



Carth 26 (2010) 311-344

ESPEJO DE ALMAS

Margarita Porete y la espiritualidad franciscana

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

1. *A modo de prólogo*

Margarita Porret, o Porete, o Margarita de Hainaut, se ha convertido en una figura famosa por una única obra: *Espejo de las almas simples anonadadas*¹, por la cual fue condenada y quemada el 1 de junio de 1310 en París, bajo el reinado de Felipe el Hermoso. Un secular manto de silencio sobre ella y su obra se extendió hasta que Romana Guarnieri logró demostrar que la obra descubierta en 1867 por Francesco Töldi es el *Espejo* de Margarita².

¹ La gran estudiosa de Margarita, Romana Guarnieri, no duda en afirmar, en relación a este libro, que “los más calificados estudiosos coinciden actualmente en considerarlo una auténtica obra maestra de la literatura espiritual de todos los tiempos”; cf. “Margherita Porete e il suo *Miroir des simples âmes*”, en *Lo specchio delle anime semplici*, Traduzione di Giovanna Fozzer, Prefazione storica di Romana Guarnieri, Commento di Marco Vannini. Testo mediofrancese a fronte. Versione trecentesca italiana in appendice, Milano, Ed. San Paolo, 1994, p.7.

² Una relación de las vicisitudes de investigación sobre los documentos, en art. cit., pp. 7-11.



De su vida y condición no se sabe nada, de cómo y cuando compuso su obra sólo hay conjeturas más o menos verosímiles³. Se sabe⁴ que en 1306 Guido II, obispo de Cambrai, condenó el *Espejo* y lo hizo quemar en la plaza pública de Valenciennes, amenazando con la excomunión a quien lo leyera. Felipe de Marigny, sucesor de Guido, continuó con la acusación; por disposición del inquisidor general del reino de Francia, el dominico Guillermo de París, fue encarcelada durante un año en París. Su escrito fue condenado por un tribunal compuesto por 21 profesores de París, entre los que se encontraban Juan Gerson y Nicolás de Lira; fue entregada al brazo secular el 31 de mayo de 1310 y quemada al día siguiente en la plaza de Grève, ante una multitud predispuesta a su favor por su actitud decidida ante la hoguera. Si su muerte se debió a oscuras intrigas políticas conjuntas de Felipe el Hermoso (que acababa de destruir a los Templarios para quedarse con sus bienes, aprovechando el silencio de la Santa Sede al respecto) y los inquisidores⁵, o si se debió a su doctrina del “noble amor” (y no fue la única), es una cuestión por el momento irresoluble.

Sí puede decirse que los extractos de la obra que los clérigos condenaron, sacados de su contexto y leídos desde la perspectiva de la terminología

³ La literatura sobre Margarita está creciendo notablemente a medida que los investigadores se adentran en el contenido teórico de su *Espejo* y lo relacionan con otros escritores de la época. La primera voz fue la de Romana Guarnieri en “Lo *Specchio delle anime semplici* e Margherita Poirrette”, *Osservatore Romano*, 16 de junio de 1946. Luego publicó un trabajo fundamental, *Il Movimento del Libero Spirito. Testi e Documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, donde dedica a Margarita las pp. 363-708 y edita el texto del *Espejo* según el manuscrito de Chantilly, en francés medio (pp. 513-635). Hay traducción al francés moderno de Max Huot de Longchamp, *Marguerite Porete. Le Miroir des Âmes simples et anéanties*, Introduction, traduction et notes, Paris, Albin Michel, 1984. Sobre la documentación del proceso, v. Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval* [1988] traducción de María Tabuyo y Agustín López, Barcelona- Bs. As. Paidós Ibérica, 1998, p. 178, nota 2. En cuanto a los manuscritos, son accesibles actualmente una quincena, en francés antiguo, italiano antiguo, inglés medio y latín (si hubo una versión en alemán, no se ha encontrado), todos ellos descritos por Guarnieri (ed. cit. p. 501 ss). Además, existe la versión latina encontrada por el P. Verdeyen, que es de 1310 y anterior al manuscrito de Chantilly en francés medio. Se cita por el texto francés de la edición bilingüe de 1994; las traducciones son más.

⁴ Guarnieri (art. cit, pp. 11-30) pasa revista a los únicos datos documentados, que son los del proceso inquisitorial, y conjetura razonablemente algunos aspectos de la personalidad de Margarita.

⁵ Esta hipótesis es desarrollada con buenos argumentos por Giovanna Fozzer, en Margherita Porete, *Nobile amore*, a cura e con Introduzione di Giovanna Fozzer, Monferrato, Ed. PIEMME, 1996, “Introduzione” p. 7 ss.





técnica teológica estandarizada en la universidad, pueden proveer de un fundamento razonable a la condenación. Otro parecer habrían tenido tres clérigos que la leyeron completa, conforme a la “Aprobación” que incluye la propia Margarita, y que no hallaron nada doctrinariamente reprobable, aunque aconsejan reservar su lectura a unos pocos entendidos (y no a todo el pueblo). Precisamente uno de estos lectores es un franciscano llamado Juan (“de Querayn”, según la versión inglesa). Es evidente que, además del distinto enfoque de lectura (global en uno y fragmentada en el otro) hay divergencias en la comprensión de la mística. Creo que este punto es de capital importancia: no se trata sólo de que unos leyeron fragmentos e interpretaron mal el conjunto, es que hay una incompreensión más radical del lenguaje de Margarita, e incluso de lo que quiere decir.

Es difícil establecer qué nexos pudo tener Margarita con los begardos milenaristas, entre los cuales se contaba Guiard de Cressonessart, su “defensor” arrepentido, que no escribió nada. Del proceso inquisitorial (durante el cual se arrepintió, salvándose de ser quemado, pero quedando en prisión de por vida) surge que Guiard, que se denominaba a sí mismo “Ángel de Filadelfia”, se creía investido de un poder profético, superior al del Papa. Esto fue el motivo central de la acusación y la condena, pero tiene poco que ver, en forma directa, con el texto de Margarita, salvo la mención a la “Santa Iglesia la Pequeña” (la iglesia jerárquica) por contraposición a la “Santa Iglesia la Grande” compuesta por todas las almas liberadas. Es verdad que aquí se pueden reconocer resonancias del joaquinismo, pero no las suficientes como para atribuir a Margarita el milenarismo que se adosa a Guiard y otros begardos.

La institución de begardos y las beguinas despertó sospechas por sus atrevidas interpretaciones de la Biblia y por expresarlas en lengua vulgar. Y además se sabe que el libro de Margarita era tenido en gran estima por las beguinas de Bruselas⁶. El Concilio de Colonia, en 1306, condenó algunos de los errores begardos, pero especialmente el de Vienne (1311-1312) proscribió con dos decretos la institución de begardos y beguinas en Alemania. Con respecto a las beguinas, en el decreto *Cum de quibusdam mulieribus* se argumenta que no son religiosas, porque no tienen obediencia ni regla aprobada, y se pierden en extravagantes especulaciones sobre la esencia divina. Los documentos describen un quietismo extremo, que no considera necesi-

⁶ Vanderbroucke, *La spiritualità del Medioevo (XII-XVI secolo). Nuovi ambienti e problemi*, Nuova edizione ampliata e aggiornata a cura di Réginald Grégoire e Giovanna della Croce, Bologna, EDB, 1991, p. 300; añade que tal vez por eso mismo quizá Juan Ruusbroec quiso combatir algunas de sus ideas.



rio esforzarse por alcanzar la virtud. Estas tesis, en forma más atenuada, se encuentran en el *Espejo*, que se tenía como obra de un anónimo espiritual francés o flamenco. Pero similares expresiones justamente costaron la vida a Margarita y por eso se pensó en ella como autora, aunque las proposiciones condenadas por el Concilio de Vienne representan más bien el fondo común del quietismo de todos los tiempos, que en la misma época estallaba sobre todo con los “Hermanos del Libre Espíritu”⁷. Por eso, dado que este concilio golpeó especialmente a la mística nórdica (Eckhart y Porete), el *Espejo* fue tenido, en lo sucesivo, por un escrito herético y en consecuencia con orden de confiscación de cualquier ejemplar. Pese a ello, la obra ha sobrevivido en manuscritos, pero sobre todo, en el espíritu de la mística posterior.

1.2. La “conexión” franciscana

Histórica y documentalmente, la conexión inmediata de Margarita con la tradición espiritual franciscana está dada por la participación de un fraile en su búsqueda de aprobaciones al libro. En efecto, como ya dije, tres clérigos muy reconocidos por su ciencia y piedad fueron invitados a leer la obra y dar su juicio y los tres lo juzgaron positivamente. El texto no figura en el manuscrito de Chantilly; se encuentra como epílogo en las traducciones latinas y en la inglesa. Dado que ésta se hizo del original francés (y no del latín) se deduce que debió figurar también en él.

Yo, criatura del que crea, por mediación de la cual el Creador hizo este libro que viene de Él, para quiénes no lo sé ni quiero saberlo. Me basta que ello esté en el secreto conocimiento de la divina sabiduría y en la esperanza. Los saludo, sin embargo, por el amor de la paz de la caridad de la altísima Trinidad; que ella se digne dirigirlas dando testimonio de su vida, en su interior, por el informe de los clérigos que han oído este libro.

El primero de ellos es un hermano menor de gran renombre por la santidad de su vida, llamado Juan. Os transmitimos lo que ha dicho por esta misiva de amor: recibidlo, entonces, cortésmente en el amor, puesto que Amor os lo pide por el honor de Dios y de sus servidores, para utilidad de aquellos que no son todavía libres, pero que lo serán después, si Dios así lo quiere. Este hermano dice que todo este libro ha sido verdaderamente hecho por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo lo oyeran, no encontrarían en él nada que contradecir. Y pidió por el amor de

⁷ Cf. François Vanderbroucke, ob. cit., pp. 198-199.



Dios, que fuera bien guardado y que no se mostrara sino a pocas personas. Y dijo que este libro era de tal elevación que él mismo no llegaba a comprenderlo.

Después lo vio y lo leyó un monje cistercense llamado Maestro Franco [...]. Luego fue leído por un maestro en teología que se llamaba Maestro Godofredo de Fontaines. [...]

Para tranquilidad de los oyentes ha sido hecha esta aprobación; y lo mismo; y para vuestra tranquilidad os contamos esto, a fin de que esta simiente dé fruto al céntuplo en aquellos que oigan este libro y sean dignos de él. Amén⁸.

La opinión atribuida a Fray Juan hace surgir la sospecha de que pudo haber sido Duns Escoto, como dice Guarnieri un “teórico de la libertad y de la beatitud en Dios del *homo viator*, alcanzable ya en la tierra mediante la adhesión total y perfecta del alma a Dios en la caridad”⁹. Por cierto esta conexión personal con el Doctor Sutil no es más que una conjetura histórica, incluso débil en términos de prueba. Sin embargo, es innegable que hay conexiones teóricas con el pensamiento de los dos grandes teólogos franciscanos del XIII, Buenaventura y Escoto, y a través de ellos, con toda la tradición de que fueron cima exponencial. La búsqueda de estas analogías –que no considero casuales– es una tarea llena de dificultades, pero también de enormes posibilidades para enriquecer nuestro conocimiento sobre las relaciones entre teoría y praxis, y entre filosofía y mística. Varios investigadores han tomado nota de la aproximación entre el *Espejo* y la obra místico-filosófica de Eckhart, quien es, precisamente, un caso claro y significativo de los posibles y grandes préstamos y asimilaciones entre la filosofía y la mística.

Desde otro punto de vista, creo que hay un punto en el cual esta conexión es innegable, aunque pudiera calificarse de “débil” (no estoy segura de que efectivamente lo sea). Cuando Kurt Ruh presenta la cuarta parte de su

⁸ *Lo specchio...* Capítulo 140; ed. cit. pp. 498-500 (versión latina). Hay traducción castellana en Emilie Zum Brunn, ob. cit., pp. 201-202.

⁹ Art. cit., p. 21. Por otra parte se sabe que Escoto estuvo en París (coincidiendo con Godofredo de Fontaines y Eckhart), hasta 1303. Es incluso interesante la coincidencia: el propio Escoto fue llamado a Colonia (en 1303) precisamente para defender su doctrina, que habría sido mal utilizada por los Hermanos del Libre Espíritu. Por otra parte, la cronología no es incompatible, ya que –como advierte Guarnieri– las aprobaciones no pudieron ser posteriores a 1306 (año probable de la muerte de Godofredo de Fontaines), y sin duda muy difícilmente sean posteriores a 1308, año del arresto definitivo de Margarita por la Inquisición. El mismo parecer y argumentos presenta G. Fozzer, en “Introduzione”, cit. p. 9.



obra, titulada “La mística franciscana de los orígenes”¹⁰, señala que, aunque Francisco no se consideró un místico, no hay duda que lo fue y que él mismo proporcionó la orientación de la espiritualidad y la mística franciscanas de las dos primeras generaciones (es decir, las que nos interesan ahora) y que, si bien el Santo se consideraba “*ignorans et idiota*”, en esta tradición pueden rastrearse fácilmente huellas de Agustín, Gregorio Magno, Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry, todo lo cual confluye en la obra de San Buenaventura. Esta tradición bravantina-umbra está marcada por una experiencia comunitaria y social en que los “menores” reclamaban el seguimiento de la vida evangélica con una radicalidad absoluta y al margen del proceder de las jerarquías eclesiásticas y laicas.

Me parece que es precisamente este “entorno” común a los primeros franciscanos y a los movimientos renovadores -más o menos heterodoxos- del s. XIII, el que aproxima en primer lugar y en general la propuesta de Margarita a la de los franciscanos: la radicalidad de la elección, el absoluto desprendimiento de sí (absolutamente *sine proprio*, ni siquiera la voluntad), la apelación a las gentes sencillas que -como en el mensaje de Jesús- serán los herederos del Reino. Pero también, al mismo tiempo, un paralelo esfuerzo por pensar y exponer, hasta los límites de lo expresable, esa experiencia de Dios. Y expresarla en un lenguaje sencillo aunque con elementos teóricos de gran profundidad. En este segundo aspecto, el esfuerzo de Margarita puede aproximarse al que trasuntan los escritos de los místicos y teólogos franciscanos del s. XIII. Y es este segundo aspecto el que me interesa explorar más de cerca.

Pero hay algo más. Nadie duda que el *Espejo* es un libro de mística y espiritualidad. Vale preguntarse si es también un libro de *filosofía*. Una respuesta categóricamente afirmativa la da Marco Vannini, al decir: “El *Espejo* es sin duda un texto de filosofía en el sentido más fuerte de la palabra -filosofía como aquella actividad que tiene un objeto común con la religión, según las justas palabras de Hegel- incluso texto especulativo, propiamente en el sentido hegeliano del término”¹¹. Puede pues, continúa Van-

¹⁰ En *Storia della mistica occidentale*, v. II, *Mistica femminile e mistica francescana delli origini*, trad. di Giuliana Caballo-Guzzo e Cesare De Marchi, Milno, Vita e Pensiero, 2002, p. 383 ss.

¹¹ “Libro di vita e di bataglia”, *Lo specchio...* ed. cit. 1994, p. 73. Añade este investigador que el término “especulativo” en Hegel significa lo que anteriormente se denominaba “místico”: equivalente a misterioso, pero misterioso solamente para el intelecto, por el hecho de que la identidad abstracta es principio del intelecto, mientras que lo místico (que significa lo mismo que “especulativo”) es la unidad concreta de aquellas determinaciones



nini, confrontarse la obra de Margarita con otras que pisan terreno común: Platón, Agustín, Eckhart, Nicolás de Cusa, Spinoza, Hegel coinciden en que lo “especulativo” resulta ser lo “místico” como el producto más alto de la razón.

1.3. La obra y la espiritualidad medieval. Propuesta

Podría colocarse a la obra de Margarita en el género de “mística de la esencia” que -en la línea de Agustín- comparte con Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor y Eckhart, conforme a la línea señalada por Vanderbrouke¹²; inclusive comparte con Eckhart la analogía del espejo. Margarita señala el camino del alma que debe reencontrar la imagen de la Trinidad a través de una forma de pobreza, de desapego y de desnudez espiritual en la cual el hombre llega a tomar conciencia de su nada.

Acuerdo con Vannini en que esta “mística de la esencia” se aproxima a la filosofía (al menos la filosofía en la línea de los autores señalados) en que ella describe una experiencia universal, válida para todos los hombres y todas las culturas, y no ligada a “estados” o condiciones particulares de cualquier naturaleza que sean, ni tampoco a “visiones” o “revelaciones”. En este sentido, entonces, es válido aproximar las ideas que se exponen en el *Espejo* con recursos estilísticos de la literatura mística, con otros contenidos expresados en forma onto-teológica, como es el caso de los teólogos franciscanos. Por la misma razón, creo que esta mística especulativa, de la que Margarita es exponente, conecta mucho más naturalmente con la teología de los grandes franciscanos, que la mística del sentimiento (de la cual el mayor exponente medieval es la mística sponsal). Tampoco hay trazas de ascética, lo cual sin duda fue escandaloso para los inquisidores, pero que resulta comprensible desde la mirada del filósofo: el objetivo no es la “elevación moral” en el sentido del yo psicológico que adhiere a las prácticas virtuosas, puesto que de lo que se trata es de la dialéctica del *logos*-amor que trasciende los casos y las experiencias particulares. Resulta sugestivo, por otra parte, que algunos autores, como el propio Vannini¹³, o Camille

que sólo aparecen ante el intelecto en su separación y oposición (ibíd, pp. 73-74 y nota 2). La proximidad semántica con lo “especulativo” y lo “místico” en Eckhart es también evidente.

¹² Ob. cit. p. 273. La misma opinión postula Vannini (art. cit. p. 74), que usa esta expresión para distinguirla de la “mística sponsal”, aunque reconoce que algunas trazas de ésta se hallan en el *Espejo*.

¹³ Art. cit. p. 98 ss.



Bérubé¹⁴, al buscar las fuentes del *Espejo*, entre las cuales sugieren a los Victorinos, Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint-Thierry y varias beguinas (Beatriz de Nazareth, Matilde de Magdeburgo y otras que gravitaron en torno a los cistercienses), no mencionen a los franciscanos, aunque no pueden dejar de señalar profundas conexiones con Agustín, en lo cual justamente coincide con los hijos de San Francisco. Buscar y exhibir este *humus* común y riqueza intelectual específica de la Escuela Franciscana es, entonces, una tarea por hacer, siguiendo el camino ya iniciado por Bérubé.

Esta tarea, que se propone y desarrolla aquí sólo muy incipientemente, y que puede ser extendida a muchos otros pasos de la obra, tendría un eje que yo definiría como la tensión entre “posición y superación” de los contrarios, una mística (o especulación) dialéctica sobre Dios-creatura, tema que ha sido de capital (y hasta casi único) interés de la Escuela Franciscana del s. XIII. Podría decirse que esta dialéctica del *logos* ha permeado toda la cultura filosófica de Occidente, sea en su versión griega (empezando por Heráclito) o en la cristiana (en una línea que comenzando en Boecio llega hasta Hegel). Dialéctica que es a la vez expresión de la realidad onto-teológica y *forma mentis* del hombre especulativo o místico. Las formas de expresar esta tensión dialéctica del *logos* son y pueden ser muchas y muy variadas. Sólo para reducirnos a la Edad Media tenemos por una parte la terminología escolástica que fuerza al máximo el lenguaje del *esse* y de la *essentia* para expresar lo que se sabe inefable, y por otra parte la vía mística en su forma “eckhartiana” o bien el lenguaje metafórico de “las bodas”, llevando hasta resultados insospechados las posibilidades ya presentes en los textos bíblicos¹⁵. Este trabajo, que apenas principia un camino que promete ser fecundo, se limitará a unos pocos textos, pero –a mi juicio– suficientemente representativos de estas conexiones. Se expondrán primeramente los textos y sus respectivas aproximaciones con construcciones teológicas típicamente franciscanas. En un segundo momento se discutirán los puntos fundamentales, finalizando con algunas conclusiones preliminares.

¹⁴ Cf. *L'amour de Dieu: selon Jean Duns Scot, Porète, Eckhart, Benoit de Canfield et les capucins*, Roma, Ist. Ist. dei Cappuccini, 1997, Chapitre I, “L'amour de Dieu Chez Marguerite Porète”, p. 41 ss., donde justamente propone la comparación con Escoto.

¹⁵ No sólo en el *Cantar de los Cantares*, como es obvio e incluso elección explícita, sino también en los textos proféticos que señalan la relación Dios-creatura y más precisamente Dios-hombre (pueblo elegido) a partir de imágenes esponsales y sexuales (Dios el marido amante, Israel la esposa infiel, la adúltera, etc.) y desde luego las referencias metafóricas a la relación entre sabiduría creada e increada de toda la literatura sapiencial.



2. Los textos y sus espejos

Se analizan a continuación diez fragmentos en los cuales puede notarse una síntesis del pensamiento desarrollado antes o después y generalmente reiterado a lo largo de diversos capítulos. Es importante interpretarlos en función del conjunto y no aisladamente (como en el proceso inquisitorial), pues sólo de ese modo pueden apuntarse, en el breve comentario a cada uno, las conexiones posibles con la espiritualidad franciscana.

Texto 1.

- Amor- *El Alma tocada por Dios y despojada del pecado en el primer estado de gracia, sube por la gracia divina al séptimo estado de gracia, en el cual el Alma obtiene la plenitud de su perfección, gozando de Dios en el país de la vida*¹⁶.

El camino o sucesión de estados de intensidad de la gracia es un tópico de venerable antigüedad en el cristianismo. También es común que los grados sean siete, número de perfección. Los grados no son instancias de la tensión naturaleza /gracia, como si el aumento de ésta se hiciese en detrimento de aquélla, sino que la perfección final supera también la dicotomía, sugerida con la expresión “país de la vida”.

La idea del camino, con un inicio marcado por un toque de la gracia divina, es un tema recurrente en los escritos místicos. Para San Buenaventura es el estado contemplativo es el brote supremo de la vida sobrenatural¹⁷. Incluso, para el Seráfico, son las virtudes teologales, es decir, aquellas que se nos infunden por gracia (y no las virtudes morales) las que poseen auténtico valor dispositivo para la unión mística¹⁸. En efecto, la gracia es una participación ontológica en la naturaleza misma de Dios, en su vida íntima, y por eso es el principio de la deificación en la creatura, ya que la

¹⁶ “Ame de Dieu touchee, et denuee de peché ou premier estat de grace, est montee par divines graces ou septiesme estat de grace, ouquel estat l’Ame a la plain de sa perfection par divine fruiction ou país de vie” (Prólogo, Cap. 1, p. 128).

¹⁷ Una exposición clásica y no superada de la teología mística de Buenaventura es la de Efrén Longpré ofm, “La théologie mystique de Saint Bonaventure”, publicada en 1921, en *Archivum Franciscanum Historicum*; cito por la traducción de Pedro Gálszecs ofm, *Teología mística de San Buenaventura*, Bs. As. Ed. Pax et Bonum, 1946.

¹⁸ Cf. *Coll. in Hexaemeron*, cap. 1, n. 8.



gracia procede directamente de Dios (sin intermediaciones)¹⁹. La gracia santificante posee este poder unitivo. La gracia y los hábitos conexos restauran el alma deformada por el pecado original, la elevan interiormente y la preparan para las visitas divinas imprimiéndole una semejanza divina y que San Buenaventura (siguiendo a los Victorinos) llama *imago recreationis*, es decir, la imagen restaurada²⁰.

Texto 2

- Amor - *Y notad que quien tenga perfecta caridad, por las obras de caridad sería mortificado en su afección a la vida espiritual. [Cap. 5] Pero hay otra vida, que llamamos paz de caridad en la vida aniquilada. Queremos hablar de esta vida, dice Amor, preguntado si es posible encontrar*

1. un alma
2. que se salve por fe, sin obras
3. que esté solamente en el amor
4. que no haga nada por Dios
5. que nada deje de hacer por Dios
6. a la cual no se le pueda enseñar nada
7. a la que no se le pueda quitar nada
8. ni dar
9. y que no tenga en absoluto voluntad²¹.

La caridad perfecta destruye todo apego o “afección” a los goces espirituales; por tanto, esta destrucción forma parte del proceso de vaciamiento

¹⁹ “Et quoniam hoc habet immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur, ideo donum illud immediate datur a Deo”, *Breviloquium*. V, 1.

²⁰ Longpré, ob. cit., p. 12.

²¹ “Et notez, que qui auroit parfaicte charité, il seroit mortiffié en affection de vie d’esperit par oeuvre de charité. [Cap. 5] Or y a il un autre vie, que nous appellons paix de charité en vie adnientie. De ceste vie, dit Amour, voulons nous parler, en demandant que l’en puisse trouver

- i. une ame
- ii. qui se saulve de foy sans oeuvres,
- iii. qui soit seulement en amour,
- iv. qui ne face rien pour Dieu,
- v. qui ne laisse rien a faire pour Dieu,
- vi. a qui l’en ne puisse rien aprendre,
- vii. a qui l’en ne puisse rien toullir
- viii. ne donner
- ix. e qui n’ait point de voulenté (Cap. 4 y 5, p. 138.140).



interior. Pero no excluye, al contrario, el cumplimiento del deber primordial de amor, para con Dios y para con el prójimo. La postura de Margarita no implica un quietismo que desatienda el deber de caridad al prójimo en función del goce espiritual individual. En cambio, la caridad perfecta que llama “paz de caridad en la vida aniquilada”, tiene ciertos caracteres que se relacionan con el desapego del goce espiritual individual y en definitiva egoísta. Dichos caracteres excluyen precisamente el interés individual por el “resultado” de la acción de la gracia. De ahí que se excluyan las obras como condición u ocasión de salvación, de tal modo que nada externo a Dios mismo pueda ser objeto de la acción humana de caridad perfecta, ni siquiera como causa final.

Como señala Vannini en sus comentarios, Eckhart dice lo mismo en el “lenguaje docto de la filosofía”: el hombre noble no tiene a Dios como causa eficiente o final, sino solo como causa formal, ya que en él se cumple la acción por Dios, o ella se envilece y queda fuera de Él, fuera del ser, cayendo en la dualidad²². Esta idea se desarrolla más adelante, insistiendo en la salvación por la sola fe, en un sentido ciertamente paulino, pero con acentos que presagian a Lutero.

Sin llegar a este extremo, imágenes de la caridad y su autosuficiencia absoluta aparecen reiteradamente en San Buenaventura. Entre las virtudes teologales, la caridad es la máximamente unitiva y su acto propio hace a los hombres deiformes²³. El edificio espiritual, entonces, se funda en la fe, se construye en la esperanza y se consume en la caridad. Es por tanto la gracia –y no el esfuerzo personal– la que opera en el alma produciendo los efectos sucesivos de purificación, iluminación y unión, tal como lo expone en su *De triplici via*. La gracia purifica, ilumina y perfecciona al alma, la eleva, la asimila y la une con Dios²⁴.

Hay, sin embargo, una diferencia entre la espiritualidad franciscana y la de Margarita. Tal vez debido a la tradición voluntarista de la Escuela, como conjetura Longpré, se otorga mucha importancia a la cooperación y a la actividad del alma (alejándose en esto de todo quietismo). De ahí que los autores franciscanos, y especialmente Buenaventura, insistan en la necesidad de ejercitarse en todas las virtudes y obras que dependen del influjo

²² Ibíd. p. 139, nota 23.

²³ “Et propterea spirituale aedificium dicitur fundari in fide et erigi in spe et consummatur in caritate, quia caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva et ideo actus eius maxime facit homines deiformes” (*III Sent.* d. 27, a. 2 ad 6).

²⁴ *Breviloquium* V, cap. 1, n. 2.



ordinario de la gracia y del consentimiento de la voluntad, adoptando el lema de San Gregorio: “quien quiere ser un buen contemplativo, primero debe ser un buen activo”²⁵. Sin embargo, está claro que este “activismo” no es un fin, ni mucho menos un mérito por sí mismo en el orden sobrenatural. Son, diríamos, ejercicios preparatorios a los cuales la espiritualidad franciscana concede importancia en cuanto tales. La delgada línea de distinción hace difícil, sin duda, decidir si, y en qué medida, Margarita se alejó realmente de la ortodoxia en este punto.

Texto 3

Amor- *El segundo punto es que esta Alma se salva por la fe, sin obras. Razón- ¡Por Dios! ¿qué quiere decir?*

Amor- *Quiere decir que tal Alma aniquilada tiene tan gran conciencia dentro de sí por virtud de la fe, y está tan ocupada interiormente en sostener lo que la Fe le hace saber sobre la potencia del Padre, la sabiduría del Hijo y la bondad del Espíritu Santo, que ninguna cosa creada puede ocupar su memoria sino brevemente, por causa de la otra ocupación que ha tomado posesión de la inteligencia de esta Alma aniquilada. Esta Alma ya no sabe obrar, y sin duda está también excusada y justificada por creer, sin obrar, que Dios es bueno e incomprensible. Se salva por la fe sin obras, porque la fe supera todas las obras, por testimonio del Amor mismo²⁶.*

Debe observarse que Margarita no presenta la relación fe-obras de modo opositivo; lo que señala, en cambio, es que la fe supera a cualquier obra que tenga pretensión de mérito propio. Pero a su vez la fe está fundada y como encastrada en el amor. De ahí que el primado de la fe sea a la vez el primado del amor puro (no interesado). Como lo aclara a continuación, tal alma

²⁵ Ob. cit. p. 22.

²⁶ “Amour- Le second point est que ceste Ame se sauve de foy sans oeuvres.

Raison- Hee, pour Dieu! dit Raison, qu'est ce a dire?

Amour- C'est a dire, dit Amour, que telle Ame Adnientie a si grant congnoissance dedans elle par la vertu de foy, qu'elle est sy occuppee en elle de soutenir ce que Foy luy administre de la puissance du Pere, de la sapience du Filz et de la bonté du Saint Esperit, que chose creee ne peut demourer en sa souvenance, qui ne passe brefment, pour l'autre occupation qui a environné l'entendement de ceste Ame Adnientie. Ceste Ame ne scet plus oeuvrer, et sans faille aussi elle est assez excusee et exoniee, sans oeuvrer, de croire que Dieu est bon et incomprehensible. Ceste se sauve de foy sans oeuvres, car foy surmonte toute oeuvre, a tesmoing d'Amour mesmes. (Ob. cit, Cap. 11, p. 158).



sólo pone la confianza en Dios y el amor le basta, no pide a nada a ninguna creatura. Por eso tampoco tiene ninguna voluntad (como expresa el punto noveno), ya que su voluntad es que se cumpla la voluntad de Dios. Éste es un punto central y al que se le dedican largos párrafos.

Ahora bien, otro aspecto de esta cuestión que interesa es –en la esfera de las obras– señalar en qué medida en el estado místico hay actividad propia del alma. Está claro que Margarita lo niega absolutamente, pero no todos los místicos coinciden en esto, al menos conforme las interpretaciones que los estudiosos dan de ellos. En principio el estado místico sería una contemplación pasiva. Desde el s. XVII diversos autores hablan de una “contemplación adquirida” o “contemplación activa”. Algunos estudiosos han creído ver en San Buenaventura la aceptación de este tipo de contemplación, lo que es rechazado por Longpré con buenos argumentos²⁷, el mejor de los cuales, me parece, es su reiterada afirmación de que esta contemplación (la mística) se produce sólo por gracia, aunque el esfuerzo propio ayude. Esta “ayuda” consiste precisamente en el desasimiento completo del alma y en esto se ve una interesante conexión con el *Espejo*.

Texto 4

- Amor- *Oigan y entiendan bien, quienes escuchen, lo que verdaderamente dice este libro muchas veces: que el Alma aniquilada no tiene voluntad, ni puede tenerla, ni puede querer tenerla, y que en esto la voluntad divina queda perfectamente cumplida; y que el Alma no se sosiega con el amor divino, ni el amor divino es sosiego del Alma, hasta que el Alma no esté en Dios y Dios en el Alma, puesta por él en él en tal estado divino; y entonces el Alma tiene todo su contento*²⁸.

Margarita comprende que lo dicho sobre el Alma sin voluntad propia es algo difícil de entender y que puede ser mal interpretado, por eso vuelve “muchas veces” sobre el tema. El enunciado maximal es que el “alma ani-

²⁷ Ob. cit. p. 42 ss.

²⁸ “Amour- Or oyez et entendez bien, auditeurs de ce livre, le vray entendement de ce que ce livre dit en tant de lieux, que l’Ame Adnientie n’a point de volenté, ne point n’en peut avoir, ne point n’en peut vouloir avoir, et en ce est la volenté divine parfaitement acomplie; ne, jusques ad ce n’a l’Ame souffizance de divine Amour, ne Amour divine souffizance de l’Ame, jusques ad ce que l’Ame soit en Dieu et Dieu en l’Ame de luy par luy en tel estre de divin assise; et adonc a l’Ame toute sa souffizance. (Ob. cit. Cap. 12, p. 168).



quilada” no tiene voluntad (de hecho), ni puede tenerla (porque es ontológicamente incompatible con el estado de aniquilación), ni puede querer tenerla (porque si pudiera, ya no estaría totalmente aniquilada). La fuerte frase que sigue es en realidad una paráfrasis del *irrequietum cor* agustiniano. No implica, de por sí, identificación ontológica entre Dios y la creatura. Obsérvese la cuidadosa expresión “... *de luy par luy en tal estre de divin assise*”.

Refiriéndose a este mismo pasaje, Bérubé comenta que aquí se expone la tesis central del *Espejo*: la pasividad total del acto mismo de querer, y por tanto de amar, en razón del aniquilamiento de toda actividad de la cual el Alma pudiera ser causa²⁹. Este mismo autor ha señalado –acertadamente a mi juicio- que el punto central de la espiritualidad de Margarita es la perfecta indiferencia o disponibilidad a todo lo que Dios quiere o no quiere cumplir en ella, por ella y sin ella. Esta disponibilidad receptiva implica una disponibilidad activa en Dios en cuanto a hacer su propia voluntad. Según Margarita es su propia bajeza la que le asegura la glorificación de Dios por el “exceso” de su misericordia. Y Bérubé no duda en afirmar que este punto central coincide no sólo con el de Eckhart, sino también con el de Buenaventura y Escoto, aunque cada uno lo explique de modo diverso y a su manera³⁰.

Texto 5

- Razón.- *A esto respondo, Señor Amor, que este libro dice de esta Alma cosas muy sorprendentes diciendo -por ejemplo, en el capítulo séptimo- que esta Alma no se preocupa ni de la vergüenza ni del honor, de la pobreza o la riqueza, de comodidad o incomodidad, de amor o de odio, de infierno o paraíso. Y además dice que esta Alma tiene todo y no tiene nada, sabe todo y no sabe nada, quiere todo y no quiere nada, como dice en el capítulo noveno. Y 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 ella le pide, sin remordimiento de conciencia.*

Y sin duda, Amor, esto no puede comprenderlo nadie, a mi modo de entender, si no lo aprende de tu propia enseñanza. Porque, según mi modo de entender y de sentir, y todo mi consejo, en cuanto a lo mejor que puedo aconsejar, es que deba desear desprecio, pobreza y todo género de tribulaciones, y misas, y sermones, y ayunos y oraciones, y que tenga temor de todo género de amor, cualquiera sea, por los peligros que puede haber ahí;

²⁹ Ob. cit. p. 25.

³⁰ Ob. cit., p. 20.





*y que desee sobre todo el paraíso, que tenga horror al infierno, que rechace todo tipo de honores y las cosas temporales, y todas las comodidades, rechazando todo lo que le pide la naturaleza, salvo aquello sin lo cual no podría vivir, siguiendo el ejemplo del sufrimiento y la pasión de nuestro señor Jesucristo. Esto es lo mejor que yo pueda decir y aconsejar a todos los que viven en mi obediencia. Y por eso digo a todos, que ninguno comprenderá este libro, según mi modo de entender, si no lo entiende por la virtud de la Fe, y por la fuerza del Amor, que son mis maestros, porque yo les obedezco en todo [...]*³¹.

La cuestión del aniquilamiento de la voluntad y de la fe sin obras han sido presentadas, como dice Razón, para “los activos y los contemplativos”, es decir, para aquellos creyentes que están comprometidos en una vía de perfección. Pero -como ya se ha dicho, el *Espejo* tiene una intención pedagógica general- es necesario explicar esto a las “personas comunes”, o sea, a los creyentes que necesitan de una guía sencilla en su vida cotidiana y a quienes se les enseña aparentemente todo lo contrario de lo que se propone el libro. El largo párrafo en que Razón resume sus perplejidades es en realidad un amplio elenco, un tanto desordenado, de las prescripciones de la vida ascética, que incluyen la de desear positivamente el sufrimiento, como expiación del pecado.

³¹ “Raison- Ad ce vous respons, dame Amour, dit Raison, que ce livre dit de ceste Ame grans admiracions, qui dit -c'est assavoir ou septiesme chapitre- que ceste Ame n'a compte, n'a honte ne a honneur, n'a pouvreté ne a richisse, ne a aise ne a mesaise, ne a amour ne a hayne, ne a enfer ne a paradis. Et avec ce dit que ceste Ame a tout et n'a nient, elle scet tout et ne scet nient, elle veult tout et ne veult rien, commme il dit devant ou neufviesme chapitre. Et si ne desire, dit Raison, ne depit ne pouvreté, ne martire ne tribulacions, ne mesmes ne sermons, ne jeunes ne oraisons, et si donne a nature tout ce qu'elle loy demande sans remors de conscience.

Et sans faille, Amour, dit Raison, ce ne peut nul entendre de mon entendement, se il ne l'apprent de vous, par vostre enseignement. Car mon entendement et mon sens et tout mon conseil est pour le mieulx que je sçay conseiller, que on desire despiz, puvreté, et toutes manieres de tribulacions, et messes et sermons, et jeunes et oraisons, et que on ait paour de toutes manieres d'annour, quelles qu'elles soient, pour les perilz qui y pevent estre, et que on desire souverainement paradis, et que on ait paour d'enfer, et que on refuse toutes manieres de honneurs, et les choses temporelles, et toutes aises, en ostant a nature ce que elle demande, fors sans plus ce sans quoy elle ne pouroit vivre, a l'exemple de la souffrance et passion de nostre seigneur Jhesuchrist. C'est du mieulx, dit Raison, que je sçay dire et conseiller a tous ceulx qui vivent de mon obediencia. Et pource dis je a tous, que nul n'entendra ce livre de mon entendement, se il ne l'entend de la vertuz de Foy, et de la force d'Amour, lesquelles sont mes maistresses, car je obeïs du tout a elles” (Ob. cit., Cap. 13, p. 172. 174).



Por otra parte, aparece como irracional el que los extremos de contradicción se identifiquen: no se puede a la vez saber todo y no saber nada, tener todo y no tener nada, al menos en cuanto la razón humana natural alcanza a comprender. La superación de esta contradicción no es posible en esta dimensión, que es, precisamente, el nivel de comprensión en que se sitúan la filosofía y la teología.

La tensión de la experiencia mística ha causado siempre dificultades de expresión, y esto no es exclusivo de Margarita. Todos los místicos han señalado la insuficiencia del lenguaje y del conocimiento racional para expresarlo. San Buenaventura, cuando describe el séptimo grado o *transitus*, y se pregunta cómo es posible, responde: “Pregúntalo a la gracia, no a la doctrina; al ardor del deseo, no al cálculo de la razón; a la plegaria y a la súplica, no al estudio. Pregúntalo al Esposo, no al Maestro; a Dios, no al hombre; a la tiniebla, no a la claridad; no a la luz sino al fuego: es el fuego que te inflama todo y te traslada todo a Dios, con excesivas unciones y con la ardentísima llama del amor”³². Como bien nota Ruh³³, no se trata aquí de una experiencia emocional de Dios sino la conclusión de un ascenso que culmina en el silencio frente a lo incomprehensible. Es más, Buenaventura no hesita en afirmar que la última palabra es la “muerte espiritual”: “muramos, pues, y entremos en la tiniebla”, culmina el párrafo.

Texto 6

- Amor- Razón, eres muy sabia y segura en lo que a ti respecta, tú que quieres respuesta a lo que yo digo. Y como me has pedido que te diga algo, yo responderé a todas tus preguntas. Te aseguro, Razón, que aquellas Almas a las que guía el Amor toman lo mismo la vergüenza que el honor, y el honor como vergüenza, la pobreza como riqueza y la riqueza como pobreza, el tormento de Dios y de sus creaturas como conforto de Dios y de las creaturas, ser amadas como si fueran odiadas y odiadas como si fuesen amadas, y de estar en el infierno como en el paraíso y en el paraíso como en el infierno, de baja condición como de alta y de alta como si fuera baja, para sí y para sus prójimos [...] Y esto es verdad si esas contingencias las tocan sin que la voluntad sea causa; porque esas Almas no saben qué es lo mejor para ellas, ni de qué modo Dios quiere darles salvación, o salvación a sus prójimos, ni en qué ocasión Dios quiere hacer justicia o misericordia,

³² *Itinerarium* 7, n., 6,

³³ Ob. cit., p. 439.



*ni en cuál momento Dios quiera dar al Alma los dones excepcionales de la bondad de su divina nobleza. Y por eso el Alma liberada no tiene voluntad de querer ni de no querer salvo sólo querer la voluntad de Dios y sufrir en paz las disposiciones divinas*³⁴.

En este párrafo se explica de qué modo debe entenderse la contradicción denunciada por Razón. Con cierta ironía se reconoce la sabiduría de la razón en aquello que es de su competencia. Pero justamente se trata de lo contrario: como Razón misma ha dicho, nadie puede entender esas aparentes contradicciones (tal como las ve la razón) sino en virtud de una iluminación suprarrazional. La aclaración es importante porque coloca la cuestión en términos estrictamente espirituales. No es que tener y no tener sean realmente lo mismo, o que la pobreza y la riqueza se identifiquen, ni tampoco que un juicio moral sobre estas oposiciones sea absolutamente irrelevante. Lo que se dice es que el Alma Aniquilada vive en un desapego tal, que puede tomar un término por el otro, puesto que su voluntad no está adherida a ninguno. En efecto, es por un acto de voluntad específico que queremos algo concreto, en su mismidad, y lo diferenciamos de otra cosa concreta diferente, a la que no elegimos ni preferimos. Si desconectamos el alma de dicho acto de voluntad propia, las cosas, sin dejar de ser lo que son, pierden para el alma la especificidad que las hacía amables y elegibles por sí mismas. Entonces, desconectando el alma del querer, por ejemplo, una casa suntuosa, se puede vivir en una suntuosa o en una que no lo sea, porque ello resulta indiferente.

El desapego de la voluntad conduce a la indiferencia por los valores de las cosas, y por tanto elimina cualquier tentación de elegir o preferir una

³⁴ “Amour- Raison, dit Amour, vous estes moult saige et moult seure de ce qui a vous appartient, qui voulez avoir response des paroles dessus dictes. Et pource que m’avez prié, que je vous die que c’est a dire, je vous respondray a toutes voz demandes. Je vous certiffie, Raison, dit Amour, que telles Ames, lesquelles Fine Amour demaine, ont aussi cher honte comme honneur, et honneur comme honte, et pauvreté comme richisse, et richesse comme pauvreté et tourment de Dieu et de ses creatures comme confort de Dieu et de ses creatures, et estre amee comme hayé, et hayé comme amee, et en enfer comme en paradis, et en paradis comme en enfer, et petit estat comme grant, et grant estat comme petit, pour elles ne pour les personnes. [...] Et c’est vray, dit Amour, se elles leur venoient, mais que leur voulenté n’en soit cause; et aussi telles Ames ne scevent mie lequel leur est le meilleur, ne en quelle maniere Dieu veult trouver leur salut ou le salut de leurs proesmes, ne par quelle acheson Dieu veult faire justice ou misericorde, ne par quelle acheson Dieu veult donner a l’Ame les surmontans dons de la bonté de sa divine noblesse. Et pource n’a Ame Enfranchie point de voulenté de vouloir ne de desvouloir, fors seulement vouloir la voulenté de Dieu, et souffrir en paix la divine ordonnace” (Ob. cit., cap. 13, p. 174. 176).



sobre otra. Pero este desapego no aniquila la cosa misma, ni sus valores objetivos (el que me sea indiferente un alimento nutritivo, no significa negar que algunos alimentos son más nutritivos que otros, y que, en cuanto tales, son mejores), ni tampoco implica desconocimiento o negación de ellos (Margarita misma sin duda comía alimentos sanos y no venenosos). En suma, quiero decir que este texto está indicando un límite equilibrado al aniquilamiento de la voluntad, no constituye una visión tanásica ni autodestructiva.

Por su parte, Bérubé comenta que aquí Margarita está retomando un tema mucho más amplio y de larga tradición teológica: el misterio de la inefabilidad de Dios, o sea, la imposibilidad de toda inteligencia o voluntad distintas de Dios, de comprender³⁵ y amar a Dios como Él lo merece³⁶. De ahí la percepción de la inutilidad de las obras, porque entre ellas y el mérito divino media un abismo inconmensurable.

Esta percepción conduce, teóricamente, a una conclusión clara: Dios es siempre el primero en el origen de todo ser, conocimiento y amor, provenientes de las creaturas. No primero en sentido cronológico, sino en el sentido de la causalidad primera en relación a la causalidad segunda. Los teólogos del s. XIII y con ellos los franciscanos, han trabajado y profundizado esta conclusión, cuya expresión más conocida sea tal vez la tesis tomista de la premoción física. Pero hay otras expresiones que conectan con esta impresión poretiana.

Texto 7

Razón- *Añado ahora, Señor Amor, algo más a mi pregunta, en cuanto este libro que esta Alma tiene todo y no tiene nada.*

Amor- *Es verdad, porque esta Alma tiene a Dios por gracia divina, y quien tiene a Dios tiene a todo; y sin embargo no tiene nada, porque todo lo que esta Alma tiene en sí de Dios, por don de la gracia divina, le parece*

³⁵ Duns Escoto insiste reiteradamente en que nuestro entendimiento no sólo no puede tener intuición natural de la esencia divina, sino que tampoco puede tener un concepto inmediato de ella, sino únicamente conceptos imperfectos (*Quod.* q. 14, n. 3). Puede verse un desarrollo de este tema en Félix Alluntis ofm, "Filosofía y la existencia de Dios según Scoto", *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Cong. Scotistici Internationalis Oxonii-Edimburgi*, 1966, Roma, 1968, t. 2, p. 447-460. Precisamente Escoto ha trabajado la idea de Dios como objeto adecuado virtual de la voluntad, siguiendo una antigua intuición agustiniana (Cf. Bérubé, *De l'home a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, cit., p. 144 ss).

³⁶ Ob. cit., p. 26.



*nada, y así es, en relación a lo que ella ama, que está en Dios; y es algo que no dará a ninguno sino a sí mismo. Y según este modo de entender, esta Alma tiene todo y sin embargo no tiene nada, sabe todo y sin embargo no sabe nada.*³⁷

Esta afirmación de que el alma tiene a Dios por gracia divina, y con Él tiene todo, es un modo de expresar la concepción agustiniana del hombre como “*capax Dei*”, tan cara a la tradición intelectual y espiritual de la primera Escuela Franciscana. Pero esta concepción requirió precisiones importantes, que fueron decisivas para hacer compatible esta afirmación con la libertad del hombre, punto central en toda la concepción religiosa del judeo-cristianismo. Tal es el interés de los teólogos, especialmente franciscanos, en este punto, que Cerqueira Gonçalves afirma, refiriéndose a Escoto, que no es exagerado decir que toda su preocupación filosófica radica en conciliar la libertad divina con la humana³⁸. De ahí su interés en el concepto de contingencia, puesto que en él ve el fundamento ontológico de la disponibilidad –capacidad– de la esencia creada para ser elevada más allá de sí misma.

Texto 8

*- Amor- Tal Alma no ama ni amará cosa alguna en Dios, por noble que sea, sino solamente por Dios y porque Él lo quiere y a Dios en todas las cosas y a las cosas por amor a Él; y por tal amor esta Alma está sola en el puro amor del amor de Dios. Tal Alma es tan clara en conocimiento, que se ve a sí misma como nada en Dios y Dios como nada en sí*³⁹.

³⁷ “Raison- Encore, dame Amour, adjouste je une chose a ma demande; c’est por ce que ce livre dit que ceste Ame a tout et si n’a nient.

Amour- C’est verité, dit Amour, car ceste Ame a Dieu par divine grace, et qui a Dieu il a tout; et si dit qu’il n’a nient, car tout ce que ceste Ame a de Dieu en elle par don de divine grace luy semble nient; et aussi est ce, au regart de ce qu’elle ayme, qui est en luy, laquelle chose il ne donnera a nully fors que a luy. Et selon cest entendement ceste Ame a tout et si n’a nient, elle scet tout et si ne scet nient” (Ob. cit. cap. 13, p. 176).

³⁸ Joaquim Cerqueira Gonçalves, “La contingence de la nature et la distinction d’essence et existence chez Duns Scoto”, *Filosofia della natura nel Medioevo. Atti del 3° Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*, Milano, 1964: 478-484.

³⁹ “Amour- Telle Ame n’aime plus en Dieu nulle chose ne n’aymera, tant soit nobile, si non tant seulement pour Dieu et pour ce que il le veult, et Dieu en toutes choses, et les choses pour l’amour de luy; et par telle amour est ceste Ame seule en la pure amour de l’amour de Dieu. Elle Ame est si clere en cognoissance, que elle se voit nient en Dieu et Dieu nient en elle” (Ob. cit., cap 26, p. 208).



Nada ama el alma liberada sino por amor de Dios y, como dice Margarita a continuación de este texto, sólo el Amor mismo puede enseñar esto al alma, no puede enseñarlo ninguna creatura. Por eso, ningún sentimiento de consuelo o de apoyo (que serían afecciones creadas) puede ayudarla en este trance, al contrario, serían obstáculos. Lo que el Amor, por puro don, permite ver al alma, es su nada en Dios y Dios como nada en ella. La tensión dialéctica de esta expresión extrema requiere alguna consideración. La afirmación de que el puro ser (el ser sin ninguna otra determinación limitativa) y la nada se identifican dialécticamente es común a Eckhart y Hegel, aunque, naturalmente, con diverso alcance filosófico. Pero sí hay un punto común, coincidente con el propio texto de Margarita: la nada divina es nada-de-determinación, la negación de toda negación (determinación, limitación). Ahora bien, como acertadamente señala Vannini en su comentario, al desaparecer la objetividad, desaparece también la alteridad⁴⁰. Casi podría decirse que Margarita se acerca aquí a la intuición mística hindú, según la cual la propia identidad, la consiguiente distinción y alteridad en relación a los otros seres, es *maya*, ilusión.

Bérubé ha advertido, en relación a la expresión “...cuando el alma está en Dios y Dios en el alma...” y otras similares que se reiteran en los textos que vengo analizando, que se retoma en ellas una tradición milenaria que puede remontarse hasta Orígenes. Se trata de una presencia y de una acción espiritual absolutamente especial que el Pseudo Dionisio llama “rayo supraesencial de la divina tiniebla”, idea que retoma Buenaventura en el *Itinerarium*, todo lo cual señala una significativa continuidad⁴¹.

Texto 9

Alma- Razón, aunque alguien te lo diga y lo oigas, no lo entenderás. Así tus preguntas han deshonrado y ensuciado este libro, porque muchos lo habrían entendido en breves palabras y tus preguntas lo han hecho largo, por las respuestas que necesitas, para ti y para aquellos a los que alimentas que van a paso lento. Tú lo has revelado a los de tu compañía y que van a paso de carro.

Amor- ¿Revelado? Es verdad, en cuanto que Razón y todos sus discípulos no pueden quejarse de que no se les haya dicho bien, lo que sea que haya que entender.

⁴⁰ Ob. cit., pp. 208-209, nota 104.

⁴¹ Ob. cit. p. 27.



*Alma- Es verdad, porque lo entiende sólo aquel a quien el noble Amor enseña; y así conviene que quien lo entiende con fineza quede muerto a todas las muertes mortales, porque ninguno gusta esta vida, si no ha muerto todas las muertes*⁴².

Debemos señalar que el reproche del Alma a Razón tiene tal vez más de un sentido. Por una parte, el expreso: la razón, por su propia naturaleza permanentemente inquisitiva, exige pruebas, demostraciones, aclaraciones terminológicas, etc. Buena parte del libro consiste precisamente en el permanente requerimiento racional al que Margarita consiente voluntariamente, puesto que –como ya se ha dicho- se trata en definitiva de hacer comprensible su pensamiento tanto a los doctos como a las “personas comunes”. También puede interpretarse como una necesidad del propio pensamiento que procede dialécticamente, retomando una y otra vez las ideas en sucesivas superaciones de antinomias.

Pero en un sentido más profundo, puede verse un intento de acordar –en vez de oponer- su visión “suprarracional” a la racional expresada por el personaje homónimo: no es que Razón no pueda comprender al Alma Liberada, es que para ello necesita tiempo y una ardua dedicación llena de dificultades y dudas; es decir, procede lenta y trabajosamente, mientras que la intuición superior procede rápida y fácilmente. Si esta interpretación es posible –y creo que lo es, aun cuando no pueda saberse si Margarita lo pensó así expresamente- entonces hay aquí una interesante aproximación a la idea bonaventuriana (desarrollo de la intuición agustiniana) de que la fe hace más fácil y expedito el camino a la razón, incluso en la comprensión filosófica del mundo.

La onto-teología del *Espejo*, en ese caso, no sería una construcción alternativa a la metafísica racionalista, sino un modo de expresión distinto, superior, y más profundo, de las verdades racionales. Este convencimiento en la limitación propia de la razón abstracta ha sido magistralmente desa-

⁴² “L’Ame- Raison, dit ceste Ame, qui le vous droict et vous l’orriez, et ja ne l’entendriez. Ainsi ont honny et gasté voz demandes ce livre, car plusieurs sont, qui l’eussent entendu a bresves paroles, et voz demandes l’ont fait long pour les responces dont vous avez besoing, pour vous et pour ceulx que vous avez nourriz, qui vont le cours du lymaçon. Vous l’avez ouvert a ceulx de vostre mesgnée, qui vont le cours du lymaçon.

Amour- Ouvert? dit amour. Voire, en ce que Raison ne tous ses escoliers ne pevent estre encontre que ce ne leur semble bien dit, quelque chose qu’il soit de l’entendre.

L’Ame- C’est verité, dit ceste Ame, car celluy tout seul l’entend, qui Fine Amour mestrie; et si convient que celluy soit mort de toutes mors mortificantes, qui finement l’entend, car nul ne gouste de ceste vie, s’il n’est mors de toutes mors” (Ob. cit., cap. 54, p. 270).



rollado por Duns Escoto, a propósito de la controversia sobre el conocimiento del singular. Como señalada Bonafede⁴³, Escoto hace pivotar toda su gnoseología sobre el reconocimiento de la irreductibilidad de la realidad íntima a un concepto genérico. Su profundo sentido de lo concreto e individual le lleva a considerar que la razón es impotente para penetrar en el sentido íntimo de la realidad, especialmente de la realidad humana. De ahí que, interpretando al Sutil, afirme: “la ciencia del nómeno no es obra de la inteligencia, el conocimiento de las almas de otros es obra del amor”. Y estableciendo la conexión con la intuición agustiniana al respecto, continúa: “La fuerza penetradora de la esencia, de la *hecceitas*, del nómeno, es otra, es, hablando agustinianamente, la caridad. El amor tiene que ver con las personas vivientes, no con las categorías abstractas. [...] Por lo tanto lo individual es conocimiento, es conocimiento intelectual confuso, es conocimiento intrínseco profundo, bajo forma de amor”⁴⁴. Esta primacía del amor, que Escoto desarrolla ampliamente en numerosos pasos de su obra, siguiendo una tradición ya arraigada entre los franciscanos, no significa, como se ve en la exposición de Bonafede, una actitud irracionalista que soslaye o desconozca el papel de la razón abstracta, ni que le niegue su necesaria presencia en todo acto de conocimiento humano en estado de vía. La primacía del amor no implica irracionalismo, y es compatible con una concepción positiva acerca de las posibilidades (aunque limitadas) de la razón, tal como lo han expresado Buenaventura y Escoto.

Texto 10

Hago saber a todos los que oirán este libro, que en cuanto podamos debemos reproducir dentro de nosotros –con pensamientos de devoción, con obras de perfección, con preguntas de Razón- toda la vida de Jesucristo y lo que nos predicó. Pues él dice, como ha sido dicho: “Quienquiera que crea en mí hará las obras que yo hago, e incluso las hará mayores”⁴⁵. Y esto es lo que debemos hacer, antes de lograr la victoria sobre nosotros mismos. Y si hacemos lo que está en nuestro poder lograremos tener todo esto excluyendo de nosotros todos los pensamientos de devoción, las obras de perfección y todas las preguntas de Razón, pues no sabríamos qué hacer

⁴³ Giulio Bonafede, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, Palermo Mori, s/f, p. 54.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁵ Jn 14,12.



con todo ello. Y entonces la Divinidad haría en nosotros, por nosotros y sin nosotros sus obras divinas. Él es el que es, por tanto es aquel que es por medio de sí mismo: amante, amado, amor. [Y nosotros somos nada porque no tenemos nada que provenga de nosotros mismos. Véase todo esto desnudo, ni cubriendo o velando nada, y entonces aquel que es tendrá en nosotros su verdadero ser]⁴⁶.

Considero que este texto es muy importante no sólo para la comprensión del pensamiento de Margarita, sino también en relación a las conexiones buscadas con la espiritualidad franciscana. Aunque no es una referencia muy reiterada, en varios pasajes Margarita señala la importancia de la “*imitatio Christi*”, pero no en forma devocional⁴⁷, sino en el sentido de “conformarse” al ser de Cristo, hacerse uno con él, que —en lenguaje paulino— es el efecto de la gracia divina en nosotros. En vista de esta imitación-conformación, los esfuerzos personales (devociones, obras, estudio) pueden a lo más constituirse como una preparación remota del alma, ni siquiera próxima, porque, como el libro repite insistentemente, la única preparación próxima es el desapego o humildad absoluta del alma, más como estado existencial que como práctica de una virtud determinada. Lo que sonaba escandaloso a los inquisidores es —entre otras afirmaciones igualmente fuertes— la decisión con que Margarita indica que la práctica religiosa, por elevada que sea, no es un fin sino un medio, y en cuanto medio, en algún momento

⁴⁶ “Je fais assavoir a tous ceulx qui orront ce livre, que il nous convient retraire dedans nous —par pensees de devocion, par oeuvres de perfection, par demandes de Raison- toute la vie, a nostre povoir, que Jhesucrist mena, et qu’il nous prescha. Car il dit ‘Quiconques croira en moy, il fera autelles oeuvres comme je fais, et encores fera il plus grans’. Et ce nous convient il faire, ains que nous ayons victoire sur nous mesmes. Et se nous faisons ce a nostre povoir, nous vendrions ad ce que nous aurions tout ce, en metant hors de nous toutes les pensees de devocion et toutes les oeuvres de perfection et toutes les demandes de Raison, car nous n’en aurions que faire. Et adoncques feroit la Deité en nous, pour nous, sans nous, ses divines oeuvres. Il est, qui est; pource est il ce qu’il est de luy; amans, amez, amour. [Et ideo sumus nihil, quia nichil a nobis habemus. Videatis hoc totum nudum nichil celando aut velando, et tunc habebit ille quie st in nobis suum verum esse”] (Ob. cit, cap. 113, p. 408). El texto en latín (que se encuentra también en la versión antigua inglesa) rellena una laguna del manuscrito francés.

⁴⁷ Kurt Ruh, ob. cit. p. 361, señala que este tema, dominante en la mística femenina, es desarrollado por Margarita de un modo diverso, que por cierto expresa también su propia Cristología: “Margarita conoce y nombra los momentos fundamentales de la historia de la salvación, pero no deja transparentar ninguna devoción por la pasión y por el sufrimiento de Cristo: de esto no se habla porque pertenecen a los estadios inferiores, que en el *Espejo* son dejados de lado”.



deberá ser abandonado para alcanzar el fin. Es tal vez este punto en el que, aunque con impronta propia, Margarita se aproxima más a la tradición espiritual y mística de su tiempo, incluyendo a la franciscana.

3. *Los temas*

El objetivo central de la obra es mostrar, como en un espejo, la verdad espiritual o supraracional que, siendo percibida, hará simple al alma y “liberada”. El procedimiento consiste en iluminar sucesivamente distintas facetas, sin atenerse a un orden lógico o teórico-dogmático, sino más bien como diversas miradas al tema central: la liberación que obtiene el alma aniquilándose en Dios por el amor.

Los recursos literarios son el diálogo, la alegoría y la metáfora, siendo los tres personajes principales el Alma (personificación de la propia autora y de cualquier “alma liberada”), el Amor (que si bien es una idealización de la forma trovadoresca, es un personaje alegórico que tiene por función exponer el contenido teórico de la doctrina de la liberación por el Amor) y Razón, que representa al alma racional y piadosa, instruida en las verdades racionales y en la ascesis, pero que debe ser superada en el estado de liberación (se expresa teatralmente con la muerte del personaje), para dejar paso a una comprensión de Dios más elevada. El alma se separa de las virtudes y se eleva por sobre ellas a la libertad del Amor.

Estos recursos están imbricados, por otra parte, en el género típicamente medieval del “espejo”. Como dice Giovanna Fozzer, además de su función propia (el lector del “espejo” resulta “espectador” de una parte de la realidad, de ahí que haya espejos de la naturaleza, de la historia, de la moral) “el espejo evoca la idea del conocimiento de sí, y de una purificación y asimilación a un modelo ideal”⁴⁸. El “espejo” es también un retrato, una descripción y, como tal, un instrumento de conocimiento, aportando una enseñanza informativa o normativa. El *Espejo* de Margarita puede inscribirse en la categoría de enseñanza normativa porque muestra una vía de transformación y perfección espiritual. Y en ese sentido puede aproximarse a la teología mística dionisiana que tantas resonancias tuvo en la espiritualidad latina tardomedieval.

Margarita retoma el “ama y haz lo que quieras” de San Agustín⁴⁹, pero sobre todo, el pensamiento de que la práctica virtuosa, y en general las prác-

⁴⁸ “Specchio di grazia e conoscenza”, *Lo Specchio...* ed. cit., p. 59.

⁴⁹ *In Epistola Iohannis ad Partos*, VII, 8.



ticas religiosas no son un fin en sí mismas sino un medio para llegar a la unión con Dios. Serían, para decirlo con la famosa metáfora de Wittgenstein, una escalera que debe ser arrojada luego de ser usada. Pero esta idea implica, como bien señala K. Ruh⁵⁰, al menos un esbozo de doctrina sobre Dios y el amor divino, que no es nada accesorio, sino presupuesto del proceso de aniquilación, si bien sólo la radical nulidad del saber y del querer (las dos fuerzas radicales del alma) hacen posible el conocer y el querer divino.

A lo largo de la obra, bastante extensa, se pueden señalar numerosos préstamos e influencias, que han sido analizados por K. Ruh, comparándolos y relacionándolos con otras escritoras⁵¹. Sin embargo, conviene tal vez hacer abstracción de estas semejanzas para captar más concretamente los puntos centrales de la propuesta mística de Margarita, lo que permite encontrar el hilo de lo que se podría llamar su onto-teología mística:

- El alma simple y anonadada se despoja de su voluntad (que es lo más íntimo y personal de cada ser humano) para anegarse en la voluntad divina; éste es el acto más perfecto de amor;
- Esta entrega produce una transformación radical, pero sólo a condición de que previamente el alma se desembarace de sí misma, puesto que cualquier apego a su identidad mundanal es un obstáculo a la anonadación;
- La abolición de todo deseo personal es el punto central del *Espejo*: el alma no quiere nada, a fin de ser capaz de querer exclusivamente el querer divino;
- También para alcanzar este estado es necesario superar el saber dogmático. Se trata de “superar” y no simplemente de “ignorar”; de hecho, como lo han señalado los investigadores de su obra, su conocimiento teológico es muy considerable: hay referencias (aunque sin nombrarlos) a concilios decisivos como el de Nicea (cuyo símbolo es parafraseado) y expresiones de mística trinitaria con resonancias agustinianas. No sólo trata de la esencia divina, sino también de los misterios de la encarnación y la redención;

⁵⁰ Ob. cit. p. 369.

⁵¹ Kurt Ruh, (ob. cit.) ha comparado el *Espejo* con otras obras de espiritualidad medieval, como el *Cantar de los cantares de San Trudpert*, (p. 52); con la *Vita* de Lutgarda, (p. 98); con Beatriz de Nazaret (p. 153), con Hadewijch (p. 230). Pueden encontrarse también algunas analogías con Gertrudis de Hefta y con Matilde de Magdeburgo. Los temas son fundamentalmente la unión con Dios, el “raptó”, que en el *Espejo* se da en el sexto nivel, la libertad del alma, la “nulidad” de la creatura frente a Dios.



- El proceso de desapego o anonadamiento tiene grados; en el último (sexto), con la “muerte del espíritu”, se llega a un instante, llamado “momento de hora”, gracias a un relámpago iluminador del Lejos-Cerca (expresión con que denomina la relación del alma con lo divino) y que produce la “vida anonadada iluminada” propia de este sexto estado. A esta comprensión no pueden llegar ni la Razón, ni la Filosofía ni la Teología. No consiste en especular sobre el ser de Dios, sino de experimentarlo en un padecer que se explica por la diferencia metafísica entre los dos términos asociados (lo divino y lo humano) y que Margarita expresa con la frase “Él es... y yo no soy” (cap. 110)⁵²;
- Esta actitud de amar “sin por qué” se contraponen a la de aquellos que esperan beneficios del amor. Esta distinción se encuentra en Eckhart y llega hasta Kant, para quien, paradójicamente, la religión es heterónoma (su imperativo es hipotético), es decir, condicionada a la finalidad (deseo y motivación) de salvación, mientras que la moral (el imperativo categórico) es “sin para qué” más allá de sí mismo;
- La jerarquía de las vías de salvación y liberación⁵³ no está relacionada directamente con ninguna institución particular (ni siquiera la Iglesia institucional), y éste es uno de los temas siempre candentes en las obras y las experiencias místicas: la percepción de estar más allá de las estructuras humanas en que habitualmente se expresa, para la mayoría, la vía normal de salvación. La dificultad de entender estas vías extraordinarias y especiales, concedidas a muy pocos, así como la de determinar los casos en que verdaderamente hay intervención y designio divino, enfrenta a los místicos con las jerarquías, con resultados muy diversos; Hildegarda, por ejemplo, salió airoso siempre frente a ellas; Margarita pagó la desobediencia con la vida⁵⁴.

⁵² Es importante distinguir qué personaje habla en cada texto que exprese uniones e identidades. Así, en este caso, es el alma quien se distingue claramente de Dios. En cambio, cuando dice “yo soy Dios por naturaleza” (y que es una expresión similar a las condenadas en Vienne) quien habla es el Amor, es decir, en definitiva, el propio Dios. No tener en cuenta estas diferentes redacciones, que son decisivas, conduce a encontrar, obviamente, numerosas expresiones heterodoxas.

⁵³ El tema de la liberación es expresado en lengua cortesana, con acopio de metáforas erótico sensuales y también con el recurso a la poesía, pero con intermedios de claro contenido ontológico y teológico.

⁵⁴ Peter Dronke (*Las escritoras de la Edad Media*, traducción castellana de Jordi Ainaud, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 2004, pp. 299-300) indica aproximaciones y diferencias entre Margarita y Ángela de Foligno por una parte, e Hildegarda por otra. Con respecto a Ángela (venerada en vida por los franciscanos), observa que no reclamó para sí nin-



Los siete estados del alma, a los que hace referencia en diversos capítulos, son resumidos en lo fundamental en el capítulo 118, cumpliendo lo anunciado en el Prólogo. Estos estados, o gradas de una escala ascendente⁵⁵, son los siguientes. Primero: el alma, tocada por la gracia divina y despojada de su capacidad de pecar, toma la intención de observar los mandamientos de Dios a riesgo de su propia vida (temor de Dios) y en especial el mandamiento supremo de amarlo sobre todas las cosas. Segundo: el alma considera lo que Dios aconseja a sus amigos especiales, más allá de lo que él manda, y el amigo no puede abstenerse de cumplir con aquello que place al amigo. Tercero: El alma se considera a sí misma en el afecto de amor de la obra de perfección, de tal modo que sólo ama las obras de bondad. Cuarto: el alma es traída por la altura del amor al deleite de pensar en la meditación, y abandona toda fatiga exterior, la contemplación le hace abandonar toda obediencia externa. Quinto: el alma considera que Dios es, y que ella misma no es y por tanto ninguna cosa es. Sexto: el alma no se ve en sí misma (por grande que sea su humildad) ni a Dios (por alta que sea su bondad), sino que es la propia divina majestad que de sí ilumina a esta alma, de tal modo que ella no ve que ninguna cosa exista, salvo Dios mismo. Séptimo: es el estado final que guarda el Amor para darlo en la vida eterna.

Puede apreciarse que esta escala de ascenso a la beatitud definitiva y eterna guarda estrecha similitud con la tradición mística. A título de ejemplo menciono los siete grados de San Buenaventura, que él llama “elevaciones” o “iluminaciones” que conducen a Dios. Cada una de estas instancias corresponde a un par y son por tanto seis grados en tres diversas con-

guna doctrina nueva, sino que sus sorprendentes innovaciones se limitan al modo en que experimentó y señaló realidades espirituales ya aceptadas, sin afectar su contenido. Habla —como Margarita— del amor divino y de su experiencia del mismo incluso con un lenguaje que podría parecer escandaloso. El hecho de que no lo fuera muestra que el motivo de la persecución y condena de Margarita es otro. Es que ella “reclamó para sí una nueva forma de percibir el reino de Dios y la Iglesia”, y en esto se aproxima a Hildegarda, quien también amonestó a los miembros de todas las jerarquías eclesíásticas. Pero la célebre abadesa —en gráfica expresión de Dronke— “tenía patente de corso para ser profetisa”, mientras que Margarita “hizo gala de una audacia fatídica”: habló sólo en nombre de las “almas simples”, las “almas libres”, en suma “una comunidad ideal invisible a la que aspiraba a pertenecer, y que tenía la seguridad de que debía juzgar y guiar a la ‘Iglesia Pequeña’ terrenal, Sainte Église la Petite”.

⁵⁵ La misma Margarita usa el símil de la montaña, aquí (p. 420) como en otras oportunidades, añadiendo que es tan solitaria que sólo se ve a Dios. Pero también comenta que ninguna grada corresponde a un estado determinado, por lo cual se colige que la Iglesia institucional no ejerce poder sobre este ascenso.



templaciones. Primera: ir fuera de nosotros, y alcanza a Dios en sus vestigios (*vestigium*). Segunda: se recoge en nosotros, es decir, en lo espiritual que hay en nosotros, para alcanzar a Dios en su imagen (*imago*). Tercera: ir sobre nosotros, y alcanza a Dios en su esencia en virtud de la semejanza (*similitudo*). El séptimo grado es el *transitus* extático, la conquista de la paz eterna⁵⁶. Pueden señalarse varias analogías, pero sobre todo me interesan tres aspectos. En primer lugar, coinciden en que el séptimo y último grado es definitivo, pero no se alcanza en esta vía, es decir, refieren en definitiva a la visión beatífica. Segundo, en ambos casos se trata de niveles de contemplación. Tercero, en este proceso o ascenso el “motor”, por así decirlo, es la gracia divina, con consentimiento del alma. Dejando de lado expresiones altisonantes, pareciera que en lo fundamental Margarita se atiene a una tradición inmediata que, al menos en sus aspectos más genéricos, no debía serle desconocida.

Obsérvese también que la vía ascética está representada al comienzo, con la distinción entre el grado de cumplimiento perfecto de los mandamientos y el cumplimiento perfecto de los consejos. Precisamente esta distinción es lo que marca, en la estructura eclesial, la distinción entre el simple fiel y el consagrado, aunque es claro que Margarita no la asume institucionalmente. Una lectura atenta de este capítulo es fundamental para la comprensión de la obra y, como señala Vannini en su comentario⁵⁷, aquí se retoma el propósito enunciado en el Prólogo, cerrando perfectamente las ideas desarrolladas en los capítulos intermedios. Por otra parte, es verdad, como también señala Vannini, que el *Espejo* trata específicamente del quinto y sexto estado, es decir, los más altos que se pueden alcanzar en esta vida. De ahí que la explicación de estos grados en el capítulo 118 constituya, a su vez, un resumen de la obra. Dos ideas-ejes corresponden a sendos grados.

La idea central del quinto es la comprensión profunda de la oposición ser (Dios)-nada (creatura), que sólo es verdaderamente asequible a la creatura por una especial gracia iluminadora divina. Diríamos entonces que esta comprensión ontológica supera la ontología del ser, inclusive del ser análo-

⁵⁶ Cf. *Itinerarium I*; K. Ruh, comentando el Prólogo y el proyecto de esta obra, señala que la “*speculatio pauperis in deserto*” se refiere no sólo a una teología de la absoluta pobreza, sino y sobre todo que es alusión a la visión de Francisco en el Alverna y los estigmas, de modo que su objetivo sería buscar esa paz que trasciende nuestra propia comprensión (p. 424).

⁵⁷ *Ibíd.* p. 421 nota 317 y 428 nota 322.



go de los escolásticos, para establecer una especie de abismo metafísico entre Dios y la creatura, pero no un abismo infranqueable y absoluto, sino - digamos- dialéctico, en el sentido de que es precisamente la afirmación de la nada propia la que abre a la posibilidad de la consistencia de afirmarse en Dios. Podrían verse aquí, sin duda, ecos de la intuición de Francisco de Asís.

Frente a esta iluminación, el alma se maravilla admirando la bondad de quien puso en ella la libre voluntad, que si no se aferra a la voluntad divina, es pura malicia. La comprensión iluminadora le hace ver que Dios es el ser, y que lo que no es ser lo recibe de Él, como don. La luz divina que se expande en el alma muestra a la voluntad, la justicia y el lugar donde le corresponde estar y donde no está (puesto que está aferrada a las cosas-nada). Luz y Querer divinos se ofrecen al alma, pero no le aprovechan si antes no se desprende de sus propios impulsos y de su propio querer. Cuando el alma ve la nada de su propio querer se separa de él y se vuelve a Dios, de modo que este don le otorga perfección y la deleita con su paz, y la sacia con el alimento divino. En este estado, ya no hay más “guerra a la naturaleza”, puesto que tal guerra en definitiva se nutre del propio querer, y el alma en este quinto estado se ha despojado de su propio querer. Un párrafo es decisivo en esta exposición: *Así tal Alma se ve, sin verse. ¿Y qué la hace verse a sí misma? Es la profundidad de la humildad que la sienta en la cátedra en la cual reina sin orgullo. Allí no puede penetrar el orgullo, y por eso ella se ve a sí misma, y a la vez no se ve; y este no ver la hace verse perfectamente a sí misma*⁵⁸. La experiencia del abismarse del alma en la divinidad (tema caro a Eckhart, por otra parte) produce este peculiar estado de conocimiento-sin conocimiento, en un giro dialéctico según el cual se conoce porque no se conoce: no conociéndose en sí misma (habiendo abandonado esa pretensión maligna) se conoce en Dios.

Lo que Margarita señala como una gracia de un estado mayor de perfección en el ascenso, Buenaventura, siguiendo las huellas de Agustín, lo presenta en doble faz: naturalmente, como iluminación natural otorgada a los hombres en su creación, que permite a la razón conocer el “abismo” ontológico Dios-creatura, captando, aunque imperfectamente, la trascendencia divina; sobrenaturalmente, la gracia divina permite profundizar ese conocimiento natural posible pero débil e imperfecto. Lo que Margarita

⁵⁸ Ibid. p. 428: “Telle se voit ceste Ame, sans le veoir. Et qui luy fait veoir elle mesmes? C’est profondeste d’umilté qui la siet en la chaere, qui regne sans orgueil. La ne se peut pont orgueil embatre, puisqu’elle voit elle mesmes, et si ne se voit; et ce ne veoir luy fait veoir perfaictement elle mesmes”.



llama “el intelecto de amor” es muy próximo a esta intuición bonaventuriana de que la fe ilumina a la razón natural permitiéndole ir mucho más lejos de lo que iría por sus solas fuerzas.

La idea-eje del sexto estado es la iluminación divina del alma. Por ella no sólo el alma ve sólo a Dios (y a ella en Él), sino que es liberada de todas las cosas y purificada. Sin embargo, no es glorificada, porque la glorificación es propia del último grado y no se obtiene en esta vida. Lo más que se obtiene en esta vida es esta visión del alma que no ve a Dios ni a sí, sino más bien que es vista por Él y en Él, que le muestra que nada es sino Él. Es clara la aproximación con ideas eckhartianas, como ya ha sido señalado por Vannini, pero hay que añadir que hay aquí una reformulación de la tradición agustiniana próxima al pensamiento de Buenaventura.

La obra de Margarita es un modelo de ensayo exitoso para hablar de una experiencia inenarrable por propia naturaleza, una experiencia “fuera de lo común”, incluso -y sobre todo- de la posibilidad lingüística. La combinación del lenguaje ontológico de los padres griegos y la metáfora del amor cortés dieron por resultado un lenguaje original. De Wittgenstein se dijo que, a pesar de concluir su obra máxima con la sentencia “De lo que no se puede hablar, mejor callarse” (*Tractatus*, 7), encontró muchos modos de decir algo acerca de eso. De Margarita puede decirse otro tanto. Y en ambos casos, sin duda, para beneficio de los lectores.

4. *Discusión*

4.1. Las interpretaciones

Como señala Zum Brunn⁵⁹, los teólogos protestantes fueron los primeros en poner en duda la heterodoxia del *Espejo* (tal vez porque ellos, por su propia tradición, son sensibles al tema de la libertad del espíritu frente a la autoridad religiosa), a los que se sumaron luego algunos católicos como Dom Porion, Paul Verdeyen y Max Huot, coincidiendo en que la calificación de los inquisidores es por lo menos discutible, ya que ellos han leído la obra buscando oposiciones alternativas o inconciliables, donde también puede interpretarse -de modo más amplio y probablemente más correcto- sólo superación. Es en este sentido que vale comparar y aproximar los textos de Margarita a los de autores claramente ortodoxos. Longchamp⁶⁰ ha

⁵⁹ Ob. cit., p. 194.

⁶⁰ Ob. cit., p. 19.



señalado cuatro casos: 1. Margarita habla de “superación” de la virtud y la moral, los jueces interpretan “oposición”; 2. Margarita habla de “unión” con Dios, ellos interpretan “identificación”; 3. Margarita habla de “paz interior”, ellos leen “nihilismo”; 4. Margarita habla de “adorar a Dios en espíritu y en verdad”, ellos leen “renegar de las instituciones cristianas”.

Resulta extraño que no se hayan tomado en cuenta las numerosas referencias -y advertencias- de Margarita a la necesidad de entender rectamente su libro y no distorsionarlo; que -por ejemplo- reconoce la parte necesaria -aunque previa- de la razón y de la praxis ascética, que da un lugar a la Iglesia jerárquica, aunque no sea central. Es posible, como conjetura Zum Brunn⁶¹, que sea éste el punto álgido, señalado por esta autora con las siguientes palabras: “Al fin de cuentas, la institución eclesial se siente en peligro sobre todo ante la reivindicación, pensada y vivida - y lo que es peor, expresada en lengua vulgar- de la libertad esencial del alma. Esto es lo que explica que se haya podido confundir esta reivindicación con las de la secta del Libre Espíritu. Pues, como la pobreza de la que es indisoluble, el tema de la libertad estuvo en el corazón de la verdadera revolución religiosa que recorrió Occidente a partir del siglo XIII y que los representantes oficiales de la Iglesia trataron muy a menudo de asfixiar por los medios conocidos”.

Tal vez haya que decir que la situación de peligro que visualizaba la jerarquía se había agravado desde los tiempos iniciales del franciscanismo. San Buenaventura, por ejemplo, en ningún lugar menciona que se exija alguna vocación especial para ser místico. Al contrario, señala que la vida mística está al alcance de todos y toca a la buena voluntad el orientarse hacia ese estado⁶². Es más, también parece haber rechazado la idea (más común entre los teólogos modernos) de que el llamado exige una gracia extraordinaria. Quiero citar un párrafo de Longpré que me parece particularmente significativo por marcar una notable aproximación al propósito de Margarita, y que tiene el valor de haber sido escrito más de veinte años antes de que surgiera la “cuestión del *Espejo*”: “San Buenaventura insistió mucho en esa doctrina de la accesibilidad de la oración mística. Muy interesante es observar cómo se vuelve contra toda opinión que pretenda reservar las luces de la oración infusa a una categoría de privilegiados. Las excelencias del estado contemplativo no han de descorazonar a las almas ignorantes. El Seráfico Doctor, en uno de sus sermones, con humildad y tacto incomparables, cuida de inspirarles confianza”⁶³. Y como ejemplo cita un

⁶¹ Ob. cit., p. 195.

⁶² *Itinerarium*, cap. 1, n. 8.

⁶³ Ob. cit., p. 48, subrayado del autor.



párrafo más que expresivo y ciertamente próximo a Margarita: “Y ahora, al oír estas cosas, no habéis de desesperar vosotros los sencillos creyendo no poder alcanzarlas: pues que las podréis tener más tarde. Nosotros no hacemos más que hablar, pero cuando el alma santa haya recorrido estos seis grados, está dispuesta a ver la gloria”⁶⁴. Frases como ésta no levantaron absolutamente ninguna sospecha, al contrario, fueron tenidas en gran estima y fama de santidad. Pero Buenaventura era un clérigo, un profesor de la Universidad y una figura prominente de una Orden que ganaba adeptos y que, al menos en su cúspide formal, se mantenía estrechamente obediente al Papado. Los dichos de Buenaventura gozaban por principio de la *lectio benevola*, mientras que con los disidentes (sean franciscanos espirituales, begardos, beguinas o “almas simples” como Margarita) el principio se invertía.

Hay, como acertadamente se dice en el pasaje mencionado, dos temas esencialmente franciscanos, conectados al *Espejo*: la pobreza y la liberad, e incluso su nexo profundo: sólo una pobreza radical, un total desasimiento de todo (inclusive de la propia voluntad) puede liberar.

4.2. Discusión final

Dos aspectos del tema, conforme a Emilie Zum Brunn, son especialmente relevantes. El primero, “la historia perdida de la cristiandad femenina”: las dos Hadewijch, Beatriz de Nazaret y Margarita Porete estuvieron olvidadas durante siglos. El segundo: la operación “de algún modo alquímica” por medio de la cual estas beguinas han transmutado el amor cortés en una esencia más valiosa, la del Amor eterno⁶⁵. Sin duda estos dos temas son muy relevantes, aunque podrían señalarse otros. Por lo que hace al primero, es una pregunta por el momento sin respuesta. No se trata sólo de la “condición femenina” puesto que otras mujeres, como Hildegarda, no sufrieron ese olvido. Tal vez haya que buscar una punta de solución en “determinada condición humana” que posiblemente esas mujeres olvidadas compartieron con otros hombres olvidados (o condenados, explícita o implícitamente) y silenciados.

⁶⁴ “Modo, non debetis desperare, vos simplices, quando audistis ista, quia simplex non potest habere, sed poteritis postea habere. Nos non facimus nisi dicere, sed quando anima sancta habet ista sex, tunc disponitur ad videndum gloriam”, *De Sabbato Sancto Sermo I*, cit. en Longpré, p. 93 nota 123.

⁶⁵ Zum Brunn, ob. cit., p. 215.



Con respecto a lo segundo, que interesa directamente a este trabajo, considero que el tema del amor cortés transformado en amor místico es un tópico que debe ser examinado con cuidado, ya que los matices son muy diversos en las distintas autoras. Sería una simplificación inadecuada (y “esencialista”) considerar que éste es el rasgo distintivo de la producción mística femenina. Hay diferencias notables entre las obras, consideradas cada una como un todo, y no reduciéndose a ciertos pasajes (en los que sin duda se da dicho proceso “alquímico”). No coincido con Zum Brunn en que todas las mujeres que estudia puedan ser llamadas, equivalentemente, “trovadoras de Dios”, en el sentido de que “mientras que los trovadores cantaban las alabanzas a su Dama, unas mujeres poetisas llamadas *trobairitz* celebraban las virtudes de su amante. Incluso Hildegarda es merecedora de esta denominación en sentido amplio, puesto que cantó al Amante divino en innumerables himnos, aunque en realidad no estuvo influida por la poesía cortesana, llegada más tardíamente a Alemania con los *Minnesänger*. Nuestras beguinas merecen ser llamadas, en un sentido más estricto, trovadoras o *trobairitz* de Dios”⁶⁶. Justamente quiero discutir esta afirmación. El hecho de incluir himnos que celebran a Dios en términos literarios elaborados por la tradición del amor cortés no transforma al autor o autora del texto en un “trovador” en el sentido de que su objetivo haya sido exclusivamente exultar. Al contrario, en Hildegarda como -aunque de modo diferente- en Eckhart o en Margarita, hay mucho contenido teórico, hay teología. Y tal vez es precisamente este hecho el que haya despertado sospechas sobre una autora que, como Eckhart, hace afirmaciones teológicas (y ontológicas) de fuerte contenido controversial. No es sólo, como con verdad señala Zum Brunn, que las místicas medievales (como también los místicos) hayan superado las convenciones escolásticas y literarias. Esto es sólo una parte de la cuestión, y tal vez la menos interesante para los celosos defensores de la ortodoxia cristiana. De otro modo no se explica que ciertos textos no hayan sido condenados aunque se asemejen a otros que sí lo fueron. Esto indica que no es por esos textos (cercaños a la literatura del amor cortés) que se produjeron las condenaciones, sino por otros, o por el sentido que se leía en el conjunto. En otros términos, el libro de Margarita no fue leído como un simple “cántico de amor” (que, en caso de exceso, sólo habría merecido una reprimenda), sino que fue leído como lo que en realidad es: un escrito que pretende decir algo verdadero sobre la divinidad y nuestra relación con lo divino.

⁶⁶ Ob. cit. p. 217.





La cuestión del estilo místico y la mística nupcial -que sería una característica de la mística femenina medieval- también debe ser sopesada con cuidado. Kurt Ruh considera a Margarita, después de Hadewijch y de Matilde de Magdeburgo, la tercera gran figura de la mística femenina en lengua vulgar que proviene del ambiente de las beguinas, señalando tanto sus aproximaciones como sus diferencias⁶⁷. Por lo que interesa aquí, señala -acertadamente a mi juicio- que el *Espejo* no es un libro de confesiones, como el *Fliessendes Licht der Gottheit* de Matilde, ni un libro de visiones como el homónimo *Visionen* de Hadewijch, sino que debe ser considerado (como puede deducirse de su propio título, es decir, que sea un “espejo”) un libro de instrucción religiosa. Es un texto mistagógico, porque su finalidad está determinada por la doctrina mística y la espiritualidad. Y esta pretensión ha resultado siempre urticante cuando provino de laicos (“personas comunes”), es decir, cuando se transita fuera de los cauces jerarquizados institucionales. Es éste un asunto a tener en cuenta en vistas a una revisión y profundización de la teología del laicado.

Finalmente, luego de comparar algunos pasos críticos de Margarita con la espiritualidad franciscana de su tiempo, y de analizar sendos contextos, podemos concluir que su *Espejo*, cuya lectura se ha tornado imprescindible para todo estudioso de la mística, aporta también -y no en menor medida- una serie de hilos conductores hacia otras cuestiones relevantes, que preocupan hoy a los teólogos católicos y naturalmente también a los franciscanos. Por ejemplo, su insistencia en visibilizar a las “personas comunes” puede interpretarse como una apelación al *sensus fidelium*, que tanta importancia ha tenido (y tiene) en la recepción del *corpus* dogmático y para la constitución de una tradición magistral en la Iglesia; su distinción entre la Santa Iglesia la Pequeña (la institucional) y la Santa Iglesia la Grande (la compuesta por las almas liberadas) apunta al no menos importante tema de la Comunión de los Santos y de sus relaciones con la Iglesia Militante; su pretensión pedagógica, tratándose de un simple fiel, nos remite a la difícil pregunta sobre la transmisión de la tradición. Cuestiones todas que ensanchan el marco de estudio y que presagian larga vida y muchos reflejos al *Espejo*.

⁶⁷ Ob. cit., p. 349 ss.