenciales*. Traducción de Ramón Alfonso Diez Aragón. Santander: Sal Terrae, 2000.
- Wilde, Oscar. *De profundis; Balada de la cárcel del Reading*. Traducción de Arturo Agüero Herranz. Madrid: Alianza, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Zolla, Elémire. *Los místicos de Occidente*. Volumen II. Traducción de José Pedro Tosaus Abadía. Barcelona: Paidós, 2000.

