

**APORTES FEMENINOS  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

**Ricardo O. Díez**  
(Compilador)





**APORTES FEMENINOS  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

---

Díez, Ricardo O.

Aportes femeninos en el pensamiento medieval / Ricardo O. Díez - 1a ed.  
- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de  
Buenos Aires, 2024.  
Libro digital, PDF/A

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-537-181-1

1. Filosofía Medieval. I. Título.  
CDD 180.9

**APORTES FEMENINOS  
EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL**

**Ricardo O. Díez**  
(Compilador)



# ÍNDICE

Las discípulas de Jesús en los escritos canónicos y apócrifos <b>Juan Carlos Alby</b>	9
María en los ábsides romanos medievales: iconografía y simbolismo teológico <b>María Sara Cafferata</b>	31
Aspectos anagógicos en el texto El espejo de las almas simples de Margarita Porete <b>Nahima Caram</b>	51
La naturaleza del alma según Macrina la Joven <b>Gerald Cresta</b>	61
La celda interior o casa del conocimiento de sí misma en Santa Catalina de Siena <b>Rafael Cúnsulo</b>	75
La Sabiduría, el Verbo o Palabra como espejo de Dios. Salvación y sanción <b>Marta Daneri-Rebok</b>	85
La espiritualidad de Catalina de Siena desde el imaginario de Cristo como mediación <b>Mónica Díaz Álamo</b>	95
El aporte de María Zambrano a Confesiones de San Agustín <b>Ricardo Oscar Díez</b>	111
El amor obra en ella a través de ella sin ella: la Magdalena en la obra de Margarita Porete <b>Carolina Durán</b>	119
La Ternura Mariana en el camino espiritual de Anselmo <b>María Raquel Fischer</b>	135

<p>“Beatae memoriae Soror M.”  Sobre una posible influencia de Matilde de Magdeburgo en Gertrudis de Helfta  <b>Ana Laura Forastieri, OCSO</b></p>	145
<p>El Jesús De Las Apariciones  <b>Francisco García Bazán</b></p>	175
<p>El sentido de la fórmula <i>forma dat esse</i> en la crítica de Egidio romano, y el tomismo de Lawrence Dewan  <b>Cecilia Giordano</b></p>	183
<p>El aporte de Hildegarda de Bingen en la Secuencia <i>O Ignis Spiritus</i>  <b>Pedro Edmundo Gómez, osb.</b></p>	203
<p>La teología y el pensamiento económico medievales como influencias en el desarrollo del capitalismo moderno. El caso de Adam Smith y el liberalismo  <b>Fabián Ludueña Romandini</b></p>	217
<p>Lenguaje poético o Dios-palabra: sobre la metáfora en Mechthild von Magdeburg  <b>Almudena Otero Villena</b></p>	229
<p>La transparencia de los símbolos sacramentales en las místicas benedictinas medievales  <b>Rubén Peretó Rivas</b></p>	243
<p>La tradición del dionisismo afectivo en los comentarios de Tommasa Fieschi (1448-1534) a dos textos de Dionisio Areopagita  <b>Paula Pico Estrada</b></p>	261
<p>La figura de la mujer samaritana en la doctrina del progreso espiritual de orígenes  <b>Leonardo Vicente Pons</b></p>	283
<p>Rosvita de Gandersheim, defensora de los diversos modos de injusticia padecido por mujeres  <b>Susana B. Violante</b></p>	299

# LAS DISCÍPULAS DE JESÚS EN LOS ESCRITOS CANÓNICOS Y APÓCRIFOS

Juan Carlos Alby\*

## PRECISIONES TERMINOLÓGICAS

Con respecto al título de la presente comunicación, se hace preciso aclarar el campo semántico en el que se utilizarán los términos “canónico” y “apócrifo”, debido a que sus respectivos significados resultan muy elásticos.

La palabra griega κανών proviene del vocablo semítico *kanna*, “caña”, la que utilizaban el carpintero o el escribano para medir. El término se utilizó con dos acepciones. La primera, adoptada por la iglesia antigua en el sentido de “norma” o “regla”. En la segunda mitad del siglo II, comenzó a hablarse de “canon de la verdad” o “canon de la fe” para designar un conjunto de doctrinas consideradas ortodoxas. La segunda acepción desarrollada a partir del siglo III es la de “catálogo”, “lista”, “relación”, “registro”, con la cual se hace referencia a una nómina de libros sagrados y no a la “regla” o norma por la cual estos textos son considerados sagrados. Orígenes, en el *Comentario al Evangelio de Mateo* escrito en torno al 244, utiliza el término “canon” para indicar un conjunto de escritos cristianos sagrados y, ya en el siglo IV, continuará utilizándose en este sentido que es el que utilizaremos en nuestro trabajo<sup>1</sup>.

\* UNL-UCAMI-UCSF

1 En el Concilio de Nicea (325), la palabra “canon” se refería a la lista oficial de cléri-

Por su parte, el término “apócrifo”, del griego ἀπό κρύπτω, significa “escondido”, “oculto” y se utilizaba en la antigüedad para designar los libros que se destinaban al uso privado de los adeptos de una secta o religión de misterio, como lo eran entre los romanos los libros *Sibilinos* y el *Ius Pontificum*. Más tarde, el significado se orientó al origen ambiguo o de autenticidad dudosa de ciertos libros a los que se consideró espurios por parte de los cristianos. De ahí que la noción de “apócrifo” esté ligada a la de “canon”, pues al quedar esta última definitivamente fijada a principios del siglo IV, se delimitó también el campo semántico de la palabra “apócrifo”. Eusebio de Cesarea, distingue entre los libros del Nuevo Testamento que son unánimemente aceptados por la Iglesia o “protocanónicos”, los que son materia de discusión o “deuterocanónicos” y los que son espurios, a los que llama νόθα y a su vez subdivide en dos categorías: a) los que sin pertenecer al *corpus* neotestamentario son nombrados no obstante por los autores eclesiásticos y tienen un contenido ortodoxo, como los *Hechos de Pablo*, *El Pastor* de Hermas, la *Carta de Bernabé*, el *Apocalipsis* de Juan y el *Evangelio de los hebreos*, entre otros; b) los que tienen un contenido herético y pretenden reemplazar a los escritos canónicos, para lo cual recurren a los nombres de los Apóstoles, por ejemplo, los *Evangelios de Pedro*, *Tomás*, *Matías*, los *Hechos de Juan*, además de otros Evangelios y Hechos pseudoepigráficos<sup>2</sup>.

En el presente trabajo, utilizaremos “apócrifo” en el sentido de su acanonicidad, tal como se lo entiende habitualmente, sin caer en los prejuicios ideológicos y anacrónicos de los términos “ortodoxia”, “heterodoxia” e “inspiración”, que resultan completamente intrascendentes para un intento de reconstrucción del cristianismo antiguo<sup>3</sup>.

## 1. EN LOS EVANGELIOS CANÓNICOS

El testimonio más directo y claro respecto de que Jesús era seguido en su anuncio del Reino por un grupo de mujeres que lo asistían con sus propios patrimonios, lo ofrece Lucas en un pasaje que es considerado secundario por los investigadores y propio del estilo redaccional del tercer evangelista. Por lo tanto, no correspondería estrictamente al

---

gos pertenecientes a una iglesia, de donde proviene la palabra “canónico”. Cfr. Piñero, Antonio, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid, Trotta, 20114, p. 44.

2 Cfr. Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica (HE)* III, 25, 1-7, en Velasco-Delgado, Argimiro (Introducción, traducción y notas), *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica I*, texto bilingüe, Madrid, BAC, 19972, pp. 164-166.

3 Para un tratamiento más completo de “apócrifo”, cfr. de Santos Otero, Aurelio, *Los evangelios apócrifos*, edición crítica y bilingüe, Madrid, BAC, 2003, pp. 1-3.

Jesús histórico sino al pensamiento propio de la comunidad que estuvo detrás de la composición de ese evangelio:

Y aconteció luego de esto que recorrió él una tras otra las ciudades y aldeas predicando la buena nueva del Reino de Dios; y con él iban los Doce y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malos y enfermedades: María la llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios, y Juana, la mujer de Cuza, procurador de Herodes, y Susana, y otras muchas, las cuales le servían con sus bienes<sup>4</sup>.

El carácter secundario del texto obedece a que, con excepción de las menciones a Juana y a Susana que parecen propias de la tradición lucana, su mayor parte provendría de la modificación de un texto cronológicamente anterior que se registra en Mc 15, 40-41:

Había también unas mujeres mirando desde lejos, entre las cuales estaba también María Magdalena y María la madre de Santiago el Menor, y de José, y Salomé, las cuales, cuando estaba él en Galilea, le seguían (ἠκολούθουν) y le servían (διηκόνουν), y otras muchas, que habían subido a Jerusalén<sup>5</sup>.

Este último pasaje mencionado goza de una reputación de historicidad casi indiscutible, lo que permite establecer con firmeza que un grupo de mujeres seguía a Jesús durante su ministerio como predicador del Reino.

Llama la atención en ambos textos, la mención de nombres propios de tres mujeres, seguidos de la expresión “y otras muchas” (καὶ ἄλλαι πολλαί); esta distinción que se destaca tanto en Mc como en Lc, puede indicar que el maestro era seguido por un grupo estable de mujeres, mientras que muchas otras subieron con él a Jerusalén para la Pascua, sin pertenecer a su séquito habitual. Sin embargo, en Lc 24, 9-12 los nombres de las tres mujeres son distintos: María Magdalena, Juana y María la de Santiago, lo que hace difícil precisar la composición del conjunto específico de seguidoras. El único nombre común a las tres listas es el de María Magdalena, lo que permite aventurar la hipótesis de que esta mujer ocupaba un lugar de preeminencia entre las demás.

Los verbos “seguir” (ἀκολουθέω) y “servir” (διακονέω), sugerían a un lector cristiano proveniente del paganismo la idea de su servicio

---

4 Lc 8, 1-3. Utilizamos la edición crítica de Bover, José María y O’Callaghan, José, *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, BAC, 2015.

5 Mc 15, 40-41.

inferior relacionado con lo doméstico, es decir, las comidas cuya preparación se encomendaba a las clases inferiores. El uso de estos verbos en Mc y en Lc parece reforzar esta idea ya que aparecen en contextos de viajes por parte de Jesús. De ahí que considerarlas “discípulas” —como sostiene A. Piñero— nos alejaría de la verdad histórica<sup>6</sup>. De la misma opinión es F. Bovon, quien sostiene que para la sensibilidad de aquella época, la libertad de Jesús para llamar “discípulas” a unas mujeres resulta inconcebible<sup>7</sup>. Discrepamos aquí con la hipótesis de J. Meier que sostiene que la ausencia del término “discípula” (μαθήτρια) puede obedecer a que el mismo no aparece en arameo. En cambio, “discípulo” (μαθητής) en arameo es *talmída* y en hebreo *talmíd*. Porque la redacción de los evangelios se hizo directamente en griego y no como traducciones de ambas lenguas semíticas. Así, por ejemplo, en el libro de los Hechos la palabra μαθήτρια aparece en varias ocasiones, pues se le aplica a Tabitá, una mujer que habitaba en Joppe que colaboraba con la comunidad cristiana, murió y fue resucitada por Pedro<sup>9</sup>; a María la madre de Marcos que recibe a Pedro en su casa y a Lidia de Filipos, seguidora de Pablo y Silas.<sup>10</sup>

En la obra de Lucas, el verbo διακοπεῖν también se refiere al servicio de las mesas: “No parece bien que nosotros, dejando a un lado la palabra de Dios, nos empleemos en servir a las mesas”<sup>11</sup>.

Acercas de Juana, se nos dice que era casada, esposa de un funcionario de Herodes Antipas. En cambio, no hay ninguna referencia al estado civil de María Magdalena ni de Susana. En cuanto a María, la madre de Santiago el Menor y de José, se la ha querido identificar con la madre de Jesús en base al texto de Mc en que se menciona a los miembros de su familia: “¿No es este el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón?”<sup>12</sup>. Pero tal asociación resulta poco probable porque no hay razones para que se suprima la mención a los otros dos hermanos, a saber, Judas y Simón en el texto de Mc 15, 40-41. También llama la atención que se refiera a María como la “madre de Santiago el Menor y de José”, y no como “María, su

---

6 Cfr. Piñero, Antonio, *Jesús y las mujeres*, Madrid, Trotta, 2014, p. 85.

7 Cfr. Bovon, François, *El Evangelio según Lucas I*, Salamanca, Sígueme, 1992, p. 562.

8 Cfr. Meier, Joseph, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico III*, Estella, Verbo Divino, 2003, pp. 104ss.

9 Cfr. Hch 12, 12

10 Cfr. Hch 16, 11-15.

11 Hch 6, 2b.

12 Mc 6, 3.

madre”. En el cuarto evangelio se mencionan distintas Marías al pie de la cruz. “Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María mujer de Cleofás, y María Magdalena”<sup>13</sup>. Jerónimo, en defensa de la virginidad perpetua de María en su réplica a Helvidio del año 383, une los pasajes de Mc 6, 13, 15, 40-41 y Jn 19, 25 para sostener que esta María era la mujer de Cleofás a quien identifica a su vez con Alfeo, a quien Pablo llama “apóstol” y “hermano del Señor” en Gal. 1, 19. Escritores posteriores a Jerónimo apoyaron su teoría afirmando que Alfeo es una variante del nombre Cleofás, en arameo Calfai. A su vez, identifican a Simón y Judas de Mc 6, 3 con Simón el zelota, nombrado como discípulo de Jesús en Lc 6, 15 y a Judas con el autor de la Epístola. Esto, sumado a que según Jerónimo “la otra María”, la mujer de Alfeo/Caifás sería hermana de la madre de Jesús, salvaría la hipótesis de la virginidad perpetua ya que los “hermanos” que se mencionan en Mc 6, 3 serían primos, es decir, hijos de su tía. Esta defensa es muy difícil de sostener por distintas razones que hacen tanto al vocabulario griego<sup>14</sup>, idioma en el que se redactaron los evangelios como al hecho poco creíble de que haya dos hermanas con el mismo nombre, María, sin una precisión ulterior. Además, estos supuestos “primos” jamás son mencionados en el Nuevo Testamento junto a sus padres biológicos, Alfeo / Cleofás y “la otra María”, sino a junto a la madre de Jesús, es decir, su tía según la teoría de Jerónimo.

En resumen, desde los evangelios reconocidos por la Iglesia nada más podemos saber sobre la identidad de esta María, “madre de Santiago el Menor y de José”.

Los nombres de las tres mujeres en el texto de Marcos se repiten hacia el final de este evangelio en la escena en torno a la tumba vacía: “Y pasado el sábado, María Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron perfumes con el fin de ir a ungirle”<sup>15</sup>.

---

13 Jn 19, 25.

14 El argumento de Jerónimo se basa en que la palabra griega ἀδελφός, “hermano”, puede significar también “primo” o “pariente”, especialmente en escritores con mentalidad semítica ya que el hebreo no tiene una palabra propia para “primo” y, en tal sentido, la Biblia hebrea utiliza el término más genérico “hermano”, como podría comprobarse en Gn 14, 14-16; 1 Cr 23, 22 y Lv 10, 4. La debilidad de este argumento radica en que el griego en que se escribieron los evangelios es redaccional y no de traducción. Por lo tanto, un lector del griego en el siglo I entendería muy bien la diferencia entre “hermano” y “primo”, ya que el griego tiene una palabra precisa para este último sustantivo: ἀνεψιός. Cfr. Piñero, A., *op. cit.*, 266 ss. Cfr. García Bazán, Francisco, *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones*, Buenos Aires, Lumen, 2006, p. 138. Cfr. Meier, J. P., *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico I*, 1998, pp. 333-340.

15 Mc 16, 1.

Dada la constante mención a María Magdalena, podemos pensar que se trataba de la más importante entre sus seguidoras. Si la Magdala de la que procedía se puede identificar con la Tariquea o “ciudadela de la sal”, “donde secan el pescado”<sup>16</sup>, de los romanos mencionada por Flavio Josefo, entonces se puede aventurar que era originaria de una villa cercana al lago de Galilea entre Tiberíades y Cafarnaún. Allí pudo haber conocido a Jesús y a sus discípulos galileos que se dedicaban a la pesca, como Pedro, Andrés y los hijos de Zebedeo, Santiago y Juan. Lo único que sabemos de ella antes de seguir a Jesús es lo que refiere el texto de Lc 8, 1-3, que de su cuerpo habían sido expulsados siete demonios, expresión que no autoriza en absoluto a identificarla con una pecadora pública como lo hizo una tradición cristiana tardía<sup>17</sup>. Más bien, la expresión puede significar que había estado gravemente enferma, según el sentido hiperbólico del número siete y ante la creencia popular de que las enfermedades eran provocadas por demonios.

La figura de María Magdalena adquiere un papel protagónico en el cuarto Evangelio, según lo demuestran las siguientes intervenciones: a) es la primera persona a la que se aparece el Resucitado y también la primera ante quien se identifica<sup>18</sup>; b) es quien promueve la actividad misionera<sup>19</sup>; c) se anticipa en ir al sepulcro en la madrugada del domingo de la Resurrección<sup>20</sup>.

Como señala García Bazán<sup>21</sup>, la incredulidad por parte de los discípulos masculinos a la noticia de la resurrección dada por María Magdalena revela una tensión en la redacción de los evangelios entre seguidores masculinos y femeninas que se evidencia en Lc 14, 26, donde prácticamente se hace nula la necesidad de reclutar mujeres para el seguimiento de Jesús: “Si uno no viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo”. Esta tensión es resuelta en dos orientaciones distintas según la naturaleza teológica de los escritos. Por un lado, los textos gnósticos se decantan en favor del discipulado femenino; por

---

16 Los arqueólogos tienden a identificar Magdala con el nombre arameo *Migdal Nunayria*, “torre del pescado”, un pueblo importante que en la antigüedad era conocido como Tariquea. Cfr. Burnet, Régis, *María Magdalena, siglo I al XXI. De pecadora arrepentida a esposa de Jesús. Historia de la recepción de una figura bíblica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007, p. 21.

17 La referencia se repite en Mc 16, 9, pero se trata de una interpolación del siglo II tomada del texto de Lucas.

18 Cfr. Jn 20, 1ss.

19 Cfr. Jn 20, 10-21.

20 Cfr. Jn 20, 1ss.

21 Cfr. García Bazán, F., *op. cit.*, p. 85.

otro, los escritos lucanos, tanto el tercer evangelio como los Hechos, tratan de poner de relieve que son los varones los que actúan y tratan de compensar la tendencia en favor del discipulado masculino introduciendo la figura de María, la madre. De este modo intentan diluir la disputa con motivaciones más teológicas que históricas.

Veamos a continuación la relevancia de lo femenino en las fuentes gnósticas, principalmente en las figuras de María Magdalena y Salomé.

## 2. EN LAS FUENTES GNÓSTICAS

Según la *Sabiduría de Jesucristo*, diálogo de revelación escrito en forma de evangelio<sup>22</sup>, además de doce discípulos, eran siete las mujeres que seguían a Jesús después de su resurrección: “Después que se levantó de entre los muertos, sus doce discípulos y siete mujeres seguían su enseñanza”<sup>23</sup>. Esta noticia se corrobora en el *Primer Apocalipsis de Santiago*:

Yo [estoy] satisfecho [...] y ellos son [...] mi alma. Incluso te pregunto otra [cosa]: ¿Quiénes son es[tas siet]e mujeres que han [sido] tus [discípulos]? Y mira que te bendicen las mujeres todas. Yo también estoy admirado cómo vasos impotentes se han tornado fuertes por una per[cepción] que hay en ellos<sup>24</sup>.

Más adelante, el texto nos ofrece los nombres de cuatro de estas mujeres:

Arroja lejos de ti toda ilegalidad y está atento, no vaya a ser que te envidien. Si [di]ces estas palabras de esta [percepción], da ánimo a estas cuatro: Salomé y María [y Marta y Ars]jinoe [...] Pero [...] pri]ncipias de los [...] arriba [...] para que se [ma]nifieste la potencia [de Dios]. Lo

22 De autor desconocido y de fecha de composición anterior al siglo IV, la obra trata sobre un diálogo entre el Salvador resucitado y un discípulo. Parece recoger material de otra obra gnóstica anterior, *Eugnosto el bienaventurado*, descubierta en dos versiones entre los manuscritos de Nag Hammadi (NHC III, 3 y VI, 1), que aparece en esta colección en forma de carta.

23 *Sabiduría de Jesucristo* (NHC III 4) (SabJC) 90, 1-5, García Bazán, F. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, Madrid, Trotta, Madrid, 1999, p. 194.

24 *Primer Apocalipsis de Santiago* (NHC V 3) (1ApSant) 38, 5-21, García Bazán, F. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, Madrid, 2000, p. 94.

corruptible ha ascendido [haci]a lo incorruptible y [el e]lemento de la feminidad ha alcanzado a su elemento de masculinidad<sup>25</sup>.

Es posible que dos de las tres mujeres restantes cuyos nombres aquí no se mencionan, sean María mujer de Cleofás y María la madre de Santiago el menor y José<sup>26</sup>. La María que aparece en el texto a continuación de Salomé —posiblemente la de Zebedeo—, puede ser María de Betania por estar seguida de Marta<sup>27</sup>. Pero también resulta plausible que los tres nombres que faltan en este texto dañado del *Primer Apocalipsis de Santiago*, se completen con la otra versión del mismo apocalipsis que aparece en el *Códice Tchacos* (CT), descubierta en 2006.

Ante la pregunta acerca del destino de aquellas tres, si han perecido y no han sufrido, si ellas poseían méritos y fueron perseguidas por otros y se han dicho sobre ellas cosas que no son ciertas, Jesús responde:

Estas se han alejado precisamente del lugar de la fe [...el] conocimiento oculto. Estos son los nombres de las tres: Safira, Susana y Juana. Mira, te lo he revelado todo y no eres un extraño para estas mismas palabras [...]<sup>28</sup>.

Los nombres de Susana y Juana ya aparecían en Lc 8, 1-3. En cambio, Safira puede estar vinculada a la referencia de Hch 5, 1-11 en que se la indica como esposa de Ananías. De ser así, se trataría del matrimonio que experimentó un final fulminante al haber sido denunciados por Pedro de guardarse un resto del dinero de la venta de una propiedad, con lo cual atentaban contra la comunidad de bienes que se practicaba en ese grupo de cristianos.

El último párrafo citado del texto de Nag Hammadi se corresponde con un pasaje del comienzo del mismo apocalipsis, en que se indica que la feminidad terrestre es precedida por otra anterior, la de la Sofía pleromática que atrae hacia sí a la Sofía inferior o Achamot para que su *pneûma* femenino se complete y plenifique con el masculino como principio complementario de la *syzygia*.

---

25 *1ApSant* 40, 11-41, 15, p. 94.

26 Cfr. García Bazán, F., *Jesús el nazareno y los primeros discípulos*, p. 130.

27 Cfr. Piñero, A., *Jesús y las mujeres*, p. 193.

28 *Primer Apocalipsis de Santiago* (CT 2) 41, 20, en García Bazán, F., *El gnosticismo: origen, esencia y trayectoria*, Buenos Aires, Guadalupe, 2009, p. 234.

El Señor es el que me ha dicho: Atiende, pues, el cumplimiento de mi redención. Te he indicado esto, Santiago, hermano mío, porque no te llamo por azar 'hermano mío' [...] Tú no eres mi hermano de acuerdo con la materia [...] Yo, sin embargo, soy antes que tú. Ya que has preguntado sobre la feminidad. Existía la feminidad, pero no era an[terior] a la Feminidad<sup>29</sup>.

Otros textos gnósticos insisten en la necesidad de la eliminación de las obras de la feminidad por considerar que la mujer es el vehículo inmediato de la generación animal. Así, por ejemplo, el *Diálogo del Salvador*, una revelación gnóstica impartida por Jesús después de su resurrección a Mateo, Judas y María, muy probablemente la Magdalena<sup>30</sup>.

Esta María interviene trece veces en diálogo con Jesús, en igual importancia y consideración que los discípulos varones, pues Mateo sólo pregunta diez veces. El único que la supera en el número de intervenciones es Judas Tomás, el hermano gemelo de Jesús según la tradición, quien lo hace en dieciséis ocasiones. Pero así como esta obra contiene un elogio hacia María Magdalena, por otra parte, presenta una opinión negativa sobre las mujeres en tanto estas resultan más inmediatas a la generación carnal.

En el primer caso, leemos lo siguiente:

María dijo: 'Dime, Señor, ¿para qué he venido a este lugar? ¿Para obtener algún provecho o para sufrir detrimento? Dijo el Señor: "Tú manifiestas la abundancia del Revelador"<sup>31</sup>.

Con estas palabras se pone a María Magdalena en la condición del gnóstico perfecto que ha comprendido bien y es capaz de manifestar correctamente la verdad en su anuncio.

Pero más adelante interviene Mateo, quien cita las palabras que les dijo el Señor:

Nos dijo: 'Orad en el lugar en que no hay mujer(es)', lo que significa: aniquilad (καταλύειν) las obras de la feminidad, no porque haya otra

---

29 *1 ApSant* 24, 1-19, p. 87.

30 Es el único texto de Nag Hammadi que se titula "diálogo" del Salvador con sus discípulos. Tanto su autor como su fecha de composición resultan desconocidas, pudiendo oscilar esta última entre los siglos II o III.

31 *Diálogo del Salvador* (NHC III 5) (DSal) 140, 12-14, Piñero, A. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 182s.

manera de engendrar, sino para que cese la generación'. María dijo: 'No serán eliminadas jamás'. Dijo el Señor: '¿Quién sabe que ellos no destruirán [...]. Judas dijo a Mateo: 'Destruirán las obras los arcontes. De este modo estaremos preparados ante ellos'<sup>32</sup>.

En el *Evangelio de los Egipcios* citado por Clemente de Alejandría en su rechazo a las posturas encratitas, aparece algo semejante:

Además, hay que refutarles retorciendo los argumentos de sus adictos, de esta manera: cuando Salomé pregunta al Señor: '¿Durante cuánto tiempo tendrá poder la muerte?'. Sin entender la vida como un mal y la creación como algo perverso, Él le respondió: 'Mientras vosotras, las mujeres, sigáis engendrando'<sup>33</sup>. Con ello le quería manifestar la causalidad de la naturaleza: a un nacimiento sigue una muerte de manera universal<sup>34</sup>.

De otra parte, los que se oponen a la creación de Dios en nombre de su eufemística continencia aducen el célebre dicho referido a Salomé que ya hemos mencionado anteriormente; se encuentra, me parece, en el *Evangelio de los Egipcios*. Se dice que también el Salvador dijo: 'He venido a destruir las obras de la mujer'<sup>35</sup>, donde la 'mujer' sería la concupiscencia y, las obras, la generación y la corrupción<sup>36</sup>.

---

32 *DSal* 144, 20-145, 3, p. 185s.

33 *Evangelio de los Egipcios* (EvE), frag. 1. Estas citas son transmitidas también por Casiano en su *Tratado sobre la continencia* (Περὶ Ἐγκρατεῖος ἢ περὶ Εὐνουχίας), conocido únicamente por la cita de Clemente en *Strómata* III, 91-92. También encuentran un paralelo en los *Oráculos sibilinos* (OrSib): "¡Ay de vosotros, los muy miserables hombres de la última generación, malhechores viles, necios e insensatos, cuando, en el momento en que las razas de las mujeres no engendren, haya crecido la cosecha de mortales hombres!"; *OrSib* II, 162-65, Suárez De la Torre, Emilio (Introducción, traducción y notas), en Díez Macho, Alejandro, *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 281. Según Santos Otero, el fragmento que reproduce el diálogo de Jesús con Salomé, del que Clemente nos aporta algunas noticias en el libro III de los *Strómata*, es el único que ciertamente le pertenece a este enigmático evangelio, posterior al año 150 d. C. Cfr. Santos Otero, A., p. 54.

34 Clemente de Alejandría, *Strómata* (*Stróm.*) III, VI, 45, 2-3, en Merino Rodríguez, Marcelo (Introducción, traducción y notas), *Clemente de Alejandría. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Fuentes Patrísticas 10, edición bilingüe, Madrid, Ciudad Nueva, 1998, p. 381.

35 *EvE*, frag. 2.

36 Clemente de Alejandría, *Stróm.* III, IX, 63, 1-2; p. 409.

El *Evangelio de Tomás*, que presenta como primer receptor de la tradición directa de Jesús a su hermano Santiago el Justo (δικαίος)<sup>37</sup> y, como segundo en la línea masculina a Tomás el Dídimo, su Mellizo, hace lo propio respecto de la línea femenina y considera en primer lugar a María Magdalena. En el *logion* 21, la Magdalena aparece bajo la forma Mariham<sup>38</sup>, una más de aquellas con las que el nombre María se registra en los escritos neotestamentarios y en el griego de la LXX, a saber, María, Mariám y Mariámme o Mariámne<sup>39</sup>. Muy pocas veces Jesús la nombra de manera completa, porque se supone que el lector sabe a quién se refiere.

En el *logion* 114, el último de este evangelio, se hace intervenir a Simón Pedro, quien cuestiona la presencia de María:

Simón Pedro les dijo: 'Que María salga de entre nosotros porque las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: 'Mirad, yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a vosotros los varones; porque cualquier mujer que se haga varón, entrará en el Reino de los cielos'<sup>40</sup>.

Una vez más, en clave gnóstica "hacerse varón" significa pasar de lo imperfecto femenino a lo perfecto masculino, ya que todo espíritu de varón o de mujer terrestres, en la carne, es femenino, y sólo al recibir

---

37 "Los discípulos dijeron a Jesús: 'Sabemos que tú nos dejarás. ¿Quién es el que será grande sobre nosotros?'. Jesús les dijo: 'Dondequiera hayáis ido, os dirigiréis a Santiago el Justo, por cuya causa fueron hechos los cielos y la tierra'; *Evangelio de Tomás* (EvT) (NHC II 2), *logion* 12; Trevijano, Ramón (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 81.

38 "Dijo María a Jesús: '¿A quién se parecen tus discípulos?' Él dijo: 'Son semejantes a unos niños pequeños, [ins]talados en un campo que no es suyo. Cuando vengan los dueños del campo, dirán: 'Dejadnos nuestro campo'. Ellos se desnudan en su presencia para dejárselo y devolverles el campo'; *EvT*, *logion* 21, p. 83s. La comparación de los discípulos con niños pequeños indica que son imperfectos. Están "en un campo que no es suyo" porque controlan la Iglesia como si fuese suya. Pero cuando vengan los verdaderos discípulos, los "dueños del campo", es decir, los gnósticos, tendrán que "desnudarse" del revestimiento de la sabiduría y mostrarse tal cual son, despojados de la gnosis y, por lo tanto, tendrán que devolver el campo a sus verdaderos poseedores que pertenecen al cuerpo de la Iglesia de los espirituales.

39 En español, María es la traducción de la voz latina *Maria*. La variación Mariámne puede obedecer a que se ha querido evitar en la versión griega el origen bárbaro del nombre Mariám, para lo cual los nombres propios griegos deben terminar en vocal o en las consonantes ν, π, ς. Cfr. García Bazán, F., *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos*, p. 146, n. 16.

40 *EvT*, *logion* 114, p. 97.

la gnosis se vuelven conocedores completos de la revelación. Pero respecto del Reino, la diferencia varón-mujer no tiene importancia alguna, como se afirma en el *logion* 22, según el cual los sexos recíprocos y aislados una vez reunificados sin la contra-distinción entre ambos, son los que lo alcanzarán:

Jesús vio a unos pequeños que mamaban. Dijo a sus discípulos: ‘Estos pequeños que maman son semejantes a los que entran en el Reino’. Le dijeron: ‘Entonces, ¿haciéndonos pequeños entraremos en el reino?’. Jesús les dijo: ‘Cuando hagáis de los dos uno, y hagáis lo de dentro como lo de fuera y lo de fuera como lo de dentro<sup>41</sup> y lo de arriba como lo de abajo<sup>42</sup>, de modo que hagáis lo masculino y femenino en uno solo, a fin de que lo masculino no sea femenino ni lo femenino sea masculino; cuando hagáis ojos en lugar de un ojo, y una mano en lugar de una mano y un pie en lugar de un pie, una imagen en lugar de una imagen, entonces entraréis en el Reino’<sup>43</sup>.

Según Clemente, el *Evangelio de los Egipcios* va en la misma línea. Pero el Alejandrino pone estas palabras en boca de Julio Casiano:

Por eso dice Casiano: ‘Al preguntar Salomé cuándo se conocerían estas cosas de las que hablaba, respondió el Señor: Cuando piséis las vestiduras del pudor y cuando los dos vengán a ser una misma cosa, y el varón, junto con la hembra, no sea ya ni varón ni hembra<sup>44</sup>. Pues bien, ante todo, nosotros no encontramos esa opinión en los cuatro Evangelios, sino en el que es *según los Egipcios*<sup>45</sup>.

Estas ideas encratitas aparecen de manera patente en el *Evangelio de Felipe*, que presenta una asociación entre la separación de sexos y la muerte:

Mientras Eva estaba en Adán, no existía la muerte. Cuando ella se separó de él, sobrevino la muerte. Si ella vuelve a entrar y la recibe, no habrá más muerte<sup>46</sup>.

---

41 Literalmente, “el lado interior como el lado exterior” y viceversa.

42 Literalmente, “el lado de arriba como el lado de abajo”.

43 *EvT*, *logion* 22, p. 84.

44 *EvE*, frag. 5.

45 Clemente de Alejandría, *Stróm.* III, XIII, 92, 2-93, 1, pp. 455-457.

46 *Evangelio de Felipe* (EvFlp) (NHC II 3) 68, 23-26, Bermejo Rubio, Fernando, en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de*

Este evangelio expone el sacramento de la “Cámara nupcial”, que anticipa la unión futura y definitiva del espíritu del gnóstico —femenino— con su contraparte celestial masculina para volver a la androginia original, la pareja “perfecta”.

Si la mujer no se hubiera separado del varón no habría muerto con el varón. Su separación significó el comienzo de la muerte. Por esto vino Cristo, para rectificar la separación acontecida desde el principio y de nuevo unirlos a los dos, y para dar vida y unir a los que se habían muerto por la separación. Por su parte, la mujer se une a su esposo en la cámara nupcial. Y los que se han unido en la cámara nupcial ya no se separarán. Por ello Eva se separó de Adán, porque ella no se había unido a él en la cámara nupcial<sup>47</sup>.

En el principio hubo una unidad que no daba lugar a múltiples dimensiones, tales como arriba y abajo, adelante y atrás, derecha e izquierda, así como tampoco separación de sexos, es decir, ni Adán ni Eva, sino el *Ánthropos* andrógino. Por la culpa de la mujer vino la separación, a la que siguió la muerte. En la exégesis valentiniana, esa dualidad se expresa en diferentes estadios, paralelos entre sí: en la de Sophía y el Salvador; en la de Eva y Adán; en la del espíritu y el alma vuelta a la materia<sup>48</sup>.

Por otra parte, este es el evangelio más explícito en cuanto a las relaciones de Jesús con María Magdalena:

Tres mujeres caminaban siempre con el Señor: María, su madre; la hermana de esta; y Magdalena, que es denominada ‘su compañera’. Así, pues, María es su hermana y su madre y su compañera<sup>49</sup>.

La identificación en una misma mujer como hermana y madre ya nos advierte que la interpretación de este oscuro pasaje no puede ser literal y que tiene una profunda carga simbólica. El término “compañera”, *κοινωνός* en griego y *ζωτρε* (*hotre*) en copto, en el ideario de los textos de Nag Hammadi pueden designar una unión sexual, conyugal,

---

*Nag Hammadi II*, p. 39.

47 *EvFlp* 70, 10-22, p. 41.

48 Para este tema y los mitos de escisión entre los valentinianos, cfr. Orbe, Antonio, *La teología del Espíritu Santo. Estudios valentinos*, vol. IV, Roma, Analecta Gregoriana, 1966, p. 501ss.

49 *EvFlp* 59, 6-11, p. 31.

como de “acompañante” o como “consorte espiritual”. Por lo tanto, hay que recurrir al contexto del mismo evangelio:

La sabiduría denominada ‘estéril’ es la madre [de los] ángeles. Y la compañera del [Salvador es] María Magdalena. El [Salvador] la amaba más que a todos sus discípulos y la besaba frecuentemente en la [boca]. Los demás discípulos se [acercaron a ella para preguntar]. Ellos le dijeron: ‘¿Por qué la amas más que a todos nosotros?’. El Salvador les respondió y les dijo: ‘¿Por qué no os amo a vosotros como a ella? Un ciego y un vidente, estando a oscuras, no se diferencian entre sí. Cuando llega la luz, entonces el vidente verá la luz y el que es ciego permanecerá a oscuras’. El Señor dijo: ‘Bienaventurado el que es antes de llegar a ser, pues el que es, ha sido y será’<sup>50, 51</sup>.

Uno de los elementos principales a tener en cuenta para una correcta interpretación en el sentido gnóstico, tiene que ver con la palabra “boca” que en el texto fue reconstruida porque el manuscrito presenta una laguna en ese sitio. H-M Schenke<sup>52</sup> ha restituido aquí la palabra “boca” que había sido reemplazada por otros investigadores por “mejillas” (ouoo[y] (*ouooche*) o “frente” (tehny) (*tejne*), que también son posibles en copto. La elección de Schenke parece ser la más adecuada, a la luz del mismo *Evangelio de Felipe* y de otros textos de la colección de Nag Hammadi. Así, por ejemplo:

Los perfectos conciben mediante un beso y engendran. Por ello nos besamos unos a otros, recibiendo la concepción por la gracia mutua que hay entre nosotros<sup>53</sup>.

El beso en la boca u “ósculo santo” era el signo de un rito iniciático en la sabiduría revelada, como puede apreciarse en el *Segundo Apocalipsis de Santiago*, donde también este discípulo se refiere a un beso de Jesús:

---

50 Cfr. *EvT*, *logion* 19: “Jesús dijo. ‘Feliz el que era antes de llegar a ser. Si os hacéis mis discípulos y escucháis mis palabras, estas piedras os servirán. Porque tenéis cinco árboles en el paraíso que no se mueven ni en verano ni en invierno ni caen sus hojas. El que los conozca, no gustará la muerte”, p. 83. Se refiere al gnóstico, cuya naturaleza es consustancial con la divina, de ahí que “era antes de llegar a ser”.

51 *EvFlp* 63, 30 – 64, 5, p. 35s.

52 Cfr. Schenke, H-M, en Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* I, Tübingen, Mohr, 19875, pp. 148-173.

53 *EvFlp* 59, 1-5, p. 31.

Y me besó en la boca y me abrazó diciendo: ‘Amado mío, he aquí que voy a revelarte aquellas cosas que los cielos no han conocido, como tampoco los arcontes<sup>54</sup>.

Esta sabiduría secreta a la que se accede simbólicamente por el beso, les está vedada a los ángeles del Demiurgo.

En el *Primer Apocalipsis de Santiago*, en cambio, es Santiago el que besa a Jesús:

Y el Señor se le manifestó. Detuvo, pues, [Santiago] su oración, lo abrazó y lo besó, diciéndole: ‘Rabí, te he encontrado’<sup>55</sup>.

En todos estos pasajes que hablan de besos no debe entenderse ninguna alusión a lo sexual. Un apócrifo del Antiguo Testamento conocido como *Odas de Salomón*, redactado en época cercana al *Evangelio de Felipe*, también utiliza el simbolismo del beso, lo que nos permite afirmar que este tipo de expresiones no resultaban extrañas al ambiente religioso de la época, especialmente entre los gnósticos:

Me abrazó la vida inmortal y me besó. De ella es el Espíritu que hay en mí y no puede morir porque es vida<sup>56</sup>.

Es común en los textos valentinianos de la misma naturaleza literaria que *El Evangelio de Felipe*, el recurso a la metáfora del beso como signo de unión espiritual del gnóstico que aún se halla en este mundo. Por ejemplo, en el *Evangelio de la Verdad*, los eones se expresan respecto del reposo eterno que guardan en el Padre, en los siguientes términos:

Toman posesión de su cabeza, que es reposo para ellas [las potencias], y son sostenidas, uniéndosele, de manera que dicen que han participado de su rostro con sus besos (ἀσπασμός)<sup>57 58</sup>.

---

54 *Segundo Apocalipsis de Santiago* (2ApSant) (NHC V 4) 56, 10-20, Montserrat Torrents, J. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, p. 107.

55 *1 ApSant* 31, 3-7, p. 91.

56 *Odas de Salomón* (OdSl) 28, 7-8, Peral, A.; Alegre, X. (Introducción, traducción y notas) en Diez Macho, A., *Apócrifos del Antiguo Testamento III*, p. 91s.

57 También significa “saludo cariñoso”, “abrazo”, “saludo con afecto”.

58 *Evangelio de la Verdad* (EvV) (NHC I 3) 41, 28-35, García Bazán, F. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 160.

Esta selección de textos nos permite comprender mejor el rol de María Magdalena como pareja pleromática de Jesús, una figura netamente religiosa de la que no es posible extraer conclusiones respecto de una supuesta relación sexual entre ambos personajes históricos. El rol protagónico de María Magdalena se destaca también en otro evangelio que si bien no es canónico, encuentra apoyo en los textos de Mc 16, 9 y Jn 11, 9, así como en la tradición posterior —pero ya presente hacia el 150, año en que probablemente se redactó— que identificó a la Magdalena con María de Betania, la hermana de Lázaro. Se trata del llamado *Evangelio de María*, no perteneciente al lote de Nag Hammadi sino al Papiro Berolinense 8502<sup>59</sup>.

La tensión entre María Magdalena y Pedro resulta sorprendente, pues el apóstol reconoce la preponderancia de María en la primera parte, mientras que en la segunda la rechaza. Luego de consolar a los discípulos varones, Mariam (la forma aramea del nombre María) es reconocida por Pedro en cuanto a la preferida de Jesús: “Mariam, hermana nuestra, nosotros sabemos que el Salvador te amaba más que a las demás mujeres”<sup>60</sup>. A continuación, Pedro pide a María que comunique al resto lo que el Salvador le había revelado como enseñanza secreta. María, entonces, les transmite una visión que le fue otorgada por Jesús acerca de la psicanodía, es decir, de cómo las almas ascienden al cielo. Esto causa cierto desprecio por parte de Andrés, quien desconfía de lo dicho por María. Su hermano Pedro se pliega al rechazo de Andrés y afirma:

‘¿Ha hablado Jesús con una mujer sin que nosotros lo sepamos y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? ¿Es que él la ha preferido a nosotros?’. Entonces Mariam se echó a llorar y dijo a Pedro: ‘Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que mienta respecto del Salvador?’. Entonces Leví habló dijo a Pedro: ‘Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la

---

59 El *Evangelio de María* es el primero de los cuatro tratados de ese código de papiro conservado desde 1896 en el Departamento de Egiptología de los Museos Nacionales de Berlín con la sigla BG. Un posible original griego de las secciones en copto 17, 5-21 y 18, 5-19 de este evangelio, se descubrió en 1917 en un papiro procedente del yacimiento de Oxirrincó.

60 *Evangelio de María* (EvM) (BG 8502 1) 10, 1-5, Montserrat Torrents, J. (Introducción, traducción y notas), en Piñero, A., Montserrat Torrents, J., García Bazán, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 135.

conoce perfectamente; por eso la amó más que a nosotros. Más bien, pues, avergoncémonos y revistámonos del hombre perfecto, partamos tal como nos ordenó y prediquemos el evangelio, sin establecer otro precepto ni otra ley fuera de lo que dijo el Salvador<sup>61</sup>.

La animosidad de Pedro hacia María aparece también en otros textos gnósticos. En el *Evangelio de Tomás*, reclama: “Que María se vaya de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la Vida”.<sup>62</sup> Y en la *Pístis Sofía*, dice:

Señor, no podemos soportar a esta mujer que ocupa nuestra oportunidad y no nos deja hablar a ninguno de nosotros. Ella, en cambio, habla a menudo<sup>63</sup>.

Pero en *Pístis Sofía* el lugar de privilegio de María Magdalena se circunscribe a su rol de interlocutora del Salvador, como puede leerse en los capítulos I a III, mientras que la proclamación de la doctrina de Jesús no le es encargada a ella sino a los discípulos varones. De este modo, la Magdalena no tiene en esta obra un lugar tan destacado como en el *Evangelio de Felipe* y en el *Evangelio de María*. El libro IV, procedente de otro autor, revela una oposición entre discípulas y discípulos de Jesús, la misma que existe entre Iglesia oficial e Iglesia espiritual:

Pedro dijo: ‘Señor mío, haz que las mujeres dejen de preguntar, para que también nosotros podamos interrogar’. Jesús dijo a María y a las mujeres: ‘Dejad lugar a los varones, nuestros hermanos, para que también puedan preguntar’<sup>64</sup>.

Este pasaje se relaciona con uno anterior del mismo libro IV que sugiere la particular capacidad de María Magdalena para entender el mensaje del Salvador que, no obstante, va dirigido a todos los discípulos.

María dijo: ‘No me cansaré de preguntarte, pero no te enojés conmigo por preguntarte de todo’. Jesús dijo: ‘Pregunta lo que quieras’. María

---

61 *EvM* 17, 23 – 18, 20, p. 137.

62 *EvT logion* 114, p. 97.

63 *Pístis Sofía* I, 58 [36], en García Bazán, F., *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II: Pístis Sofía / Fe sabiduría*, Madrid, Trotta, 2007, p. 64.

64 *Pístis Sofía* IV, 377 [146], 14-17; p. 223.

dijo: ‘Señor mío, revélanos de qué modo las almas son transportadas por despojo, para que entiendan asimismo mis hermanos’<sup>65</sup>.

La curiosidad constante de María es recogida en un tratado de la corriente gnóstica libertina —la de los fibionitas— conocido como *Las grandes preguntas de María*, atestiguado por Epifanio de Salamina hacia el 380, en la herejía 26 descrita con crudos detalles que denuncian una liturgia depravada en *Panarion* XXVI, 8, 2 – 9, 5. El obispo de Salamina afirma conocer diversas obras de revelaciones atribuidas a mujeres, a saber, *Norea* y el *Evangelio de Eva*, y tres a María Magdalena: *Las grandes preguntas de María* (XXVI, 8, 2), *Las pequeñas preguntas de María* (XXVI, 8, 2) y *El nacimiento de María*. El autor del libro IV de la *Pístis Sofía*, conocedor de estas prácticas, presenta a Tomás, uno de los discípulos de Jesús, preguntando al Salvador sobre las mismas. La respuesta de Jesús es condenatoria de estas conductas nefandas<sup>66</sup>.

En una fuente maniquea en copto, conocida como *Salmos del Señor Heráclides*, María Magdalena es designada como mensajera de su maestro al resto de los discípulos y exaltada al final de esta glosa poética del relato de Jn 20, 11-18 que la presenta como la primera receptora de la resurrección de Jesús.

Mariamme, Mariamme,  
conóceme pero no me toques.  
[Retén] las lágrimas de tus ojos  
Y conóceme que soy tu maestro.  
Pero no me toques,  
Porque todavía no he visto la faz de mi Padre.

.....  
Sé mi mensajera  
entre estos huérfanos errantes.  
Aviva tu gozo y acércate a los once;  
los hallarás reunido en la ribera del Jordán<sup>67</sup>.

.....  
Gloria a Mariamme,  
Porque prestó atención a su maestro,  
cumplió su mandato

---

65 *Pístis Sofía* IV, 359 [139], 26 – 360, 5; p. 215.

66 Cfr. *Pístis Sofía* IV, 381 [147], 11-20; p. 225.

67 Aquí el autor se aparta del texto de Jn 21, 1, según el cual los discípulos se refugiaron en Galilea, no en la ribera del Jordán.

con el corazón henchido de gozo.  
Gloria y victoria al alma de la beata María<sup>68</sup>.

La otra mujer a la que se hace aparecer como discípula “perfecta” del Salvador es Salomé<sup>69</sup>, que en algunos textos gnósticos se presenta como alguien que tiene una relación conyugal con Jesús.

Recordemos que entre los gnósticos, el sexo en el matrimonio terrenal está equiparado a la muerte, mientras que la superación de la diferencia sexual en la cámara nupcial, se corresponde con la vida.

En esta clave hay que interpretar los textos que tienen connotaciones sexuales en las relaciones entre Jesús y sus discípulas. Por ejemplo, un pasaje con estas características marcadas lo encontramos en el *Evangelio de Tomás* respecto de la relación de Jesús con Salomé:

Jesús dijo: ‘Habrás dos descansando en una cama; el uno vivirá, el otro morirá<sup>70</sup>. Salomé dijo: ‘¿Quién eres tú, hombre y de quién (procedes)<sup>71</sup>? Has subido a mi cama y has comido de mi mesa (τράπεζα)’. Jesús le dijo: ‘Yo soy el que procede del que es igual. Me ha sido dado de mi

---

68 *Salmo de Heráclides* 1, 3, 32, 187, Montserrat Torrents, J. (traducción), en Bermejo Rubio, F., Montserrat Torrents, J., *El maniqueísmo. Textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008, pp. 236-237.

69 Salomé era un nombre común en la época, a punto tal que es el mismo que llevaba la partera incrédula del *Protoevangelio de Santiago* XIX, 3: “Y al salir la partera de la gruta, vino a su encuentro Salomé, y ella exclamó: ‘Salomé, Salomé, tengo que contarte una maravilla nunca vista, y es que una virgen ha dado a luz, cosa que, como sabes, no sufre la naturaleza humana’. Pero Salomé repuso: ‘Por la vida del Señor que no creeré tal cosa, si no me es dado introducir mi dedo y examinar su naturaleza’”; en Santos Otero, A., *Los evangelios apócrifos*, p. 168. También encontramos este relato en el *Evangelio del Pseudo-Mateo* XIII, 3 y 4: “Hacia un rato que José se había marchado en busca de comadronas. Mas cuando llegó a la cueva, ya había alumbrado María al infante. Y dijo a esta: ‘Aquí te traigo dos parteras: Zelomi y Salomé [...]’. Entró Zelomi y dijo a María: ‘Permíteme que te palpe’. Y cuando se lo hubo permitido María, exclamó diciendo a grandes voces: ‘¡Señor mío, misericordia! Jamás se ha oído y no ha podido caber en cabeza humana que estén henchidos los pechos de leche y que haya nacido un infante dejando virgen a su madre. Ninguna polución de sangre en el nacido. Ningún dolor en la parturienta. Virgen concibió, virgen dio a luz y virgen quedó después. La otra comadrona llamada Salomé, al oír eso, dijo: ‘No creeré jamás lo que oigo, si yo misma en persona no lo compruebo’. Y se acercó a María diciéndole: ‘Déjame que palpe para ver si es verdad lo que acaba de decir Zelomi’. Asintió María y Salomé extendió su mano, pero esta quedó seca nada más al tocar [...] diciendo a voz en grito: ‘¡Oh, Señor! [...] he aquí que por mi incredulidad he quedado reducida a la miseria, al atreverme a tocar a tu virgen’”; en Santos Otero, A., *Los evangelios apócrifos*, pp. 208-210.

70 Cfr. Lc 17, 35: “Habrás dos mujeres moliendo juntas: una será tomada y la otra dejada”.

71 Literalmente, “¿cómo de alguno (procedes)”.

Padre<sup>72</sup>. (Salomé dijo:) ‘Yo soy tu discípula (μαθητής)’. (Jesús dijo:) ‘Si el discípulo llega a ser igual, se llenará de luz; pero si llega a estar dividido, se llenará de tiniebla’<sup>73</sup>.

La expresión “Has subido a mi cama y has comido de mi mesa” parece ser una alusión a un cónyuge, pero esta metáfora sexual atribuida a Salomé debe entenderse en el contexto inmediato de la respuesta de Jesús y en el más amplio del pensamiento gnóstico. La pregunta de Salomé: “¿Quién eres tú, hombre?”, surge a partir de la afirmación de Jesús acerca de dos tipos de hombre, uno que se salvará y el otro que se condenará. ¿A cuál de los dos tipos de hombre pertenece Jesús? La respuesta de Jesús a Salomé nada tiene que ver con lo sexual y expone su procedencia del Padre, a lo que aquella responde diciendo: “Yo soy tu discípula”. Y lo que sigue después, “Si el discípulo llega a ser igual, se llenará de luz; pero si llega a estar dividido, se llenará de tiniebla”, concluye que se trata de una pareja espiritual en el sentido gnóstico, una *syzygía* en la cual Jesús y Salomé representan la unión entre maestro y discípula perfecta, iluminada por la gnosis. “Ser igual” significa aquí “ser uno”, estar unido con el que revela, mientras que “estar dividido” indica justamente lo contrario. El contexto del *logion* es apocalíptico y señala que la discípula perfecta de Jesús, por estar unida a él, no será condenada al fin de los tiempos<sup>74</sup>.

### CONSIDERACIONES FINALES

De la escasa información que recogemos de los evangelios canónicos, más cercanos en el tiempo a los acontecimientos históricos del fenómeno religioso que significó Jesús de Nazaret, este tuvo doce discípulos varones y algunas cuantas mujeres que lo ayudaban con sus propios bienes. El contexto es el de la sociedad patriarcal judía del siglo I, tendencia que se refleja en las parábolas y enseñanzas de Jesús en las que a la mujer se la presenta en una función social secundaria sin ningún tipo de indicación que permita suponer un reclamo en pos de la igualdad entre varón y mujer. Sólo en el cuarto evangelio la figura de María Magdalena parece tener una importancia particular en el grupo escatológico de sus seguidores, aun cuando se la presenta como una discípula imperfecta que pasa a la perfección por estar atenta a las palabras del Salvador<sup>75</sup>.

---

72 Literalmente, “me ha sido dado a partir de las cosas de mi Padre”.

73 *EvT, logion* 61, p. 90.

74 Cfr. Piñero, A., *Jesús y las mujeres*, p. 71.

75 Cfr. Piñero, A., *Jesús y las mujeres*, p. 233.

Como señala Joan Scott, el desarrollo del concepto de género como categoría de análisis aplicable al estudio de las distintas sociedades en la historia no se basa necesariamente en sus condicionantes biológicos naturales, inalterables y universalizadores como las diferencias sexuales entre varón y mujer, sino en las lecturas que se hagan de las mismas<sup>76</sup>.

Las sociedades patriarcales antiguas definieron la situación de las mujeres en función de criterios biológicos vinculados a la reproducción o sus relaciones sexuales con el varón. El cristianismo en general mantuvo esos estereotipos, pero al identificar la perfección femenina con la virginidad o la abstinencia sexual, se constituyó en una amenaza al orden social establecido, como puede verse en los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, en los que se hace muy visible la tendencia encratita.

Por su parte, los evangelios y otros escritos gnósticos exaltan dos figuras femeninas como discípulas “perfectas” de Jesús, María Magdalena y Salomé. Incluso, el lenguaje teológico de los gnósticos está lleno de metáforas matrimoniales y sexuales a punto tal que su intelección incorrecta ha promovido las interpretaciones más fantasiosas en los lectores desprevenidos. Las categorías de “femenino” y “masculino” deben ser correctamente valoradas en el marco de la hermenéutica gnóstica, que se vale de arquetipos muy conocidos en la época respecto de lo imperfecto y lo perfecto, respectivamente, que ya podemos encontrar en la obra biológica de Aristóteles<sup>77</sup>. En la literatura cristiana primitiva, desde los relatos de las pasiones de los mártires en el siglo II hasta los tratados de virginidad generalizados en el siglo IV, o los relatos hagiográficos sobre las primeras ascetas del desierto, se elogia a las mujeres que renuncian al papel convencional de madre y esposa para abocarse a sus inclinaciones religiosas de *mulier virilis*<sup>78</sup>. En la complejidad del pensamiento gnóstico, que una mujer se “haga hombre” o que se presente como la “pareja” del Salvador, hace referencia a la “masculinización” escatológica del espíritu humano,

---

76 Cfr. Scott, Joan, “Experiencia”, en *Revista La Ventana*, vol. 2, n. 13 (2001), pp. 42-73.

77 “Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (estos es, sangre o su análogo en los no sanguíneos) a causa de la frialdad de su naturaleza”; Aristóteles, *Reproducción de los animales I*, 20, 728 a, en Sánchez, E. (Introducción, traducción y notas), Madrid, Gredos, 1994, p. 113.

78 Cfr. Pedregal, Amparo, “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en Gómez-Acebo, Isabel (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, pp. 143-167.

tanto de varón como de mujer, que es de naturaleza femenina y al aspecto trascendente, pleromático del discipulado perfecto entre estas mujeres y Jesús. El mundo presente es fantasía e ilusión, propio de la paranoia demiúrgica llamada a la desaparición. De ahí que el deseo carnal de procreación y la generación biológica estén desacreditadas entre los gnósticos, para quienes la consumación escatológica está en la recuperación final de todos los espirituales<sup>79</sup>.

¿Es posible hablar de “discípulas” de Jesús o simplemente de “seguidoras” y “servidoras”? Más allá de las consideraciones lingüísticas señaladas más arriba, también es posible suponer que la ausencia del término pueda responder al contexto profundamente patriarcal del judaísmo de la época, lo cual no anula necesariamente la posibilidad de que el vínculo entre Jesús y las mujeres haya tenido la fuerza de un auténtico discipulado.

Del análisis de los textos aquí reproducidos, puede concluirse que en los orígenes del cristianismo coexistieron dos corrientes: una de naturaleza apostólica y masculinizante, de orientación petrina, que habría de culminar en la postura dominante de la iglesia de Roma. Otra de carácter discipular y con cierta preponderancia de lo femenino, de orientación gnóstica, que resultaría proscripta en los escritos condenatorios de los heresiólogos principalmente de Justino Mártir y de Ireneo de Lyon. No obstante, no se desprende del estudio de ninguna de ambas corrientes la posibilidad de una supuesta revolución femenina impulsada por Jesús, como lo pretenden ciertas lecturas feministas de la teología contemporánea. Sí, en cambio, una valoración distinta y superior de la mujer en la tradición gnóstica del cristianismo, respecto de la que encontramos en la parádoxis protocatólica, a pesar de las palabras esperanzadoras del Apóstol Pablo en Gálatas 3, 27-28, una carta escrita antes de la redacción de los evangelios canónicos y que orientan a la superación de lo femenino y de lo masculino como principios contrapuestos: “Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni macho ni hembra, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús”.

---

79 Cfr. García Bazán, F., *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos*, p. 92s.

# MARÍA EN LOS ÁBSIDES ROMANOS MEDIEVALES: ICONOGRAFÍA Y SIMBOLISMO TEOLÓGICO

María Sara Cafferata\*

## INTRODUCCIÓN

En el contexto de las presentes Jornadas centradas en el aporte femenino al pensamiento medieval, me ha parecido oportuno dedicar mi reflexión iconográfica e iconológica a la mujer paradigma de todas las mujeres: a la Madre de Dios, en particular a su presencia en algunos ábsides del período que nos ocupa en estos encuentros.

Para circunscribir la investigación he elegido seis decoraciones absidales de la ciudad de Roma, realizadas en mosaico.

La amplitud de siglos que abarcan estos monumentos y la riqueza del contenido iconográfico de estos mosaicos son un testimonio de la importancia del tema mariano en estos espacios sagrados de los templos cristianos, por la profundidad del contenido teológico expresada en ellos.

Las seis obras que propongo para la contemplación y reflexión son: el ábside de la capilla de san Venancio, del siglo VI, en el complejo del Baptisterio de san Juan de Letrán. El mosaico de Santa María in Domnica, del siglo IX, el de Santa Francesca romana en el foro, del siglo XII, uno de los arcos absidales de la capilla de san Zenón de la Basílica de Santa Prassede, del siglo IX, el ábside de Santa María in Trastevere, del siglo XII, y el de Santa María Mayor, del siglo XIII.

\* UCA – CIAFIC

Muzj divide en tres las principales tipologías de la iconografía mariana medieval: en primer lugar, están las representaciones de la Virgen Madre con el Niño, en segundo lugar la imagen de la Virgen orante, y en tercer lugar, la Virgen abogada. De las decoraciones absidales en mosaico hemos elegido los mosaicos medievales romanos que tienen como protagonista a la Virgen María, de los cuales solo los cuatro primeros entrarían dentro de la clasificación de la autora. Los dos últimos del siglo XII y XIII siguen una tipología distinta, ya que encontramos en ambos a la Virgen sentada en el trono junto a Cristo. La clasificación de Muzj buscaba acentuar la unidad de la Iglesia de oriente y occidente en sus manifestaciones artísticas expresivas de la identidad unitaria de la Iglesia de Cristo, así lo dice el mismo título de su estudio al referirse a la Iglesia indivisa. Por tanto, es lógico que su reflexión se detenga en el siglo X. De modo que podemos ampliar dicha clasificación agregando una tipología más, que surge un siglo más tarde, aunque hay ejemplos semejantes del siglo XI en zonas cercanas. Este módulo pone a María en el mismo trono de Cristo, a veces es coronada por él, a veces simplemente está a su lado, y la presenta como Esposa e imagen de la Iglesia.

Veamos con más detención cada uno de los ejemplos mencionados.

### **I. ÁBSIDE DE LA CAPILLA DE SAN VENANCIO, EN EL BAPTISTERIO DE SAN JUAN DE LETRÁN**

El mosaico absidal de la capilla de San Venancio data del siglo VI. Dichos mosaicos fueron comisionados por el Papa Juan IV, a quien vemos en el extremo derecho del mosaico con la pequeña iglesia en sus manos como ofrenda, como solían representarse a los comitentes.

El mosaico presenta un esquema compositivo original respecto de los ábsides anteriores de Roma al mostrar un doble registro: en el superior vemos el Rostro de Cristo en el centro, entre nubes teofánicas –de colores en alusión al ocaso, simbolizando el fin de los tiempos–, en el registro inferior vemos a María en actitud de orante, rodeada de san Pedro, san Pablo y otros santos. La iconografía que asocia María a Cristo en el mismo eje ascensional, remite a otras composiciones análogas de la época, tales como la Ascensión del código de Rábula y el ábside del monasterio de Bawit.

Los antecedentes de este módulo en que vemos a María con los brazos extendidos hacia arriba, es decir, en la actitud del ‘orante’, se remontan a la primitiva iconografía cristiana catacumbal, en las imágenes de los difuntos representados con los brazos extendidos en gesto de plegaria, iconografía que el cristianismo tomó del mundo pagano para representar primero a sus difuntos, luego específicamente a los mártires, y en tercer lugar lo aplicará, ya a finales de la antigüedad, a la Virgen.

Uno importante ejemplo de este tipo de María orante a escala monumental lo encontramos en la Catedral de Santa Sofía, en Kiev, y data del siglo XI.

En esta tipología encontramos a la Virgen en diversas situaciones: a veces aparece sola, otras acompañada de ángeles, santos, mártires o apóstoles, como es el ejemplo de nuestra capilla lateranense. En otras ocasiones se encuentra en una representación combinada, como por ejemplo en la Ascensión de la miniatura del códice de Rábula.

Uno de los ejemplos medievales más bellos de este tipo es el de la Virgen orante del ábside de la Catedral de Murano.

Aproximémonos al significado teológico a través del análisis que algunos autores hacen del gesto del orante.

Ante todo, esta imagen se remonta a la iconografía pagana, en donde significaba la *Piedad*, es decir, aludía al hombre religioso.

Al significado natural del gesto humano de elevar las manos, expresivo de la elevación de la mente hacia Dios, ha de añadirse el hecho de que las manos abiertas hacia lo alto remite también al gesto del mismo Cristo en la cruz, así lo menciona también Bisconti: “y el gesto tiene, ante todo, un significado antropológico, en el sentido de que la elevación de las manos expresa la tensión de todo el ser humano hacia Dios, uniendo al singular fiel a la obra redentor de Cristo, desde el momento en que reproduce la posición asumida por Él en la cruz.”

André Grabar expresa el significado teológico de esta imagen: “El antiguo gesto de las manos levantadas con las palmas vueltas hacia lo alto, simbolizando la disposición propia del *homo religiosus* y, una vez asumido por la iconografía cristiana, aquel del fiel, aplicado a la Virgen María deviene una expresión del misterio de la Encarnación.”

Y, en otro párrafo, el mismo autor nos dice: “Incluso cuando está sola, con los brazos elevados al cielo, representa a la Madre de Dios, porque tal gesto corresponde a la idea de la gracia en el acto de descender sobre ella, es decir, la concepción y el inicio de la Encarnación”

En consonancia con esta afirmación de Grabar, resulta significativo el que esta imagen mariana se represente también en algunas representaciones de la Anunciación, en donde claramente el misterio que se resalta es el de la Encarnación.

Y sumamente interesante la presencia de esta tipología en imágenes de la Ascensión de Cristo. María, en medio de los Apóstoles, es imagen de la Iglesia, y el misterio de la Encarnación llega a su cumplimiento pleno en la vuelta de la humanidad de Cristo físico y místico al seno de la Trinidad. “Los Padres, como Cirilo de Jerusalén, y Juan Crisóstomo, amaban asociar los dos misterios: el de la Encarnación y el de la Ascensión, un hecho que descansa sobre el sentido originario de la unidad del Misterio, fuertemente sensible

en la más antigua celebración de la Pascua, que tenía presente la totalidad del misterio de Cristo desde la concepción hasta la glorificación. Se aclara así el sentido del acoplamiento del tema de la Epifanía (expresado por el grupo de la Virgen Madre con el Niño) con la teofanía de la Ascensión.”

En confluencia con estas reflexiones de Muzj y Grabar, que iluminan el significado general de las obras en que encontramos a María orante, podemos agregar algunos datos vinculados al momento concreto que la Iglesia vivía en el siglo en que fue realizado el mosaico de san Venancio. A ellos se refiere Alessandra Themelly en su artículo dedicado a la imagen de María en la pintura y los mosaicos romanos. La estudiosa vincula esta iconografía con el momento que la Iglesia estaba viviendo en ese tiempo: la herejía del monotelita. Según Themelly, esta iconografía que se repite en diversos ejemplos de la época sería un testimonio de la fe en la doble naturaleza de Cristo. Así lo expresa Victoria Antico en su trabajo dedicado a esta capilla: “La iconografía del mosaico de San Venancio estaría centrada sobre el dogma de la Encarnación, contra el cual se alineaban los monotelitas. El eje vertical que en la composición evidencia la relación entre Cristo y la Virgen aludiría a la doble naturaleza de Cristo que del cielo descendió a la tierra y se hizo hombre por medio de María”

## **II. DECORACIONES ABSIDALES EN MOSAICO DE SANTA MARÍA IN DOMNICA Y DE SANTA FRANCESCA ROMANA**

Tomemos ante todo los dos ábsides que presentan la tipología de la Virgen con el niño: el de la Basílica de Santa María in Domnica, del siglo IX, y el de Santa Francesca romana, del siglo XII.

Santa María in Domnica, situada sobre la colina del Celio, es conocida también como Santa María in navicella, por estar ubicada su fachada sobre la Piazza della navicella, llamada así por la escultura romana de una nave, colocada en el centro de la misma.

La decoración que nos interesa se debe al Papa Pascual I, que gobernó la Iglesia entre los años 818 al 822 y que renovó el esplendor artístico de numerosas iglesias de Roma. El Papa figura a los pies de la Virgen, en actitud adorante, y su aureola cuadrada nos manifiesta que en el momento de la realización del mosaico el comitente estaba vivo, y esto nos permite saber la datación exacta del mismo.

En el mosaico vemos a la Virgen entronizada con su Hijo en su regazo, en actitud de bendecir. María está rodeada de ángeles. En los laterales, vemos a san Juan Bautista y a san Juan Evangelista en actitud de señalar a la Theotokos, y en el plano superior, Cristo reinante, con el rollo de los siete sellos apocalípticos en sus manos, circundado por dos ángeles y los doce apóstoles.

En el mosaico de Santa Francesca romana vemos también a la Virgen en trono con el niño en sus brazos, en este caso el niño no está centrado sino en su costado, y con la mano derecha María lo señala. A sus costados se encuentran Pedro y Pablo y dos santos. La mano del Padre con la corona de laureles que aparece en la mayoría de los mosaicos se ve arriba, en actitud de coronación: a quien corona es al Hijo, la Madre es solo el lugar en que el hijo se manifiesta.

Los antecedentes del módulo de la Virgen con el niño presentes en ambas decoraciones se remontan a la más primigenia iconografía mariana del cristianismo. El primer testimonio de arte dedicado a María lo tenemos en la Catacumba romana de Priscila y se trata precisamente de la Virgen con el niño en su regazo, señalada por el profeta y con la estrella sobre su cabeza. Esta misma imagen la volvemos a encontrar en otro recinto de la misma catacumba, en la Capilla griega, en la imagen de la adoración de los magos, así como en numerosos sarcófagos del siglo III, muchos de ellos conservados en el Museo Pio Cristiano, una de las secciones más sugestivas de los Museos Vaticanos.

Las variantes de este tipo serán cuatro: la Virgen en posición axial –sea sobre un trono, sea de pie–; la Virgen y el niño en posición lateral –ya sea ambos en posición erguida, ya cuando se muestran juntando sus mejillas, imagen que será posteriormente conocida como la Virgen de la ternura–; La Virgen Madre que sostiene un clípeo con el Verbo encarnado y la Virgen que amamanta al niño.

Detrás de todas estas imágenes subyace un mismo mensaje: con el elocuente lenguaje de los símbolos, ellas nos hablan de la profecía cumplida en Cristo –las imágenes que tienen el profeta y la estrella–, nos hablan al mismo tiempo de la divinidad de ese niño al que los magos adoran –en los sarcófagos y en el fresco de la capilla griega–, nos remiten a un reino cuyo rey es un niño, quien está llamado a reinar –simbolizado en el trono de aquellas imágenes en que la Virgen se encuentra sobre él–.

Dada la posición que el tema central adquiere en la composición de todas estas obras, podemos palpar que el mensaje de estas imágenes es claramente teofánico. El hecho de que este Dios sea un niño y la presencia de la madre hacen presente el misterio de la Encarnación, de la ‘teofanía en la carne’, como la llamaron los Padres de la Iglesia. Este Niño se muestra como el instrumento electo que ha de mostrar al mundo la Palabra: las imágenes de María con el niño en un clípeo en su interior no tienen que ser interpretadas de modo histórico, es decir, referidas a los nueve meses de gestación, sino en un sentido ontológico, porque buscan mostrar a María como el lugar *teológico* en que Dios se hace presente en el mundo. Como la tienda del desierto que

transportaba el pueblo hebreo contenía el Arca de la Alianza en que se hacía presente Yahvé, así María, ahora ella misma es la nueva arca de la Alianza en que se hace presente el misterio de esa Presencia nueva de Dios entre los hombres.

El gesto de la mano levantada del niño que suele estar presente en la mayoría de estas imágenes evoca también la idea del maestro que enseña y del sacerdote que bendice, y así Cristo en brazos de su Madre se presenta ya desde el inicio, y el arte es testimonio plástico de ello, como el cumplimiento de toda profecía, como el maestro que enseña y como el sacerdote que bendice. María es el lugar teológico en que esto sucede, es el 'medio' santo en el cual se muestra el Hijo de Dios al mundo.

Finalmente, a través del amamantamiento del niño presente en algunas imágenes, vemos subrayada la maternidad de María, recordemos que estas imágenes surgen contemporáneamente a las discusiones teológicas acerca de la maternidad divina. Maternidad que, como sabemos, es un tema profundamente cristológico. Esta maternidad divina de María, defendida por los padres y profesada por los concilios, está remarcada en algunos de nuestros ejemplos por la notación explicativa en letras griegas, que abrevian el concepto: Μήτηρ Θεού. En última instancia, la verdad teológica remarcada detrás es siempre el misterio de la Encarnación.

Los frescos y bajorrelieves de los primeros siglos pronto se irán convirtiendo en expresiones más grandes, y así se llegará a aquellos ábsides monumentales que encontramos en muchas iglesias medievales en que la Virgen y el Niño son el centro de decoración teofánica.

### **III. EL PEQUEÑO ÁBSIDE DE LA CAPILLA DE SAN ZENÓN EN LA BASÍLICA DE SANTA PRASEDE**

Esta bellísima capilla dedicada a san Zenón, toda decorada con mosaico, tiene en uno de sus cuatro ábsides uno de los pocos ejemplos de este tipo en la ciudad de Roma. Este módulo entra dentro del tercer tipo de imágenes a las que se refiere M. G. Muzj al clasificar las obras marianas absidales. Se trata de Virgen abogada o de la intercesión, conocida en la iconografía bizantina como la *hagiosoritissa*. En estas imágenes vemos a María con el cuerpo de perfil, las manos elevadas y el rostro de tres cuartos, en actitud de señalar a alguien –Cristo generalmente, o bien algún elemento que lo refiera–. Es el antecedente de la composición bizantina de la *Deesis*. En cuanto a su mensaje teológico, nos dice Muzj: “La función de intercesión de la Virgen Madre se expresa por medio de su simple estar junto al Hijo, en una inmovilidad que el gesto del antebrazo no interrumpe. La iconografía prescinde de toda connotación afectiva. Se puede observar igualmente que aquella

misma inmovilidad significa, contemporáneamente, la actualidad perenne de la función de intercesión de la Virgen Madre en el presente litúrgico.”

Este mismo gesto de la Virgen abogada lo vemos en la imagen bizantina de la *Hodigitria*, y en *La Virgen de la ternura*, iconografía presente en numerosos iconos.

Este tercer tipo con que es representada la Madre de Dios subraya claramente su función de intercesión, la cual es expresada por la actitud del gesto: sus manos elevadas, su cuerpo vuelto e inclinado en cierto modo hacia su Hijo o hacia lo alto simplemente, mostrando así la actitud de súplica.

En todas estas imágenes vemos un mensaje común y algo particular en cada una. Siempre es la Madre en relación a su Hijo, ella es medio en el cual Él se muestra, se da a conocer y se entrega, Ella es la que recibe el don de lo alto con su *fiat* y así el Altísimo puede descender del cielo a la tierra, Ella es el primer testigo que se convierte además en abogada que implora en nombre de todos los hombres, a la cabeza de la Iglesia, y obtiene así la redención para el mundo.

Como culminación del mensaje teológico de esta riquísima iconografía de la Madre de Dios, Muzj señala cómo las mismas hacen presente la esencia del misterio mariano, presentándola como Madre, Virgen y Esposa. “Agreguemos, y será nuestra conclusión, que al presentar a los creyentes la subordinación completa pero totalmente dinámica de la figura de la Virgen Madre a aquella del Señor, la iconografía de la Iglesia indivisa deja transparentar también el aspecto interior y secreto del misterio de la persona de María: la Virgen y la Esposa. En efecto, en ese no existir para sí misma sino enteramente en función del Señor, se manifiesta su ser-uirgen, la integridad y totalidad del don de su persona. En la misma absolutidad de su ser para el Señor se revela también su purísima aceptación del proyecto divino de una criatura que sea “según la imagen y semejanza” de las Personas de la Santísima Trinidad: porque en ella esto se realiza en un modo único y singular en la relación que la constituye Esposa del Esposo.”

#### **IV. LOS ÁBSIDES DE SANTA MARIA IN TRASTEVERE Y DE SANTA MARÍA MAYOR**

El mosaico absidal de la basílica transtiberina presenta en su composición a Cristo en el centro, y a su diestra, sentada sobre el mismo trono, la Virgen, vestida como las emperatrices bizantinas, y no con la tradicional vestimenta de María. Sobre Cristo está la mano del Padre que sostiene la corona de laureles como signo de victoria, como solemos ver en todos los mosaicos. Las nubes de colores que acompañan normalmente estas

escenas también se encuentran aquí, simbolizando el ocaso, es decir, el fin de los tiempos, situando así la escena en contexto apocalíptico, que queda afirmado por el arco superior en que se ve la Cruz con el alfa y la omega, rodeada de siete candelabros, y de los cuatro seres vivientes, con los nombres de los cuatro Evangelistas. Alrededor de los dos personajes centrales, vemos a Pedro, Pablo y otros santos y Papas, entre los cuales el comitente, con el modelo de la Iglesia en sus manos. El resto de la decoración sigue los cánones tradicionales: las doce ovejas (los apóstoles) saliendo a las dos ciudades (Jerusalén y Belén), el Cordero en el centro –Cristo– señalado por la aureola. El arco completa el marco de la escena con los dos profetas, Isaías que anuncia la Encarnación y Jeremías que anuncia la Redención

Los estudios sobre este mosaico han sido numerosos porque el mismo presenta algunas problemáticas interesantes. Ante todo, se trata de la primera vez que en un ábside mosaical de Roma se presenta a María en esta actitud junto a Cristo, sobre su mismo trono. Existen ejemplos anteriores y contemporáneos en zonas cercanas a Roma, en pequeños espacios decorativos de monasterios, en ábsides menores de iglesias o trípticos.

Una de las cosas que más ha llamado la atención de los especialistas es el hecho de que María no esté vestida con la vestimenta tradicional sino con el atuendo con que se representaba en el medioevo a la Iglesia. Incluso alguno se ha llegado a preguntar si realmente se trata de la Madre de Cristo o solamente de una alegoría de la Iglesia. A través de diversos análisis de orden teológico, litúrgico y también iconográfico, según la evolución del módulo mariano, se ha llegado a confirmar que se trata sí de María, mostrada como imagen o símbolo de la Iglesia. Ella es –la Iglesia, y María– la Esposa del Cantar (así lo muestra el rollo que tiene en sus manos la Virgen con un pasaje del mismo), a quien Cristo ha sentado a su lado.

El mosaico de Santa María Mayor, del siglo siguiente, muestra claramente la evolución de este módulo iconográfico: de María sentada en el Trono junto a Cristo, se va pasando a María coronada por Cristo como reina y señora de todo.

Esta tipología tiene varios antecedentes que confluyen, no nombraré todos aquí por razón de espacio y tiempo, solamente menciono el de la dormición, que, empezando por el esquema bizantino, pasa por la representación occidental de la Asunción mariana, hasta llegar a la Coronación de María, y todo esto como expresión de la fe de la Iglesia en el significado de la asunción de la Virgen, llevada al cielo con Cristo en Cuerpo y alma y convertida en la culminación y primicia del ser humano redimido, y por eso, coronada como ‘reina’ de toda la creación.

Un preciosísimo ejemplo de la evolución y confluencia de los módulos los encontramos, todos reunidos, en la capillita de la Virgen del monasterio del Sacro Speco en Subiaco: allí vemos los tres registros juntos: en el inferior, la dormición, en el del medio, la Asunción (presentada como en Santa María in Trastevere, no como la occidental que vendrá después de María llevada por los ángeles), y más arriba, en el superior, a María coronada por su Hijo.

El mensaje teológico que subyace a estos mosaicos es riquísimo. María, símbolo e imagen de la Iglesia, es la Esposa de Cristo, es decir, la 'Amada' de la que hablaba el Cantar de los Cantares. Ella, asunta al cielo es coronada como la primera de los redimidos, a la que seguirán todos los hijos llamados a la misma vocación. Ella es imagen de la Iglesia, que es Esposa, Madre y reina junto a Cristo, en un reino que no es de esta tierra sino un reino escatológico que se hace presente, pero tiene su culmen en el fin de los tiempos (nubes de colores y flores del jardín lo señalan).

Todos los misterios centrales están presentes aquí: la mano del Padre al Hijo refiere a la Trinidad. La presencia de la Theotokos habla de la Encarnación. La culminación de la salvación cumplida en María como símbolo de la Iglesia habla del cumplimiento de la Redención. El trono compartido y los santos presentes muestran la realidad de la Iglesia, también simbolizada en María misma, una Iglesia que camina en el tiempo –como el Papa comitente– pero llamada a vivir para siempre en la eternidad.

## **CONCLUSIÓN**

Si miramos ahora los seis mosaicos en una visión unitaria, podemos encontrar en ellos la totalidad del mensaje cristiano en su esencia presente en estas decoraciones que atraviesan los siglos. Se trata de mosaicos marianos pero, como siempre que se trata de María, el mensaje es profundamente cristológico.

En la María orante de san Venancio, se destaca el mensaje de la Encarnación: ella recibe el don de lo alto por su sí, y en sus brazos extendidos hacia arriba en señal de recepción de lo alto se manifiesta ese movimiento descendente de Dios hacia ella, y hacia el mundo a través de ella. En los mosaicos que presentan a María con el niño se hace presente su maternidad y por tanto, la encarnación, la presencia de Dios en el mundo, la realidad de la asunción de la carne por parte de Dios.

En el mosaico de san Zenón tenemos a María como abogada, mediadora e intercesora: ya la mirada está puesta en los fieles que se nutren de lo que la Encarnación trajo. Los dos mosaicos de María y Cristo en el mismo trono manifiestan la totalidad del misterio redentor

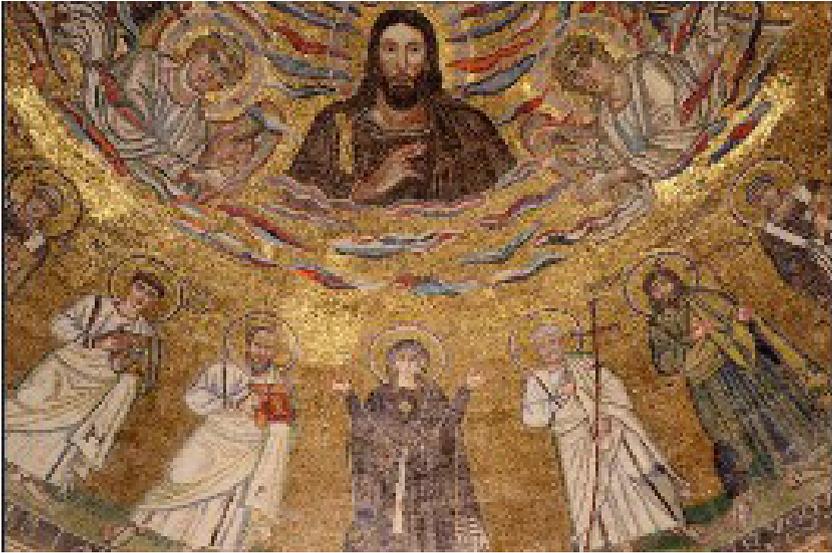
cumplido, en la imagen de María representada la Iglesia, y en el triunfo manifestado en elementos como el trono y la coronación de María se hace presente la victoria también de la Iglesia, esposa de Cristo llamada a reinar con él en el seno de la Trinidad.

De este modo, hemos podido ver brillar en estos monumentos que se despliegan a lo largo de ocho siglos la esencia del mensaje, el contenido cristológico, soteriológico y eclesiológico de los dogmas centrales de la fe cristiana a través de la teología mariana expresada en estas decoraciones monumentales.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Andaloro, M. y Romano, S. (2002). "L'immagine nell'abside", en *Arte e iconografia a Roma, dal tardoantico alla fine del Medioevo*. Milano: Jaca Book, pp. 73-102.
- Bisconti, F. (2019). "L'orante e il cristogramma. A margine di un sarcófago di S. Sebastiano", en in A. Coscarella (ed.), *Studi in memoria di Giuseppe Roma*, Arcavacata di Rende, pp. 16-30.
- Cirilo de Jerusalén, *Catechesis XIV79*, PG 50, 446.
- Grabar, A. (1979). *Les voies de la création en iconographie chrétienne*. Paris: Flammarion.
- Muzj, M. G. (2010). "La iconografía absidial mariana de la Iglesia indivisa como lugar teológico", en *Cuadernos Monásticos* 172, pp. 27-72.
- Themelly, A. (2017). "La imagen de María en la pintura y en los mosaicos romanos desde la crisis monotelita a los inicios de la segunda iconoclastía" en *Acta ad archaeologiam et artium historia pertinentia*, Vol 21, n° 7 N.S., pp. 107-138.
- Juan Crisóstomo, *In ascensionem Domini*, PG 50, 448.
- Artico, V. (2014-2015). *Gli oratori del Battistero lateranense: il caso di san Venanzio*, Università degli Studi di Roma Tre.
- Coates-Stephens, R. (2012). Sulla fondazione di S. Maria in Domnica. Ed. Hugo Brandenburg et al. *Scavi e scoperte recenti nelle chiese di Roma: Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 13 marzo 2008)*. Vatican City, pp. 77-91.

## IMÁGENES



Ábside de la capilla de San Venancio, s. VI, Roma



Ábside de la Basilica de Santa Maria in Domnica, s. IX, Roma



Ábside de la Iglesia de Santa Francesca romana, s. X



Ábside lateral, capilla de san Zenón, Basilica de Santa Prassede, siglo IX



Ábside de la Basilica de Santa María in Trastevere, s. XI



Ábside de la Basilica de Santa María Mayor, s. XIII



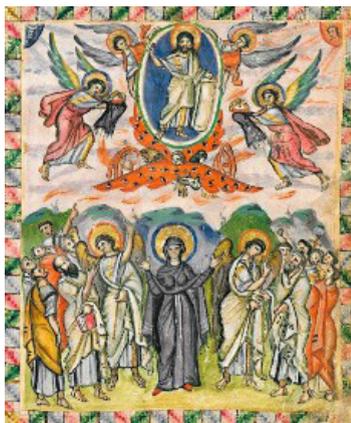
Virgen abogada, Basilica de San Marcos, Venecia



Virgen orante, Monasterio de san Lucas, Grecia



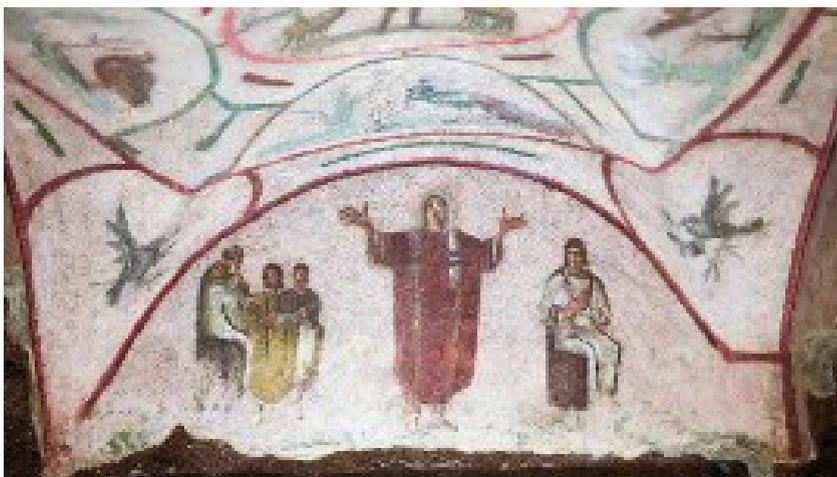
Virgen con el niño, Basilica de Santa Sofia, Estambul



Evangelio de Rábula, s. VI



Ábside del monasterio de Apolo, siglo VII, Bawit, Egipto



Fresco de la Orante, Catacumba de Priscilla, s. III, Roma



Basilica de Santa Sofía Kiev, s. XI



Monasterio de Sumela, Turquía



Madre de Dios de la zarza ardiente.  
Ábside de la capilla de Santiago hermano,  
Monasterio Santa Catalina, Sinai.



Anunciación, Virgen orante, De un incunable  
suabo, s. XII, Biblioteca Comarcal de  
Württemberg, Stuttgart



Fresco de la Virgen, Catacumba de Priscilla, s. III



Sarcófago con escenas bíblicas, s. III, Museo Pio Cristiano



Adoración de los magos, Catacumba de Priscilla, s. III



María lactans. Monasterio de Abba Jeremías, Egipto, siglo VII. Museo del Cairo



Virgen Odigitria, Basilica de Monreale, Sicilia



Iglesia de Santa Maria Antiqua, Roma



Virgen con el Niño, Basilica inferior, San Clemente, siglo VII, Roma



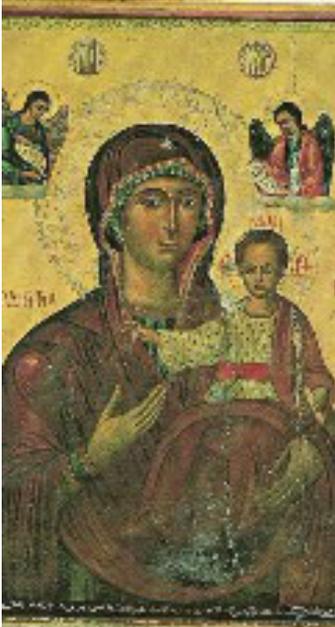
Catacumba de Comodilla, siglo IV



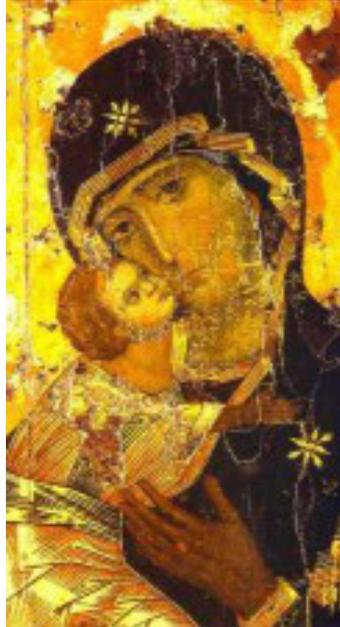
Maria lactans, ca. 897-898, pergamino de Hamouli, procedente del Monasterio de San Miguel en Fayum.



Pierpont Morgan Library, Nueva York



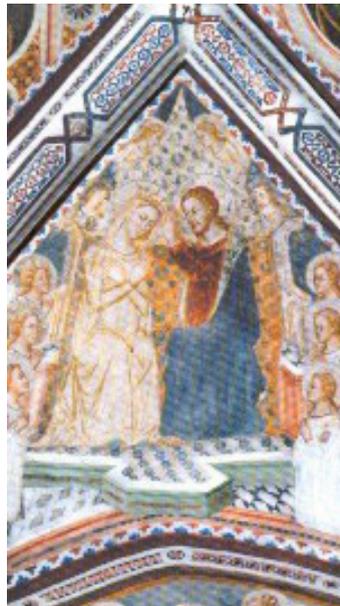
La Virgen y el Niño con el emperador Komnenos II y su esposa Irene, s. XII, Basílica de Santa Sofía, Estambul.



La Virgen Odigitria, Monasterio de Nuestra Señora de Balamand, Kura, Líbano



La Virgen de Vladimir, siglo XII, Iglesia de san Nicolás, Moscú



Capilla de la Virgen, s. XIV, Monasterio Sacro Speco, Subiaco



# ASPECTOS ANAGÓGICOS EN EL TEXTO EL ESPEJO DE LAS ALMAS SIMPLES DE MARGARITA PORETE

Nahima Caram\*

El propósito de este trabajo es deslindar los aspectos anagógicos del texto *El espejo de las almas simples* de Margarita Porete. Un texto que fue condenado, al igual que su autora que muere quemada en 1310. El texto que utilizaremos para ello es la traducción al castellano que realiza Blanca Garí.

## NIHILIDAD ONTOLÓGICA

Para el tratamiento de la relación entre el alma y Dios, Margarita utiliza una analogía. La comparación con el amor que puede sentir una doncella por un rey. El problema es que este rey vive en un país muy lejano y ella quiere acordarse de él, puesto que no lo quiere olvidar. Entonces, la doncella pide que le pinten un cuadro que represente el rostro de ese rey. Dicho cuadro es el espejo, que como veremos es ella misma, o más bien es nada, puesto que es ella misma “hecha nada”, o bien “ella misma anihilada”.

Margarita narra en todo el Espejo la cuestión mística de la *anihilación*. a veces en forma de prosa, a veces en forma de poesía, a veces en forma de diálogos, o bien monólogos. Allí se produce una conversación entre diversos personajes que toman vida, de modo trovadoresco, y van indicando a la autora cual es el camino correcto. Algunos

\* UNT-UNTREF, [lanahima@gmail.com](mailto:lanahima@gmail.com)

personajes son Amor, Razón, Entendimiento de Amor, Entendimiento de Razón, entre otros.

Según la autora, este texto está dirigido a dos grandes grupos que ella denomina: “activos” y “contemplativos”, para que ellos escuchen sus palabras y entiendan que el “alma liberada” se puede transformar en receptáculo del Espíritu Santo si se despoja de ciertas “sujeciones” o “mediaciones”. El personaje Dama amor, que no es claro si se identifica con la misma autora o con el absoluto, pide además “humildad” como requisito para poder entender lo que ella diga.

A través de las características medievales de “la nobleza” Margarita caracteriza un “amor noble”. Hubo una vez una doncella noble que escuchó hablar de Alejandro, un rey que vivía en un país extranjero, y al instante su voluntad le amó. Ella “no podía ni verlo ni tenerlo” pues estaba lejos de ella, pero al mismo tiempo este amor estaba dentro de ella misma. Margarita le llama el “*Lejos-cerca*”.

La autora traza un camino por donde llegar al Lejos-cerca, un camino que no se llega por las obras de las virtudes como creen los activos y tampoco se llega por la meditación y la oración como creen los contemplativos. En este sentido, Margarita es clara y sostiene que son 9 puntos los que caracterizan al alma que puede llegar al país donde habita ese Lejos-cerca. En palabras de Margarita:

1. un alma que no pueda hallarse
2. que se salve por la fe sin obras
3. que se halle sólo en el amor
4. que no haga nada por Dios
5. que no deje de hacer nada por Dios
6. a la que no se le pueda enseñar nada
7. a la que no se le pueda quitar nada
8. ni dar nada
9. y que no tenga voluntad (Espejo, c. 5)

Es así que la criatura tiene que liberarse de su propia nihilidad ontológica, de la propia nada que la constituye, para poder unirse a Dios. Esto se explica de la siguiente manera: Dios es el sumo Ser y la criatura nada es. Esta oposición entre Ser y no ser es la oposición entre el Sumo Ser de Dios y la suma nada de la criatura. El alma se vuelve auto percepción de su negación del ser de Dios, entonces se entiende la decisión del alma de dejar de hacer cosas, dejar de poner obras en movimiento, dejar de pensar, de tener ideas que obren y finalmente, dejar de tener voluntad.

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 o 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 (Lértora, 2010, p. 324)

El querer debe separarse del alma y retornar a Dios, del que se ha originado, sin retener nada propio. El querer no debe dirigirse a nada, a ningún objeto, a ninguna obra, a ningún pensamiento, puesto que su dirección hacia un objeto lo afirma en su ser de sujeto. Al negarse o rechazar querer, lo negado es la nihilidad de su ser. Esto se da por un movimiento de negación de la negación en el que la voluntad se devuelve a su principio.

Cuando la voluntad se niega a sí misma, 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 este abismo, ni debe hacerlo, sino que, al contrario, debe permanecer en él” (Espejo, c. 118).

### **LAS MEDIACIONES**

En el capítulo 4, la autora desarrolla lo que ya había manifestado en el capítulo 3. El par “Caridad-Amor” se caracteriza por no tener mediaciones de ningún tipo, ni riquezas, ni necesidad, ni vergüenzas, ni preocupaciones. De esta manera, a Caridad, que también es personificada como una “dama”, no le queda nada que sea de ella, le da todo a Dios y lo hace por Amor, o bien podría leerse al revés: le da todo a Amor y lo hace por Dios.

En el capítulo 5 se compara al alma con los serafines y sus alas. En ambos no existe 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 el mundo y así misma. ¡Oh Dios que gran diferencia entre un don por mediación del amigo a la amiga y un don sin mediación del amigo al amiga!”.

En el capítulo 7 la autora pone de manifiesto que un alma así no le importa nada cuando es Dios el que obra en ella. Así, no le importan ni vergüenza, ni honores, ni pobreza, ni riqueza, ni penas ni amor ni odio ni infierno ni paraíso. “Su voluntad está muerta” . Una voluntad que se ha quitado a sí misma todo lo que llevaba dentro, para que haya espacio para que Amor pueda obrar en ella.

Razón no entiende y pregunta ¿cómo puede ser esto? Y Amor le responde:

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 la haga querer esto a través de algún deseo, sino que Amor, que ha atrapado su voluntad, habita en ella, y por eso, de ella Amor hace su voluntad. Amor obra en ella sin ella. Así, dice Amor: "(...) 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".

### **LA TRANSFORMACIÓN DEL ALMA**

Blanca Garí llama a esta transformación que sufre el alma una "escalera interior" en donde el alma se despoja de sus obras, se despoja de su antiguo vínculo de sierva de las virtudes y finalmente se despoja de su propio deseo. Es difícil entender esto porque hay que entender que el motor del deseo es la voluntad, ¿cómo así el alma puede despojarse de su voluntad? En busca de la coincidencia con la voluntad divina. ¿Y qué quiere la voluntad divina? No quiere cosas determinadas en el espacio y en el tiempo finitos. El querer divino no quiere un "esto determinado".

en el camino interior que traza *El Espejo*, el deseo es uno de los grandes impulsos e instrumentos del alma; Margarita no lo rechaza ni lo reprime, sino que le da cabida y lo libera, y, como la doncella del primer capítulo que un día se enamoró de Alejandro, pone en juego toda su imaginación, su voluntad y sus "métodos" para soñar a su rey. Esa voluntad y ese deseo para hacer libre al alma, para arrastrarla y elevarla hacia la experiencia unitiva, han de ser, por así decirlo, desprendidos, liberados de los objetos de deseo, concentrados en el libre fluir hacia lo divino; solo entonces, en ese fluir, en ese volar cada vez más alto, el deseo se despoja de contenido para al final despojarse de sí mismo. (Garí, 1995, p. 55)

En el cap. 12 Dama Amor pone de manifiesto que un Alma así "no se sacia de amor divino, ni Amor divino de ella, hasta que el Alma se halla en Dios y Dios en ella" (p. 64), sólo entonces hallará el Alma "plena satisfacción". Es lo que Garí llama "renunciar a Dios para ser Dios" (Garí, 1995, p. 56).

Durán, afirma:

este proceso de modificación de la propia alma puede ser descrito como la creación de una identidad mística, que paradójicamente se realiza mediante una depreciación del yo en la aniquilación, el anonadamiento. El objetivo final es la emergencia de un yo sin yo, una nueva identidad sin yo egoico (Durán, 2020, p. 137)

En el capítulo 16 sigue tematizando la noción de “querer” y Amor dice que esta alma “no sabe nada de lo que Dios posee de él mismo en ella y por ella, aquello que no le daría a nadie sino a ella”. Pareciera ser, que la *filiatio dei* no puede producirse en esta vida y con este cuerpo, por eso dice “su querer es nada al lado de lo que la saciaría y que jamás le será dado, esto es, el querer del querer de Dios”.

Lo que ocurre a esta alma es que ella misma “no se pertenece, por lo que no puede sentir pena, pues su pensamiento reposa en lugar apacible: en la trinidad, y por ello no puede moverse de ahí, ni sentir pena mientras su amigo esté alegre” (Espejo, c. 16).

Margarita dirá que “es costumbre de tales almas comprender mucho y olvidar todo a causa de la sutilidad del amante” (Espejo, c. 18), es decir son almas que ya no saben hablar de Dios.

Sin embargo, hay un pasaje en el texto del espejo donde habla Amor y se presenta como Dios, no dice mucho más del asunto, sino simplemente dice “yo soy Dios por naturaleza divina y esta alma lo es por justicia de amor. De forma que esta mi preciosa amiga es instruida y conducida por mi sin ella, pues se ha transformado en mí” (Espejo, c. 22).

Pero, nos preguntamos junto con Razón “¿estas almas sienten alguna alegría dentro o fuera de ellas? Y el espejo nos dice: “El que arde no tiene frío, y el que se ahoga no tiene sed. Pues bien, esta alma arde de tal forma en el fuego de la hoguera de amor que se ha convertido en el propio fuego y no siente el fuego porque ella es el fuego en virtud de Amor que la ha transformado en fuego de amor” (Espejo, c. 25).

### **EL VERBO “DAR”**

Un verbo interesante para caracterizar el vínculo alma-Dios es el verbo “dar”, ¿qué es lo que puede “dar” el alma a Dios, en el caso de que pudiese darle algo y qué podría a cambio darle Dios a ella? El problema es que en la relación alma-divinidad no hay una suerte de “premio” que obtenga el alma a cambio de practicar una vida virtuosa. Esa idea tan cristiana no está presente en Margarita.

Así, el texto dice: “Y si le he dado todo no teniendo nada que dar, es evidente que con gusto le daría todo lo que tuviera si tuviese algo que dar. Pero él ha tomado cuanto yo tenía de valor y no me ha dado nada, sino que lo ha retenido todo. ¡Ay, Amor, decid, ¿eso es correspondencia de amigo?” (Espejo, c. 30).

Margarita llama a esta alma “encumbradamente sabia” (espejo, c. 40).

(El Amor): Los que son así, que no tienen en absoluto voluntad, viven en la libertad de caridad; y a quienes les preguntase qué quieren, le dirían, en verdad, que no quieren nada. Los que son así han alcanzado

el conocimiento de su nada, es decir, que en lo que respecta a ellos mismos no pueden conocer nada de su nada, pues su conocimiento fue demasiado pequeño para conocer esa pérdida; pero han alcanzado la creencia en el “más” y todo el conocimiento de esa creencia reside en que nada puede conocerse. (Espejo, c. 45).

Esta alma ha sufrido tres grandes muertes: del pecado, del espíritu y de la naturaleza, solo así puede vivir la vida de la gracia. “Al principio esta alma vivía de la vida de la gracia, gracia que nace de la muerte del pecado. Después vivió de la vida del espíritu, y ésta vida del espíritu nace de la muerte de la naturaleza; ahora vive de la vida divina, y esta vida divina nace de la muerte del espíritu” (Espejo, c 59).

Así, podemos señalar que para Margarita el alma que realiza este “ascenso” se transforma en espejo, un espejo que refleja la nada es decir Dios. Y su libro puede entenderse como “el espejo”.

Margarita busca primero en el mundo un espejo donde reconocerse y no encuentra nada; al interiorizar entonces su búsqueda hace de su entendimiento (del fondo nodal de su entendimiento) un espejo que refleja lo divino sobre el mundo. Ahí encuentra el punto de partida, el camino para conocerse a sí misma y alcanzar libertad y al mismo tiempo la escritura le da el reflejo de sí misma en libertad (Garí, 1995, p. 60).

Margarita habla de un Dios celoso pues no le permite permanecer en otro sitio que no sea fuera de él.

Esta Alma ya no obra ni para Dios, ni para ella misma, ni tampoco para su prójimo. Que lo haga Dios si quiere, él que puede hacerlo, y si no quiere, tanto le importa lo uno como lo otro: ella permanece siempre en un único estado. Así pues, en esta Alma está el rayo del divino conocimiento, que le arranca de ella sin ella en una embelesadora paz divina, sustentada por la elevación del fluyente amor del altísimo Celoso que en todo lugar le ofrece magistral libertad.

El Alma: ¿Celoso? ¡Sí, sin duda es Celoso! Sus obras lo demuestran pues me han despojado de mi por completo y sin mi me han llevado al divino placer.

Amor. Cuando esta Alma es absorbida así por él sin ella, de Dios por ella, eso es obra divina; jamás obra de caridad hecha por un cuerpo humano alcanzó cosa semejante ni podrá alcanzarla. (Espejo, c. 71).

## CARACTERÍSTICAS DE UNA VIDA DIVINA

La autora narra las características que debe tener “una vida divina” o un alma que se ha transformado en divina. Este paso requiere de dejar de hacer uso de la “razón” entendida cómo “poder”. Por eso, en varios momentos el personaje Razón se muestra perplejo cuando ve que el Alma se ha despedido de las Virtudes. Alguien podría preguntarse, ¿cómo puede ser racional vivir sin las virtudes? ¿No es que las virtudes vuelven al “alma buena”? La propuesta mística de la autora es perfectamente entendible porque la vida transfigurada en Dios no necesita de la “razón” para hacerse evidente, tampoco necesita tener “una vida buena”. Cuando lo que se quiere es a Dios, deja de importar todo. Incluso, el alma se despoja de su “querer”, porque es Dios el que quiere su querer.

En el capítulo 9 la autora realiza una crítica a la vida eclesiástica, una vida basada en la misa, el ayuno, la oración, el sermón, no es la vida que ella pretende para el Alma. Porque esas características distraen al Alma de su verdadera plenitud que es la transformación en Amor. El capítulo termina narrando los rasgos que tiene el Alma divina: “(...) toma asiento en el valle de la Humildad y en la llanura de la Verdad y reposa en la montaña del Amor”. En notas al pié de la traducción al castellano se explica que los lugares topográficos representan lugares “espirituales” para el Alma. La mística que la autora propone está basada en una “geografía” del amor.

En el capítulo 10 se expone los nombres que Amor da a esta Alma, a petición de Razón, son doce los nombres para los activos.

Razón: P. 59 “¡Oh Amor!, nombrad a esta Alma por su verdadero nombre.

Amor: puede ser nombrada por doce nombres, a saber:

1. La muy maravillosa
2. La no conocida
3. La más inocente de las hijas de Jerusalén
4. Aquella sobre la que se fundamenta toda la Santa Iglesia
5. La iluminada de conocimiento
6. La ornada de amor
7. La viva en alabanzas
8. La en todo anonadada por humildad
9. La pacífica en estado divino por divina voluntad.
10. Aquella que nada quiere sino la divina voluntad
11. La totalmente plena y satisfecha de bondad divina por obra de la Trinidad.
12. Su último nombre es: Olvido.

La autora distingue entre “Entendimiento de Razón” y “Entendimiento de Amor”. Dice que el recorrido que ella propone es solamente para aquellos conducidos por el segundo. Para los primeros utiliza la metáfora, probablemente bíblica, “Tomáis la paja y dejáis el grano”, en el sentido de que estas cosas superan la razón humana, quien no puede entender cosas superiores. Cuando la parte más alta de Entendimiento de Amor pone en palabras esta idea dice: “(...) Si esta Alma anonada quiere la voluntad de Dios, (...) no la puede tener por su pequeñez de criatura, pues Dios retiene la grandeza de su divina justicia” (Espejo, c. 12),

En el capítulo 13 Amor le dice a Alma “ama et fac quam vis” “amad y haced lo que queráis”. La autora desarrolla la idea de qué es lo que significa el hecho de que el Alma tiene todo y no tiene nada. Lo cual hace alusión al hecho de que todo lo que el alma tiene de Dios, por el don de la gracia divina, le parece “nada” y es al mismo tiempo “nada”, al lado de aquello que ella ama en Él. Añade que eso que ella ama de Dios, Él no se lo dará a nadie más que a sí mismo.

Para concluir, elegimos un fragmento del cap. 30 en donde ya no aparece hablando el “Alma” sino “El Alma embelesada” y se muestra perpleja porque entiende que ella no tiene nada y si tuviese algo para dar se lo daría todo a Dios, pero él que es Todo por qué no le dá algo a ella, si tanto tiene para dar. La comprensión se produce cuando interviene Amor y le recuerda que en el caso de que ella hubiese dado algo a Dios, todo lo que lo que le hubiese dado ya le pertenecía a él de antemano.

(...) El Alma embelesada: “¡Ay, dulcísimo Amor! Por Dios, decidme: ¿por qué ha puesto él tanto empeño en crearme, redimirme y recrearme para darme tan poco, él que tanto tiene para dar? (...) En verdad, yo no sé, pero creo que, si así fuera que yo pudiera darle algo, no le daría una porción tan pequeña; yo que no soy nada y él, en cambio, todo. Amor: ¡Ay, dulce Alma! (...) Si le habéis dado todo, es lo mejor que os podía ocurrir; y aún no le estáis dando nada que no fuera suyo ya antes de que se lo dieras.

El Alma: Decís verdad, dulce Amor, no puedo ni quiero negarlo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Durán, C. (2020). “Ciertamente no dije una palabra”: el silencio de Margarita Porete en Ricardo Diez (comp.), *Silencio y Palabra en el pensamiento medieval*. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

- Garí, B. (1995). "El camino al País de la libertad en el Espejo de las almas simples", en *Duoda*, n. 9.
- Garí, B. (1995). "Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto", en *Duoda*, n. 9.
- Lértora, C. (2010). "Margarita Porete y la espiritualidad franciscana" en *Carth* 26.
- Porete, M. (2015). El espejo de las almas simples, Edición de Blanca Garí, Siruela.



# LA NATURALEZA DEL ALMA SEGÚN MACRINA LA JOVEN

Gerald Cresta\*

La importancia de las Madres o Ammas del desierto ha sido documentada en primer término por los mismos Padres contemporáneos de aquellas mujeres del cristianismo primitivo que optaron por una vital y originaria forma de vivir la espiritualidad femenina, recluyéndose en los cenobios del desierto en Palestina. Pero también, fueron objeto de una creciente difusión en la literatura ascética de los siglos subsiguientes hasta nuestros días. Entre ellas, destaca la figura de Macrina la joven, hermana de Basilio de Cesarea y de Gregorio de Nisa. Éste último, además de ofrecernos una *Vita Macrinae*, escribe el tratado *De resurrectione animae*, fuente directa en forma de diálogo con su hermana sobre la definición, naturaleza y facultades del alma. El presente trabajo analiza el desarrollo argumentativo del diálogo y propone una lectura de la naturaleza del alma en relación con los atributos trascendentales de la divinidad.

## INTRODUCCIÓN

Las llamadas Madres del desierto o *ammas*, junto con los *abbas* del desierto, ejercieron con su vida y su pensamiento una preclara avanzada de la espiritualidad cristiana, y ambos han sido gérmenes de la vida monástica tal como se ha desarrollado desde aquellos primeros

\* UCA, CONICET, CEF-ANCBA

siglos hasta el momento actual, tanto en el Occidente cristiano cuanto en el ámbito de la ortodoxia oriental. Luego de los Padres apostólicos, la espiritualidad cristiana crece y expande su experiencia en aquellas almas nobles y deseosas de un contacto puro con lo divino, dando lugar a los primeros cenobios que serán también los conatos originarios de tantas ordenes religiosas posteriores.

El desierto como espacio (*locus*) representa a un mismo tiempo la sacralidad del despojo total y el arduo camino de lucha con los *espejismos*, las apariencias de realidad, los obstáculos sutiles como contrapunto de la disponibilidad en busca del rostro divino. Es un ámbito que inquieta desde un comienzo precisamente por esos contrastes tan decisivos. Es el vacío del mundo, la soledad, el abandono, pero también y por ello mismo la necesidad de una atención plena, de un discernimiento reflexivo constante, de una vigilancia del corazón para no perder el rumbo correcto. La búsqueda del desierto sigue al tiempo de los primeros mártires, sobre finales del siglo III y comienzos del IV, en los que hombres y mujeres silenciosos son atraídos a la inmensidad de una vivencia incomparable de su fe, por lo extrema y por lo profunda.

El fin buscado es alcanzar la *metanoia*, ausencia mística de voluntad propia, expresada en una concentración incesante sobre el misterio que es esa *belleza tan antigua y tan nueva*, y ejercida mediante una abundante simplicidad; una simplicidad fundada en la posesión de muy poco, y una abundancia de la presencia divina.

Entre las mujeres que decidieron esta opción de vida, se encuentra en Capadocia Macrina la joven -para diferenciarla de su abuela Macrina la vieja-, que conocemos a través de la *Vita Macrinae*, escrita por su hermano Gregorio de Nisa, quien compone una de las primeras hagiografías cristianas.<sup>1</sup> Allí se asiste al retrato de una vida ascética ejemplar, encarnada en esta figura femenina modelo de virtudes, que fue maestra de muchos y que convirtió su hogar en una comunidad monástica de oración contemplativa, de pedagogía cristiana y de asistencia a los necesitados. Pero también, es conocida por el diálogo *De resurrectione animae*, en el que Gregorio conversa con Macrina luego de la muerte de Basilio el Grande, hermano a su vez de ambos, y que semeja el diálogo platónico sobre el alma, el *Fedón*, por el tema y por la progresión dialógica.<sup>2</sup> Entristecido por la partida de su hermano,

---

1 Para una lectura guiada del texto, véase E. Gati, *La Vita Macrinae: note di lettura*, en *Athenaeum* 69 (1991) 161-183.

2 El diálogo de Gregorio es en realidad supuesto, ya que nunca tuvo lugar, al menos en la forma en que aparece allí. En todo caso, importa sí, como señala L.M. Cádiz, la elección de Macrina como portavoz de las tesis defendidas por el capadocio, es decir, un reconocimiento a la piedad y ortodoxia de la hermana mayor que como tal fue

Gregorio conversa con Macrina para consolar su aflicción, tomando partido a manera de ejercicio dialéctico, por los representantes de las doctrinas opuestas a la posición cristiana, defendida por Macrina. Como resultado, se trata de un texto histórico-biográfico a la vez que filosófico-teológico, donde son tematizadas diversas argumentaciones sobre la naturaleza, función y facultades del alma humana.

### **1. MACRINA, MAESTRA Y FILÓSOFA**

En la *Vita Macrinae*, cuenta su hermano Gregorio que Macrina fue maestra primeramente en un sentido amplio, ya que tuvo bajo su ala protectora la formación básica de varios hermanos y también luego la de las vírgenes que comenzaron a formar parte del cenobio fundado por ella, pero también maestra en un sentido específico, en cuanto que sus reflexiones filosófico-teológicas fueron inspiración para muchos de los textos que en aquel período histórico formaron parte del acervo doctrinal cristiano. Una vez que Macrina decide desde muy joven consagrarse en virginidad a la vida contemplativa, ya está presente en ella la aspiración a un crecimiento espiritual según la *filosofía*, como ella misma afirmaba, que no era otra cosa sino un vivir referido a la contemplación de Dios, y convence a su madre para que ambas se retiren de la vida aristocrática y conviertan su casa de campo en un convento donde dedicarse en adelante a la virtud ascética, la oración y la asistencia de su comunidad, como cuando hubo una repentina hambruna en Capadocia.<sup>3</sup>

Sin duda, aquella vida dedicada a la contemplación de las realidades divinas fue la base sólida para fortalecer su virtud y grandeza de alma, al permitirle ser maestra de otro hermano, Basilio el Grande, a quien ayudó para que el carácter juvenil engreído por sus conocimientos de oratoria no le impidiera seguir el ideal de la filosofía, renunciando también al mundo para vivir entregado a la búsqueda y ejercicio de la virtud. Es asimismo maestra de su propia madre, cuando la acompaña aliviando su dolor por la muerte de otro hermano, Naucracio, quien retirado a su vez a una vida solitaria de pobreza y contemplación divina, muere algunos años después. Este dolor es sobrellevado virtuosamente por Macrina, y sus reflexiones sobre la paciencia y el valor cristiano del sufrimiento le permiten consolar a

---

pedagoga de todos. Cf. Gregorio de Nisa, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*, Serie Los Santos Padres Nro. 30, Sevilla (1990) 10.

3 Cf. Alicia E. Santos, Macrina y la filosofía del alma (sobre dos obras de Gregorio de Nisa), en López Salvá, Mercedes, Sanz Extremeño, Ignacio y de Paz Américo, Pablo (eds.), *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (I)*, Madrid, Clásicos Dykinson (2016) 105-106.

su madre y a las otras vírgenes de la comunidad, conduciéndolas a la elevación de la filosofía. Finalmente, Gregorio resalta el magisterio de Macrina en relación al menor de todos los hermanos, Pedro de Sebaste, quien presidía la parte masculina del monasterio y fue educado desde la infancia por Macrina en el conocimiento de las Escrituras y en el ejercicio virtuoso del ideal filosófico.

El magisterio de Macrina ha sido por todo esto mucho más que una tarea educadora en el sentido vasto de una transmisión de conocimientos. Su vocación de servicio espiritual y su profunda captación del misterio cristológico, la ubican en una posición de madre espiritual no sólo de su madre, hermanos y allegados en la comunidad conventual, sino también de todos aquellos que a través de su convivencia pudieron acceder a sus reflexiones filosófico-teológicas sobre la doctrina cristiana, entendida como el más elevado ideal de vida.<sup>4</sup>

Es innegable que el temple místico de Macrina, como el de otras madres del desierto, condujo sus reflexiones en una vía contemplativa sustentada por el ejercicio de la llamada sabiduría espiritual, o también *discernimiento reflexivo*, como instrumento para la búsqueda y hallazgo de la verdad.<sup>5</sup> Esta sabiduría consistió en la distinción entre lo bueno y lo mejor, y no simplemente entre lo bueno y lo malo. Llamada también *discernimiento de espíritus*, comienza por el reconocimiento de la pugna en el interior del alma propia, en donde conviven en conflicto las diversas pasiones. La misma conflictividad que permite a las *ammās*, en cuanto disciernen atentamente, la posibilidad de diferenciar los términos contrarios y actuar en consecuencia, evitando la confusión, ya sea en beneficio propio como en el de aquellas personas cercanas.<sup>6</sup> A este respecto, Swan hace notar que las madres oficientes de guía espiritual lo hacían manteniendo una relación de distancia necesaria que les permitía, precisamente gracias a la discreción, sentirse conmovidas por el sufrimiento próximo pero sin llegar a conmocionarse con lo comunicado por la discípula.<sup>7</sup>

---

4 Cf. Ch. B. Christakis, A Woman Sage of the Fourth Century: Macrina the Virgin Philosopher, en *Theologia* 66 B' (1995) 352.

5 Cf. G. Randle S.J., La sabiduría espiritual en las madres del desierto, en *Cuadernos Monásticos* Nro. 151 (2004) 429-446.

6 En este sentido, no todas las mujeres del desierto debían ser necesariamente abadesas, pero sí fueron en su vida y doctrina un compendio del ideal cristiano de la persona y la maestra.

7 Cf. L. Swan, *Las madres del desierto*, Sudamericana, Buenos Aires (2003). Menciona Swan como ejemplo que "el *amma* viajaba y luchaba al lado de la discípula, pero mantenía la distancia necesaria para el discernimiento".

## 2. LA VOZ DE MACRINA EN EL *DE RESURRECTIONE ANIMAE*

El diálogo *De resurrectione animae* es considerado como uno de los textos más significativos del autor, en el que son abordados temas centrales de la antropología y escatología cristianas. Se ha mencionado la semejanza con el diálogo platónico sobre el alma, el *Fedón*, no solamente por la temática sino también por el hecho de ser el personaje central, en este caso Macrina, el equivalente al Sócrates platónico, porque la aflicción de los testigos ante el final inminente de una vida virtuosa contrasta con la visión positiva del moribundo frente a la muerte, que considera un bien respecto de los pesares y contingencias de la vida presente.

Gregorio visita a su hermana convaleciente, en gran medida buscando junto a ella un momento de diálogo que consuele su dolor por la pérdida reciente del hermano común, Basilio de Cesarea. El objetivo del encuentro resulta por tanto una aproximación a la cuestión escatológica, en donde Macrina, al igual que Sócrates, asume el papel de quien sostiene la tesis verdadera, ofreciendo la argumentación adecuada para contrarrestar la posición del interlocutor oponente, en este caso Gregorio, quien representa la opinión contraria. A partir del desenvolvimiento de ambas interpretaciones, se va gestando una dialéctica asertiva cuyo objetivo final es rebatir la inconsistencia de las tesis contrarias a la propuesta ortodoxa.<sup>8</sup>

Es significativo que Macrina sea llamada en el texto no por su nombre, sino por el de maestra, lo que indica hasta qué punto Gregorio reconoce en su hermana mayor unas dotes pedagógicas y una huella intelectual en su propia formación filosófica. Este reconocimiento no es menor, ya que se trata de una figura femenina, pocas veces destacada en los textos de sus contemporáneos, siguiendo una tradición de exposición filosófica en la cual es escasa su participación. En los diálogos platónicos solamente aparece Diotima en el *Banquete*, con un protagonismo similar de maestra y sabia que conduce todo el diálogo; y en Agustín está también la referencia a su madre Mónica, aunque no en estas proporciones que vemos aquí, pero sí reconocida como quien ha alcanzado el más alto nivel filosófico al orientar a Dios todos sus deseos y todo su amor, por ejemplo, en el *De Magistro*.<sup>9</sup>

A lo largo de todo el desarrollo del diálogo entre los hermanos, Gregorio destaca la singular maestría de Macrina en el señalado discernimiento reflexivo. Esta “vigilancia reflexiva” indica un estado de

8 Cf. M. Seco, La muerte y su más allá en el *Dialogus de anima et resurrectione* de San Gregorio de Nisa, en *Scripta Teologica* 3 (1971) 71-107, 75 ss.

9 Cf. A. Rincón González, El diálogo en la obra de San Agustín, en A. Rincón González (ed.), *Introducción a la lectura del diálogo De Magistro*, Bogotá (1992) 37-75.

atención a la interioridad, con todos los matices posibles que deben ser diferenciados, pero también una vigilancia del mundo exterior al alma, en el que las *ammās* veían la posibilidad efectiva de una experiencia práctica donde realizar el seguimiento de Cristo. En ambos entornos, interno y externo, la presencia del desierto despierta la necesidad de un abandono, de una voluntad pura para el puro despojarse de la propia voluntad y profundizar así el amor a Dios. Se trata de un cuidado de sí y del otro, que como prójimo, se le debe esa atención a la sencillez que impide adherir a la complejidad o a la confusión bajo apariencias de lo negativo bajo apariencia de positivo. De esta manera resultaban “disciplinadas las emociones fuertes y las tendencias negativas o raíces de pecado para estar al servicio del viaje interior y no alterarlo”, como especifica G. Randle al mencionar una sentencia de Amma Sinclética:<sup>10</sup> “¿cómo no habría de ennegrecerse una casa con el fuego que se dirige sobre ella desde el exterior si las ventanas están abiertas?”.

Esta naturaleza del alma, proclive a las alteraciones interiores y exteriores, es la tratada en el texto con una combinación de filosofía, teología y pedagogía, para señalar la vocación de trascendencia que le es propia y que siempre aparece esclarecida en un contexto personal, en escenas como la de Sócrates y sus discípulos que le son cercanos por el afecto. En ese diálogo platónico como en este entre Gregorio y Macrina, los partícipes del encuentro son conducidos por los diversos ámbitos del saber para finalmente encontrar no sólo un consuelo ante la pérdida inminente del querido maestro, sino para atesorar la sabiduría que verdaderamente importa, el hallazgo de un camino que se transita aquí, pero sigue allá. Para Gregorio, la confidente voz femenina de su hermana y confidente afianza la comprensión de esa trascendencia, porque anuncia el parámetro con el que deben ser medidas las sensaciones y los pensamientos, las angustias y las esperanzas.<sup>11</sup>

No hay en sentido estricto un legado propiamente dicho de las madres del desierto en primera persona, más allá de algunos casos concretos como los de Egeria, Proba o Eudocia, que dejaron un pequeño testimonio directo de sí mismas; en todos los demás casos siempre su testimonio será indirecto y masculino. Pero esta presencia suya en los textos permite deducir el importante significado que sus reflexiones y su modo de vida ejemplar tuvieron en los grandes hombres de la época patristica. Se ha resaltado con justa razón que

---

10 Cf. G. Randle, *La sabiduría espiritual en las Madres del desierto (siglos III-IV)* (2004) 435.

11 Cf. E. Giannelli, *Lo specchio e il ritratto. Scansioni dell'età, topai e modelli femminili fra paganesimo e cristianesimo*, en *Storia delle donne*, 2, Firenze (2006) 159-187.

sin duda figuras como la de Paula en torno a Jerónimo, u Olimpia con respecto a Juan Crisóstomo fueron una presencia de peso en el intercambio intelectual de aquellos Padres. Lo mismo podría también afirmarse de Gregorio de Nisa y Basilio de Cesarea en la compañía de la hermana Macrina.<sup>12</sup>

### **3. EL ALMA, SU EXISTENCIA Y SU NATURALEZA**

En el texto de Gregorio, la idea central de la inmortalidad del alma cobra sentido en el contexto de la doctrina cristiana de la resurrección; ésta quedaría armonizada con la filosofía clásica, porque se observan también las huellas de Filón de Alejandría y en especial de Orígenes, aunque habrá lugar para las críticas a estoicos y epicúreos en cuanto a la concepción material del alma.

Promediando ya el texto luego de una introducción del tema, el alma es definida como una sustancia generada de naturaleza intelectual, que otorga al cuerpo la fuerza vital necesaria para la existencia. Al carecer de materia, no responde a las mismas características del cuerpo, sino que es simple y no puede ser dividida en partes. Esta consideración lleva a sostener por parte de Gregorio que al ser una definición negativa podría pensarse que al ser opuesta totalmente al cuerpo entonces no es nada, ya que no puede ser percibida por los sentidos al no tener materia. Macrina sostiene, también sobre la base platónica de la semejanza del alma con lo divino, que esa afirmación sería como sostener que tampoco existe Dios, por ser incorpóreo, imperceptible a los sentidos y carente de toda forma.

¿Qué es, pues, el alma? -pregunté- ¿Puede tal vez de alguna manera ser designada y descripta su naturaleza, a fin de que por medio de su misma descripción y delineamiento sea de algún modo advertido y conocido lo que nos hemos propuesto?

Algunos, respondió la maestra, dieron razón de ella, definiéndola según su parecer; pero nuestra sentencia es como sigue: el alma es una esencia engendrada, esencia viviente, intelectual, que por sí misma produce e infunde la facultad y virtud de vivir a los instrumentos corporales de los sentidos y de percibir las cosas que caen bajo los sentidos, mientras la naturaleza de esas cosas permanezca capaz.<sup>13</sup>

---

12 Cf. C. Soto Varela, Macrina, maestra y asceta del siglo IV, en C. B. Ubieta (ed.) *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Navarra (2007) 91-124, 93.

13 El texto en su versión griega se encuentra en PL, XLVI, cols. 851-892. Utilizo aquí la traducción de Luis M. De Cádiz, Gregorio de Nisa, *Diálogo sobre el alma y la*

Es la respuesta que se opone a una definición de la muerte en la perspectiva materialista que considera la descomposición del cuerpo como disgregación de elementos materiales. Macrina entonces objeta que el alma, por su inmaterialidad y su inalterabilidad, no comparte con el cuerpo una identidad de elementos, como lo habían considerado estoicos y epicúreos, sino que su propia naturaleza le posibilita una permanencia más allá de la disolución corporal.

Estimamos que ella [el alma] por sí está dotada de naturaleza propia, peculiar, eximia, distinta y diversa del cuerpo que consta de partes densas [...] Lo que en sí está oculto y escondido es aquello que es percibido por la mente y la inteligencia, porque carece de forma y escapa a la observación de los sentidos (26).

Es decir, prosigue Macrina, que probablemente el alma continúa en relación con los elementos del cuerpo y se encuentra unida en cierta forma no material a lo corpóreo, aguardando en ese estado intermedio la final resurrección.

Pero así como, mientras permanezca y perdure la reunión de los elementos, al penetrar el alma en todas las partes que completan y constituyen el cuerpo, cada uno de ellos es animado [...] del mismo modo, disuelta la agrupación y reducida nuevamente a las cosas propias y semejantes, no es inverosímil e improbable que aquella naturaleza simple y sin composición esté presente en cada una de las partes, después de la disolución, y que ella, que por una razón oculta e inefable permanece unida con la aglomeración de los elementos, permanezca perpetuamente con aquellos con los que está mezclada (35-36).

La misma idea del alma simple como imagen de la divinidad le permite a Macrina sostener que lo que es ajeno a Dios también lo es al alma, y por tanto las pasiones no serían de hecho consustanciales a ella, sino solamente perturbaciones de su naturaleza, como si fueran “verrugas” que le nacen. Cuando el alma no gobierna rectamente esas pasiones por medio de la razón, es esclava de ellas; cuando al contrario son dominadas por el *lógos*, puede el alma alejarse del vicio, obrar con virtud e inclinarse al bien. Porque la semejanza con lo divino está únicamente en la facultad de pensar. Esta afirmación llevaría a asimilar la definición del alma con el influjo de la teoría platónica tal como aparece en el mito del *Fedro*, con una tripartición. Sin embargo, en la

---

resurrección, Serie Los Santos Padres Nro. 30, Sevilla (1990) 27.

propuesta de Macrina la similitud queda reducida al elemento gobernante puesto en la racionalidad, incluida la semejanza con lo divino, pero descartaría por lo que hemos señalado una naturaleza que contenga elementos pasionales, sean nobles o innobles.<sup>14</sup>

Porque, en efecto, la semejanza no puede conservarse en cosas diversas y diferentes. Luego, como quiera que ninguno de esos movimientos (movimientos de la concupiscencia y de la ira) se perciban en la naturaleza divina, nadie por consiguiente podrá estimar con rectitud que los tales movimientos sean inherentes y como coesenciales al alma humana (40).

Esta caracterización del alma permite comprender la ligazón de su naturaleza más profunda con los arquetipos divinos, que ella logra contemplar en sí misma cuando queda purificada de todo lo contrario a su propio bien, a su propia unidad, a su propia belleza. Aparece aquí, aunque de manera diferente, la reminiscencia platónica por medio de la cual el alma se reconoce enlazada en su origen con la misma divinidad de la cual proviene. En el mundo sensible, se contempla a sí misma como imagen en el espejo de las semejanzas sensibles, para remontarse hacia aquello que la atrae por ser congénere de su esencia.

El tema del alma en la enseñanza de Macrina la Joven refleja por tanto su profunda creencia en la naturaleza espiritual del ser humano y su capacidad para alcanzar la comunión con lo divino. El alma es para ella el vínculo entre el individuo y Dios, y su destino último la unión eterna con lo divino. Y la sabiduría está intrínsecamente ligada a su comprensión del camino hacia Dios y la plenitud espiritual. Macrina consideró que la verdadera sabiduría no se limitaba al conocimiento intelectual, sino que abarcaba una comprensión profunda de la voluntad divina y una vida conformada por esa voluntad.

Cuando el alma, creada simple, uniforme y semejante a Dios, hubiere alcanzado el bien verdaderamente simple y desprovisto de materia y de engaño, el único digno de ser amado y amable, al adherirse a él, entonces al mismo tiempo se mezcla y ajusta, por medio del movimiento y de la acción de amar, conformándose a aquello que siempre percibe y encuentra y viniendo a ser por semejanza de aquel bien que percibe y participa aquello que éste es por naturaleza. Y como en él no hay

---

14 Gregorio considera a las pasiones en el contexto de la parábola del trigo y la cizaña: si no existieran, nos sería imposible como humanos elevarnos hacia la divinidad (al no tener el amor) u oponernos enérgicamente al mal (al no tener la ira). Cf. A. Esteban Santos, *Macrina y la filosofía del alma*, 112 ss.

deseo, porque no carece de bien alguno, se sigue que también el alma, cuando llegare allí donde no hay carencia de nada, arroje de sí todo movimiento y afecto de ambición que sólo existe cuando no se tiene lo que se desea (48).

La verdadera sabiduría implicaba por tanto vivir una vida de virtud, humildad y amor a Dios y al prójimo. Se manifestaba en acciones concretas, en cómo era vivida la vida diaria y en cómo se trataba a los demás. Este enfoque práctico de la sabiduría se alinea con la tradición del monacato cristiano, en la que se enfatiza la importancia de vivir de acuerdo con los principios evangélicos. Macrina también asociaba la sabiduría con la capacidad de discernir entre lo temporal y lo eterno, lo terreno y lo divino. La auténtica sabiduría permitiría entonces a una persona trascender las preocupaciones mundanas y concentrarse en lo que realmente importaba: la búsqueda de la comunión con Dios y la preparación para la vida eterna. Era mucho más que el conocimiento intelectual; era una forma de vida arraigada en la fe, la virtud y el amor, que conducía a una comprensión más profunda de la voluntad divina y a una relación más íntima con Dios.

#### **4. LA RESURRECCIÓN DEL ALMA Y LA APOCATÁSTASIS**

En conexión con la perspectiva escatológica, Gregorio sostiene en la voz de Macrina una concepción del alma que anticipa el tema del *apocatástasis*. El alma es una sola y en su unidad simple no puede ser destruida, como se sostiene al comienzo del diálogo. En una apelación directa al texto escriturario, Macrina afirma que no puede dudarse de una vida después de la muerte en la cual el alma vuelve a unirse con el cuerpo propio, cuerpo que será nuevamente compuesto por los elementos que lo tejían en su vida terrena.

Porque verás que este amiguito corpóreo, que ahora será disuelto por la muerte, será tejido y compuesto nuevamente de los mismos elementos, no de esta crasa y pesada textura, sino con un hilo restaurado y ajustado de antemano a la delicadeza y sutilidad aérea, a fin de que esté unido a ti lo que amas nuevamente sea restituido a una mejor y más amable hermosura [...] Me parece que las palabras apostólicas concuerdan en todo con nuestra opinión acerca de la resurrección y que muestran asimismo el contenido de nuestra definición, a saber: la resurrección no es otra cosa que la restitución al antiguo estado y condición de nuestra naturaleza (56, 79).

La importancia de esta regeneración de la sustancia corpórea es significativa al contraponerse en el diálogo respecto de creencias paganas

como la transmigración del alma en un cuerpo distinto al que estuviera unida previamente. También sobre la base de las exposiciones que encontramos en el *Fedón* (70c) y en el *Fedro* (248c), Gregorio y Macrina construyen una extensa contraargumentación a partir de una *filosofía propia*, como llaman a la doctrina cristiana, frente a aquellos que “son ajenos a nuestra filosofía”, dice Macrina haciendo referencia a un saber que no por pagano estuvo alejado de la esperanza de una resurrección. El error se encontraría justamente en pensar que el alma dotada de razón e inteligencia puede habitar un cuerpo animal no humano, e incluso en algún caso extremo también en organismos vegetales. Como sostiene Alicia Esteban Santos, “no discrepa esta doctrina de la de la resurrección cristiana —que dice que nuestro cuerpo consta de los elementos del mundo y que de esos mismos ha de constar y constituirse posteriormente— sino en el hecho de que es el mismo cuerpo el que se reconstituirá alrededor de la misma alma, y no que el alma pase a otros cuerpos diferentes”.<sup>15</sup>

El fundamento de tales doctrinas reside en la maldad del ser humano durante el curso de su vida: mayor es el vivir sumido en el vicio, menor entidad biológica tendría el cuerpo en la siguiente reencarnación. Frente a esas posturas, Macrina argumenta que, de una parte, el vicio no puede regir nuestra vida cuando está regida por Dios, y de otra, la dificultad en pensar que si el alma por el vicio y la maldad es traída de la vida celestial a la vida de los árboles, ¿cómo desde esta vuelve después a la vida celestial a causa de la virtud? Según esto en la vida celestial existe el vicio y en la de las plantas la virtud.

Pero cuando hubiere llegado aquella bienaventuranza que está exenta de perturbaciones, vicios y pasiones, [el alma] ya no será atormentada por aquellas secuelas del vicio. Porque, pues, aquellas cosas, que estaban mezcladas a la naturaleza humana por razón de la vida desprovista de razón, no existían en nosotros antes que el género humano cayese por medio del vicio en las afecciones y perturbaciones, simultáneamente abandonaremos (después de la resurrección) cuanto con ellas vemos ahora. Nadie por lo tanto buscará rectamente y con motivo probable en aquella vida cuanto nos vino con posterioridad de las afecciones y del vicio (76).

En definitiva, importa aquí la cuestión de la preexistencia del alma, es decir, que según la teoría de Platón, si el alma es anterior al cuerpo, habría que pensar una suerte de caída en desgracia causada por el vicio.

---

15 Cf. A. Esteban Santos, *Macrina y la filosofía del alma* (2016), 114.

Pero como no puede considerarse que el alma sea posterior al cuerpo, porque éste es inanimado y aquella su principio vital, queda por tanto como más congruente la posición que sostiene una constitución del compuesto en el mismo momento de la generación. Generación que no puede ser infinita, y por ello se espera una plenitud de la naturaleza creada cuando finalmente se alcance el fin necesario. Entonces, como en un círculo perfecto que se cierra sobre sí mismo, la contingencia propia de la vida sometida a generación y corrupción, dará lugar a un nuevo estado de existencia en el cual la dispersión ya no tendrá cabida, y la restauración de todos los elementos confluirá en una vida armoniosa y estable.

Así pues, purificadas y expurgadas aquéllas (enfermedades y afecciones) con el cuidado conveniente, cuanto se convirtiere en mejor irá a ocupar el lugar de ellas y sucederán: la incorruptibilidad, la vida, el honor, la gracia, la gloria, el poder y cualquier otra cosa semejante que estimemos o conjeturemos percibir en Dios mismo o en su imagen que es la naturaleza humana (81).

En esto consiste justamente la resurrección, en una restitución de toda la naturaleza a su estado primitivo de esplendor y bondad, una vez purificados los sufrimientos de un estado de vida en el que la creación se vio alejada de la fuente divina que le dio origen.

## 5. CONCLUSIONES

El *De resurrectione animae* muestra la importancia del tema del alma en el contexto de la tradición neoplatónica seguida por los Padres capadocios. Es un texto a la vez clásico, por la continuidad de esa tradición de pensamiento griego, y también novedoso, porque incorpora al diálogo la doctrina cristiana de una escatología en la cual pervive el alma junto con el mismo cuerpo al que vivificó en el ámbito terrenal. Sin duda, una tercera muestra de su valor se encuentra en la incorporación de la voz femenina en la figura de Macrina la Joven, maestra en la vida práctica y en la contemplativa, continuadora y precursora de una tradición especulativa y ascética que tendrá sus seguidores en el movimiento monacal de los siglos posteriores.

El alma representa la esencia intelectual generada que otorga vida y plenitud operativa a los miembros del cuerpo, permitiendo así el desarrollo de su existencia sensible. No es compuesta, como el cuerpo, pero permanece en él durante todo el tiempo de la vida terrena, como distribuida en cada una de sus acciones sensibles y en las propias facultades de voluntad e intelección. En la resurrección, vuelve al mismo cuerpo y junto con él es partícipe de la bienaventuranza

divina, cuando Dios finalmente purifica a su criatura de todo resto contrario a su naturaleza.

Se trata por tanto de un texto altamente significativo para la historia y el pensamiento del cristianismo temprano, que contribuyó a formar las bases de la iglesia primitiva, junto a la figura de una santa y filósofa, sin cuya vida virtuosa las comunidades cenobíticas posteriores nos hubieran tenido el impulso y la sensibilidad humana que tuvieron.

Es de destacar en el texto la presencia en el pensamiento de Gregorio de los llamados atributos divinos: la *unidad*, todo a lo largo de sus exposiciones acerca de la simplicidad del alma; la *verdad*, cuando en boca de Macrina el lector asiste a la búsqueda de una sabiduría no solamente limitada a los logros intelectuales, sino fundamentalmente configurada en torno a una intuición de la voluntad de Dios, una *cardiognosis*, llamada a transformar integralmente a la persona creyente en el mensaje divino; y la *bondad*, en las diversas enseñanzas morales que resaltan las cualidades propias de una existencia entregada a *las cosas de arriba*, cuyo signo es el desierto como *locus* sagrado externo e interno, imagen real, y *bella*, de la total carencia, del total despojo de lo propio, para dar lugar a la abundancia una, verdadera, buena y bella de la presencia divina. Un nuevo momento conceptual de estos atributos divinos se verá luego en el desarrollo de la doctrina medieval de los conceptos trascendentales, hacia el siglo XII, con la *Summa de Bono* del Felipe el Canciller, germen a su vez de los tratados posteriores sobre el tema. Pero aunque la doctrina en sí misma es medieval, puede afirmarse por estas reflexiones de Gregorio y su hermana Macrina, una elocuente consideración de estos atributos en su más auténtico sentido onto-teológico, cuya aparición comporta una de las tantas vertientes que han sido las primicias patrísticas para otros frutos del pensamiento tardo-antiguo y medieval.



# **LA CELDA INTERIOR O CASA DEL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMA EN SANTA CATALINA DE SIENA**

Rafael Cúnsulo\*

## **INTRODUCCIÓN**

En la historia de la espiritualidad cristiana son muchas las figuras y metáforas por medio de las cuales se ha tratado de expresar el acceso del alma a Dios como un camino, con su punto de partida, su itinerario y su meta.

En su esfuerzo por sensibilizar algo muy íntimo y profundo, son conocidos la escala de amor de san Juan Clímaco, los grados de humildad de san Benito, los grados de caridad de san Bernardo, las moradas y el castillo interior de santa Teresa de Jesús, el itinerario de la mente de san Buenaventura, entre otros.

Santa Catalina de Siena hizo suya, para hablar de su búsqueda de Dios y de la unión con Él, una imagen que podría rastrearse en santos Padres y espiritualistas medievales: la celda interior o celda del alma o casa del conocimiento de sí misma. De esa celda interior o casa del conocimiento de sí misma nos vamos a ocupar en estas reflexiones con esperanza de que alguien se beneficie de ellas interiorizando en su vida personal el mensaje de esta gran doctora de la Iglesia.

\* UNSTA, Facultad de Humanidades, Tucumán

## EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO EN DIOS

¡Oh, Dios Eterno, oh luz sobre toda otra luz, ¡ya que de ti sale toda luz!  
¡Oh fuego sobre todo fuego, puesto que tú eres el único fuego que arde  
y no se consume! (...) ¡Oh sumo y eterno Dios! ¿Qué te ha motivado a  
tí, Dios infinito, a iluminarme a mí, criatura tuya, finita, ¿con la luz de  
tu verdad? Tú mismo, fuego de amor, eres la causa, porque es siempre  
el amor el que te obliga a crearnos a imagen y semejanza tuya, a tener  
misericordia de nosotros, dando gracias infinitas y desmesuradas a tus  
criaturas racionales. ¡Oh Bondad sobre toda bondad! Tú sólo eres el  
que eres, sumamente bueno, y tú fuiste el que nos dio el Verbo de  
tu unigénito Hijo para tratar con nosotros, que somos corrupción y  
tinieblas.

¿Cuál fue la causa de esto? El amor. Porque nos amaste antes que fué-  
semos. ¡Oh Bondad, oh eterna Grandeza! Te rebajaste y te hiciste pe-  
queño para hacer grande al hombre. A cualquier parte donde me vuel-  
vo, no encuentro más que abismo y fuego de tu caridad<sup>1</sup>.

Esas encendidas frases de una de las elevaciones que jalonan El dia-  
logo nos ayudan a proseguir nuestro análisis, ya que permiten señalar  
con claridad algunos de los rasgos centrales de la doctrina de Santa  
Catalina sobre la fe en cuanto luz e iluminación.

a) Las palabras citadas evidencian, en primer lugar, que la Santa  
de Siena al hablar de luz se refiere no a la mera capacidad de captar  
la verdad, sino, a la vez, y antes, a la verdad misma: la luz es ante todo  
Dios y, derivativamente, la verdad creada o, también y paralelamente,  
la inteligencia en cuanto que iluminada por la verdad que la fecunda.  
De ahí que, cuando emplee la palabra fe, lo haga para referirse insepa-  
rablemente a la fides qua creditur y a la fides quae creditur, a la virtud  
y al acto de fe y a la verdad a la que ese acto se refiere. Para ella, hablar  
de fe, no es hablar de un genérico abrirse a un mensaje divino cuyo  
contenido aún no se ha precisado, sino -siempre hablar de un abrirse  
a una palabra en la que Dios nos ha manifestado y comunicado, de  
forma concreta y viva, su vida y su amor. Más aún de un abrirse a Dios  
mismo que habla, y por consiguiente de un saberse asumidos por un  
proceso que tiene su razón de ser y su término en el amor divino.

---

1 Citaremos esta obra por la traducción castellana de Ángel Morta, BAC, Madrid 1955, pero conservando la antigua numeración en capítulos y no la que propone Morta; en cada una de las citas daremos primero la indicación del capítulo correspondiente y luego la página de la edición mencionada El diálogo, cap. 134, p. 460.

b) Por eso, y como consecuencia, si bien presenta y describe a la fe como fundada en la Verdad de Dios -Luz en virtud de la cual la fe misma es luz- considera siempre a esa Verdad como Verdad que es al mismo tiempo Amor, y por tanto como «dulce Verdad», verdad, que, a un tiempo, ilumina la inteligencia y llena el corazón, verdad que puede y debe ser a la vez creída y amada, conocida y gozada<sup>2</sup>. Aspecto éste que está en íntima relación, y en cierto modo se confunde; con otra faceta importantísima de la doctrina cateriniana sobre la fe: su fuerte acentuación cristológica ya que, como la Santa repite ampliamente hasta hacer de ello una de las coordenadas de su pensamiento, es la sangre de Cristo, la entrega del Hijo de Dios llevada hasta la muerte, lo que nos manifiesta el abismo infinito del amor de Dios hacia los hombres. «Esta sangre (la de Cristo) hace conocer la verdad»<sup>3</sup>: en ella se revela, con claridad insuperable, la radicalidad de la benevolencia divina, la definitividad de su decisión redentora. Cristo, y Cristo en cuanto hombre, cuya sangre fue derramada en la Cruz y cuyo cuerpo está presente en la Eucaristía, es --declara, con palabras puestas en boca de Dios Padre, uno de los capítulos de El diálogo'- «verdaderamente un Sol, porque es una misma cosa conmigo; Sol verdadero, con tal unión, que uno no puede separarse ni dividirse del otro, de la misma manera que el sol no puede dividirse ni se puede separar su calor de su luz, ni su luz de su color, a causa de su perfecta unión»<sup>4</sup> 12. La realidad divina de Cristo, el que Cristo sea Dios Hijo inseparable de Dios Padre, hace que esa Luz infinita que es Dios se condense, por así decir, en Cristo Jesús, que, de esa forma, queda constituido en revelación plena del amor de Dios, en Sol cuyos rayos iluminan y calientan toda la tierra.

c) El tercer rasgo que deseábamos señalar en nuestro análisis de la doctrina de Santa Catalina sobre la fe está íntimamente vinculado a los dos anteriores, de los que constituye como el correlativo a nivel antropológico: la concentración del fruto de la fe en el conocimiento de Dios y el conocimiento de sí<sup>5</sup> 13. Ciertamente la articulación de la teología y del itinerario espiritual en torno a ese doble conocimiento

---

2 La expresión «dulce Verdad» se encuentra, por ejemplo, en El diálogo, cap. 3, p. 181; cap. 4, p. 183; cap. 87, p. 346; cap. 107, p. 388.

3 El diálogo, cap. 4, p. 184; ver también cap. 60, p. 295.

4 El diálogo, cap. 110, p. 393.

5 Señalemos que el tema es apuntado desde el comienzo mismo de El diálogo, en cuyo primer párrafo se lee: «Este deseo (el del honor de Dios y la salvación de las almas) hace al alma ejercitarse por algún tiempo en la virtud y la habita a vivir en la celda del conocimiento de sí misma para conocer mejor en sí la bondad de Dios» (cap. 1, p. 175-176).

no es algo original de la Santa de Siena: toda la tradición cristiana, y especialmente la latina a partir de San Agustín, ha seguido de un modo u otro ese camino; pero sí caracteriza a Catalina Benincasa una peculiarísima profundización en la mutua conexión entre ambos conocimientos.

Siglos más tarde, Pascal subrayó también esa unidad al comentar, en frases muy conocidas, que el conocimiento de Dios no bastaba, e incluso podía resultar tentador, si no iba unido al conocimiento de Cristo: conocer a Dios no salva al hombre, si ese conocimiento no está unido a la humildad, a la advertencia de la excelsitud de Dios y de la realidad de nuestra miseria, a la conciencia de la necesidad de un salvador que nos conduzca hasta ese Dios que trasciende todo lo que somos y hacemos<sup>6</sup>.

Catalina de Siena percibe esa misma verdad, pero formulándola de modo inverso y, al menos en parte, a un mayor nivel de profundidad, ya que su afirmación central consiste en decir que al presentarse la verdad de Dios y de su amor a la inteligencia humana ésta advierte, a la vez e inseparablemente, la excelencia divina y la poquedad humana y, por tanto, nuestra bajeza y nuestra dignidad.

Quizá pueda decirse que todo gira en torno a la famosa visión que narra su director espiritual y biógrafo, Raimundo de Capua: «¿Sabes, hija, quién eres tú y quién soy yo? Si sabes estas dos cosas serás feliz. Tú eres la que no es; yo, por el contrario, (soy) el que soy»<sup>7</sup>. La infinitud de Dios revela a la criatura la propia nada, pero lo hace, precisamente, en la medida en que esa infinitud se desvela e interpela al hombre dándole a conocer que el Infinito se fija en él y le llama. Por eso Santa Catalina no habla tanto de conocimiento de Dios y conocimiento de sí, como si fueran realidades paralelas, sino más bien de conocimiento de Dios en sí: de advertencia de la presencia de Dios en el interior del alma, de la que derivan, a la vez, el conocimiento de la nada que somos sin Él y el de la plenitud que somos con El. Para llegar a este punto hace falta, ciertamente, olvidarse de sí, más aún negarse, reconocer que la criatura no tiene nada de por sí, que es, propiamente hablando, lo que no es.

Pero esa nada no es el término del conocimiento sino solamente una etapa o momento, que ha sido provocado por uno anterior --el conocimiento de Dios-- y se abre a otro en el que culmina: de nuevo el de Dios, en cuanto creador y salvador del hombre, en cuanto Todo

---

6 . Ver Pensées, Ed. Brunschvicg, n. 547 y 549.

7 RAIMUNDO DE CAPUA, Biografía, lib. 1, cap. 10 (trad. española de Álvarez O.P., 3 ed., Vergara 1926).

que quiere volcarse en el corazón humano. De ahí que el alma deba «sazonar el conocimiento de sí misma con el conocimiento de mi bondad, y el conocimiento propio con el conocimiento de mí»<sup>8</sup> «Este es el camino para llegar al perfecto conocimiento y a gustar de mí, vida eterna; que jamás te salgas del conocimiento de ti; y, una vez hundida en el valle de la humildad, me conozcas a mí en ti»<sup>9</sup>.

Tal es la luz que la fe otorga al entendimiento, tal la celda interior<sup>10</sup>, a la que el alma debe retirarse, no, ciertamente -sea dicho en previsión de equívocos-, para aislarse del resto de la realidad y de los demás hombres, sino para tomar conciencia del amor de Dios y de las verdaderas dimensiones de sí misma, de los demás y del mundo, tal y como Dios de hecho los ha creado.

### **EL CAMINO DE LA FE VIVA**

Un cuarto rasgo puede añadirse a los tres señalados anteriormente terminando así de precisar la doctrina ceteriniana sobre la fe: el hecho de que Catalina de Siena, afirmando con nitidez el carácter intelectual de la fe, no se limite nunca a los aspectos intelectuales del creer, sino que subraye siempre la relación entre conocimiento y amor. Ya en los párrafos iniciales de *El diálogo*, inmediatamente después de haber señalado que la meta del alma cristiana es el conocimiento de sí en Dios y de Dios en sí, añade: «al conocimiento sigue el amor, y, amando, (el alma) procura seguir la verdad y revestirse de ella»<sup>11</sup>. Y sobre ese punto vuelve repetidamente; así, en un texto destinado a describir el estado del alma que, habiendo sido fiel a la llamada divina, alcanza la bienaventuranza, escribe: «Viendo, conoce; conociendo, ama, y amando, gusta de mí, sumo y eterno bien; y, gustando, sacia y llena su voluntad, es decir, el deseo que tiene de verme y conocerme. Deseando, tiene, y teniendo, desea»<sup>12</sup>.

Estas animaciones están en íntima relación con los tres rasgos anteriormente señalados, y de modo especial con el segundo: si el Dios que se revela es un Dios que se revela porque ama y para ofrecer amor, una «dulce Verdad», la respuesta que ese Dios reclama no puede ser otra que un conocer amando y un amar conociendo. En

---

8 *El diálogo*, cap. 66, p. 308; casi las mismas palabras un poco antes en el mismo capítulo (p. 307), así como en el cap. 73, p. 319 y el cap. 86, p. 344.

9 *El diálogo*, cap. 4, p. 183.

10 Contextos en que aparece esta metáfora, además del ya reproducido en nota 5, pueden verse, entre otros muchos lugares, *El diálogo*, cap. 63, p. 299 y cap. 166, p. 550.

11 *El diálogo*, cap. 1, p. 176.

12 *El diálogo*, cap. 45, p. 270.

la fuerza con que Santa Catalina subraya esa verdad influye también el enfoque histórico-salvífico que caracteriza todo su planteamiento. Eso hace, en efecto, que, al hablar de la fe, Catalina Benincasa no se ocupe tanto de analizar la estructura del creer cuanto de describir su desarrollo: lo que le interesa no es tanto el acto de fe cuanto la vida de fe; de lo que habla es de la fe viva, o, como dice en cierto pasaje, de la «fe luminosa y viviente»<sup>13</sup>, de la fe que se manifiesta en la oración sentida, en la conciencia de la presencia de Dios, en la confianza en su providencia, en la entrega rendida al cumplimiento de su voluntad, en suma, en las obras del amor; y, por contraste, de la fe muerta, de esa fe que, impedida y coartada por el amor propio, acaba siendo destruida, desembocando en la ceguera, es decir en la incapacidad para reconocer la cercanía divina, en la desconfianza y la incertidumbre ante el acontecer, en la rebelión frente al querer de Dios, en la cerrazón en el desprecio de los otros, en el egoísmo.

Tanto en uno como en otro proceso se entremezclan factores intelectuales y afectivos, ya que «amor y conocimiento se nutren entre sí»

Es el amor propio, como catarata que entenebrece la pupila, lo que impide el desplegarse de la luz de la fe y lo que, encerrando cada vez más al hombre dentro de sí mismo, acaba impidiéndole ver por entero, privándole de luz, en suma provocando, como acaba de decirse, un estado de ceguera<sup>14</sup>. Y, al contrario, es el amor de Dios y de todas las cosas por Dios lo que impulsa el dinamismo de una inteligencia que, iluminada por la fe, va estando cada vez más llena de su luz, Santa Catalina dedica dos amplios apartados de El diálogo a describir, dando una visión de conjunto, los grados o estados por los que pasa el alma en ese proceso de progresiva impregnación por la luz y el amor divinos, valiéndose en uno y otro caso de perspectivas diversas, aunque coincidentes: el tránsito desde el temor servil hasta el amor filial, unido a una profundización en el conocimiento y amor a Cristo crucificado, y la ‘diversidad de lágrimas en las que se expresan los sentimientos y pasiones del hombre’<sup>15</sup>. No nos corresponde ahora detenernos en el detalle de ese proceso, sí en cambio conviene señalar que, tanto en una como en otra descripción, la Santa de Siena expone la mutua penetración entre conocimiento y amor haciendo referencia a esas tres potencias del alma que son la inteligencia, la memoria y la voluntad.

---

13 El diálogo, cap. 117, p. 407.

14 Sobre el estado de ceguera pueden verse, entre otros, los siguientes textos de El diálogo, cap. 22, p. 230; cap. 28, p. 241-242; cap. 31, p. 247-248; cap. 46, p. 272-274; cap. 113, p. 358-359; cap. 161, p. 536-537.

15 Cfr., respectivamente, los caps. 56 a 86 y 87 a 96 de El diálogo.

Santa Catalina habla de este punto bien sencillamente mencionando las tres potencias y señalando la función propia de cada una<sup>16</sup>, bien poniéndolas en relación con cada una de las tres Personas de la Santísima Trinidad<sup>17</sup>, bien subrayando su mutuo entrecruzarse e influirse en el desarrollo de la vida del espíritu. Detengámonos en esta última perspectiva, que es la que afecta de forma inmediata a nuestro tema.

Yo creé al alma -se lee, en palabras colocadas en boca de Dios, al comienzo de la serie de capítulos en los que Catalina de Siena va a explicar el crecer del alma al compenetrarse con Cristo crucificado-- a mi imagen y semejanza, dándole la memoria, el entendimiento y la voluntad.

La inteligencia es la parte más noble del alma. Esta inteligencia es movida por el afecto, y el afecto se nutre de la inteligencia. La mano del amor, es decir, el afecto, llena la memoria del recuerdo de mí y de todos los beneficios recibidos y este recuerdo es el que hace solícita y diligente, agradecida y no olvidadiza, a la inteligencia. De esta manera una potencia sirve a la otra, y así se nutre el alma en la vida de la gracia<sup>18</sup>.

Lo que Catalina describe es en suma una oración: -suscitada por el afecto, o, por acudir a otro término corriente en ella, por el deseo: por ese «deseo infinito», ilimitado, que forma como el adjetivo infinito, para calificar al deseo del alma, aparece y una sola cosa con el hombre, impulsándole a buscar incesantemente el amor; ‘ya que, en esta vida, ese deseo «jamás fenece ni se sacia»<sup>19</sup>, -sostenida por la inteligencia, que, iluminada por la luz de la fe, nos da a conocer la Verdad de Dios, su riqueza insondable, su amor infinito, -alimentada por la memoria, que, al avivar el recuerdo de los beneficios divinos, lleva a tomar conciencia cada vez más plena de la profunda dulzura de la Verdad divina y excita de nuevo el deseo, provocando así un movimiento circular que nada debe detener.

Como fruto de ese movimiento, el cristiano pasa, en el progreso de su vida espiritual, de una «primera reunión elemental de las tres

---

16 Cfr., por ejemplo, El diálogo, cap. 4, p. 187.

17 Cfr., por ejemplo, El diálogo, cap. 13, p. 217.

18 El diálogo, cap. 51, p. 283.

19 El diálogo, cap. 92, p. 356. En verdad, advierte en seguida la Santa, no se sacia tampoco a la otra, aunque en ella se acaba «la pena del deseo» y queda sólo el gozo. Ver también cap. 41, p. 259.

potencias», en la que predominan el recuerdo del pecado y la llamada a la contrición<sup>20</sup>, a «reuniones» cada vez más hondas, con una hondura que depende no sólo de la mayor compenetración psicológica entre las potencias sino también de una conciencia cada vez más plena del amor de Dios, tal y como se revela y se entrega en Cristo: quedan atrás el temor y las lágrimas que suscita el miedo al castigo, para dar paso al amor de amigo, más aún de hijo, y a las lágrimas que nacen del gozo con la unión con el amado; o, lo que es lo mismo si atendemos no a las implicaciones afectivas sino al conocimiento que las funda, queda atrás un conocimiento real pero marcado por la lejanía hasta llegar a un conocimiento caracterizado por la intimidad. En otras palabras -y de acuerdo con la metáfora empleada por la Santa- se pasa desde los pies de Cristo, hasta su costado, «dejando el amor imperfecto gracias al conocimiento que ha sacado del amor del corazón»<sup>21</sup>, para llegar finalmente a la boca, que. gusta con paz y plenitud del amor divino<sup>22</sup>.

El estado final de ese itinerario debe ser descrito en términos de amor; ya que el amor funde los corazones - «Si alguien me preguntase: ¿Quién es esta alma?, respondería: Es otro yo transformado en mí por amor»<sup>23</sup>, pero puede serlo también en términos de iluminación, ya que, no lo olvidemos, Dios es amor y verdad inseparablemente. Formar una sola cosa con Dios es estar impregnado de su luz, tener un agudo sentido de su presencia, penetrar con profundidad en la significación y alcance de sus palabras<sup>24</sup>, percibir la entera realidad, el acontecer y la historia en Dios y desde Dios. En suma, estar poseído por un «amor furtivo, en el que los ojos de la inteligencia son arrebatados por el fuego de mi caridad, de la que reciben la luz sobrenatural. Con esta luz me aman, porque -el amor sigue, a la inteligencia, y cuanto más conoce, más ama, y cuanto más ama, más conoce ( ... ) Con esta luz llegan a mi eterna visión, donde me ven y gustan de mí en verdad»<sup>25</sup>. Y así, en la vida eterna, esa iluminación del alma producida por la pupila de la fe llega a su culmen en la visión facial de Dios por la luz de la gloria.

---

20 . El diálogo, cap. 59, p. 293.

21 El diálogo, cap. 76, p. 324.

22 Sobre esos tres escalones-pies, costado, boca- de Jesucristo, puente que une al hombre con Dios, véase, para una descripción general, El diálogo, cap. 26, p. 236-237, y, para su aplicación al desarrollo de la vida espiritual, los caps. 51 a 86. 33. El diálogo, cap. 96, p. 367.

23 El diálogo, cap. 96, p. 367

24 Sobre la unión espiritual con Dios como luz que otorga la comprensión del mensaje cristiano ver El diálogo, cap. 85, p. 341-344, y cap. 96, p. 367-368.

25 El diálogo, cap.\_ 85, p. 343-344.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

### LA FE, PUPILA DE LA INTELIGENCIA

El planteamiento de Santa Catalina de Siena, a lo largo del «Diálogo» y en general en todas sus obras, puede ser descrito como existencial, o, para ajustarnos más a la perspectiva de la Santa, como espiritual e histórico salvífico. Cuando habla del hombre lo considera siempre en cuanto situado en plena historia de la salvación, llamado por Dios, marcado por un destino eterno del que nos hace participar el Espíritu Santo al incorporarse a Cristo. La perspectiva última de sus consideraciones es la de la imagen de Dios impresa en el hombre por la creación, dañada por el pecado, restaurada por la gracia<sup>26</sup>

Situado en la existencia, experimentando, aunque sea confusamente, la necesidad de la redención, el hombre anhela «amor, luz y conocimiento de la verdad»<sup>27</sup>. La fe es precisamente esa luz y ese conocimiento de la verdad al que todo hombre, aunque tal vez secretamente, aspira. Esa fuerza iluminadora de la fe, la expresa Catalina de Siena' mediante una metáfora sumamente expresiva: la fe es la pupila de los ojos de la inteligencia. El sentido de la metáfora, claro ya de por sí, lo explica ampliamente la Santa en múltiples textos. De entre ellos, citemos uno de los más significativos, situado en un capítulo en el que está contraponiendo entre sí la vida de quienes tienen fe viva y la de quienes se apartan de Cristo; los primeros, comenta, encuentran, ya en esta vida, la felicidad, y explica: «La tienen (dicha felicidad) en mi Bondad, que ven en sí mismos; en el conocimiento de mi Verdad, conocimiento que reside en la inteligencia por la pupila de la santísima fe, y la luz de la fe hace discernir, conocer y seguir el camino y la doctrina de mi Verdad, Verbo encarnado., Sin la pupila de la fe nadie puede ver, del mismo modo que (no puede ver) un hombre cuyos ojos tuvieran la pupila, en la que está la visión, cubierta por cataratas. De la misma manera, (ocurre con) los ojos del entendimiento, cuya pupila es la fe. Cubierta esta pupila por la catarata de la infidelidad producida por el amor de sí mismo, no puede ver. Esta alma tiene ojos externamente: pero no tiene luz porque ella misma se la ha quitado»<sup>28</sup>.

---

26 Ver, por ejemplo, El diálogo, cap. 13.,p. 217; cap. 15, p. 222; cap. 21, p. 229-230; cap. 110, p. 392-393; cap. 135, p. 465-466.

27 El Diálogo, cap. 5, p. 188.

28 Cf. El Diálogo, cap. Cap. 45, p. 270



# LA SABIDURÍA, EL VERBO O PALABRA COMO ESPEJO DE DIOS. SALVACIÓN Y SANCIÓN

Marta Daneri-Rebok

Tras el “Dios ha muerto” nietzscheano y sus diversas interpretaciones, tras la expulsión de Dios para dar lugar nuevamente a los dioses, nos encontramos desnudos y desamparados a la búsqueda de algo que nos dé vestido una vez más y nos ayude si no a comprender al menos a descifrar algo del misterio de la finitud, su limitación en el tiempo y en el espacio, algo que nos proporcione alguna herramienta para nuestra sanación, es decir para mitigar el dolor de nuestra debilidad y, por qué no, que nos permita abrirnos a la esperanza, a la espera de salvación, trascendiendo desde la finitud mortal a lo infinito, fuente de vida y de salvación.

La sanación puede provenir, según algunos, del arte en cualquiera de sus manifestaciones. Y es cierto. La obra de arte, al permitir expresarnos nos permite sobrellevar los quiebres humanos físicos y anímicos. Ahora bien, encerrados dentro de los límites de sus significantes no podremos abrirnos y mucho menos acceder al significado o sentido trascendente que la pobreza del significante, –aun cuando se trate de un Da Vinci o de una Pasión de Bach– al fin y al cabo, obras humanas, no nos proporciona.

Otros proponen como sanación y/o salvación diversas actividades *soi dissant* metafísicas, espirituales o aun religiosas que permanecen en el claustro de un ritualismo que se transforma en una mera repetición sin objeto y sin fin y que, en la mayoría de los casos,

nos lleva a una completa despersonalización. Ya no nos ocupamos ni preocupamos por el “otro” a quien con frecuencia adjetivamos como “tóxico” y que por tanto ha de ser eliminado de nuestra atención en su triple acepción de acoger, aguardar o tener en cuenta.

Tampoco ayuda, y esto lo vio muy bien Pascal<sup>1</sup>, centrarse en el dios de los filósofos, venerándolo como el máximo inteligible cuya contemplación proporcionaría felicidad o bienaventuranza.

Finalmente encontramos, en esta enumeración que no pretende ser exhaustiva, quienes se relacionan con los pobres, los que describe la Sagrada Escritura, en especial la vieja ley, o la moderna sociología con sus poco comprensibles mediciones. Se preocupan por los desvalidos, los que carecen del mínimo sustento diario, aunque, en este punto, mi propia experiencia me ha mostrado que casi no se ocupan ni se preocupan de ancianos y enfermos. A través de estas obras, otrora llamadas de caridad, piensan que alcanzarán sanación y salvación, cuando, como mucho se liberarán de la culpa en el sentido de la psicología profunda.

Pero, ¿acaso estas actividades son suficientes para sanarnos y permitirnos el acceso a la trascendencia que es el núcleo de la salvación? Creo que no porque, en todos los casos, se trata de obras que permanecen en el plano de la inmanencia: todas son humanas, demasiado humanas.

¿Puede haber algo que las mueva y las lleve al plano de lo trascendente? Pienso que sí cuando se las imbuje del espíritu, cuando sobre ellas sopla lo divino encarnado, otro “tú” con el que podamos encontrarnos y al que nos referimos con nuestra inteligencia y nuestra voluntad. Un “tú” con el que dialoguemos en persona, no encerrado en abstracciones desencarnadas. Un “tú” que permite que en nosotros brote una suerte de inteligencia del corazón. Nuestra relación ha de ser con alguien<sup>2</sup>, no con algo, que tenga nombre y conozca el nuestro.

Como nos encontramos en un ámbito de estudios medievales, habré de preguntarme, entonces, cómo abordaban esta temática sus filósofos, o, en todo caso sus teólogos y sus místicos o, en general sus pensadores, ya que la sabiduría puede concernir a cualquiera de estos ámbitos.

“Todos los hombres por naturaleza desean saber”, sostiene Aristóteles<sup>3</sup>. Saber y conocer no son sinónimos, tampoco lo son conocer

---

1 Blaise Pascal, *Pensamientos*, (Elaleph.org. 2001) <http://www.elaleph.org> (Consultado el 23 de febrero de 2024).

2 Los medievales distinguían entre el “qué es” y el “quién es”, y así Ricardo de San Víctor elabora su noción de persona complementaria si no superadora de la de Boecio. Cf. Richard de Saint Viktor, *De Trinitate*, Trad. Gaston Salet (Paris: Éditions du Cerf, 1959) IV per totum.

3 Aristóteles, *Metafísica*. En *The works of Aristotle translated into English*, editado

y razonar ya que el conocer como acto del entendimiento ha menester de conceptos y el razonar ha de discurrir a través de términos medios. Hay, no obstante, un conocer inmediato que se da en el *intelligere*. Un conocimiento que no necesita de especies o imágenes, sino que se constituye por un “ver” en la esencia de algo, en un intus-legere, un leer lo interior o íntimo de algo o alguien. Este leer lo interior o íntimo permite el encuentro, admite una comunicación o participación de un lógos en otro y la fusión de ambos, usando la metáfora esponsal, hace que estos dos sean uno, en un tercero: la prole o el acto mismo de amar. Cuando el lógos es capaz de fusionarse con el Lógos adviene un reposo en el que nos encontramos con “el que es” (Ex. 3,14).

Esto es de algún modo como lo trata Juan Eckhart<sup>4</sup> en su *Comentario al Evangelio según San Juan*, en especial, en el Prólogo a esta obra. El maestro dominico realiza un análisis profundo de cada uno de los versículos del *Prólogo*, acudiendo con frecuencia al libro de la Sabiduría y también, aunque fragmentariamente, al libro del Eclesiástico. El Logos divino, espejo e imagen, es asimilado a la Sabiduría como espejo e imagen de Dios.

Ya los Padres, en especial Orígenes, como lo muestra Bara Bancel<sup>5</sup>, pero también Agustín unían Lógos y Sabiduría. No era ajeno a esta temática Tomás de Aquino, cuyo pensamiento el Turingio conocía y cuya Glosa le servía como uno de los puntos de apoyo para su discurrir metafísico-teológico, aunque sólo cite a Aquino en el total de esta obra, de manera explícita, una centena de veces. Dice Eckhart, comentando el primer versículo del prólogo joánico: “En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios” (Jn 1,1):

Ha de saberse, en noveno lugar, que la procesión o producción y emanación, de las que hablamos, tienen lugar propiamente, primero y sobre todo en la generación, generación que ocurre sin movimiento y no es en el tiempo, sino que es fin y término del movimiento que se refiere a la substancia y al ser de la cosa. Por eso, no pasa al no-ser ni tampoco se desliza hacia el pasado. Si es así, está siempre en el principio –pues también entre nosotros, si se quita el tiempo el Occidente

---

por W.D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1966, 980 a 1.

4 Meister Eckhart *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, herausgegeben und übersetzt von Karl Christ und Joseph Koch, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin 1936. Traducción al español en preparación

5 Silvia Bara Bancel, *El Maestro Eckhart, lector de las Homilias sobre el Génesis de Orígenes*, en: “La exégesis en el pensamiento medieval”, compilado por Ricardo O. Díez, 1ª. Edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2021, p. 105-130.

es el Oriente–, y si está siempre en el principio, nace siempre, es engendrado siempre. En efecto, o nunca o siempre porque siempre es el principio o está en el principio. De allí que el Hijo, en lo divino, es el Verbo en el principio que siempre nace y ha nacido siempre<sup>6</sup>.

Que no es en el tiempo, que no pasa al no ser ni se desliza hacia el pasado, lo encontramos casi con las mismas palabras en su comentario de la sabiduría, la cual, también, siempre nace y ha nacido siempre.

Porque la alteración del movimiento ocurre también en el tiempo, en cambio la generación no es movimiento ni tampoco está en el tiempo sino que es principio y fin del movimiento (In Sap. n.176)<sup>7</sup>.

Palabras semejantes encontramos en Aquino y también en Alberto que explican la significación que en este versículo posee el término ‘ser’ –el verbo ser– en su imperfecto ‘era’ que da cuenta que el Logos o Sabiduría siempre ha sido, nace siempre, es engendrado siempre. Es un presente.

Pero, ¿cómo podemos conocer a quien se sabe inefable, incomprehensible (tanto en el sentido del actual comprender como del antaño abarcar) innominable, omnisciente y omnipresente que es Dios? ¿Cómo podemos entrar en contacto con algo tan trascendente, nosotros que estamos encerrados y enfermos en nuestra pobre contingencia? ¿Podemos saltar semejante abismo o lo divino ha de acercarse a nosotros y revelarse?

Nos dice Eckhart a propósito de la inmolación de Isaac por parte de Abrahan:

El pensamiento –*cogitatio*<sup>8</sup>– sin intelecto es el pensamiento de todas las cosas malas o del mal o también del pasado y del futuro, o de cualquiera sea ‘lo que es’ que incluye la nada, es decir la negación. En efecto todas estas cosas muestran la razón ‘de lo que no es’ o la sombra de ‘lo que es’. Ahora bien, el objeto del intelecto es ‘lo que es’ y la plenitud de ‘lo que es’ es el Espíritu Santo<sup>9</sup>.

---

6 In Ioh. n. 8.

7 Meister Eckhart, *Studiensausgabe der Lateinischen Werke. Band 2 Expositio libri Exodi, Sermones et lectiones super Ecclesiasticie cap. 24, Expositio Libri Sapientiae, Expositio Cantico Cantecorum (fragm:)*, Herausgegeben von Loris Sturlese, Verlag Kohlhammer, 1. Auflage 2018, p. 366

8 La ‘*cogitatio*’ se refiere más a un pensamiento de orden sensitivo que a uno propiamente intelectual.

9 In Sap. n. 10 p. 253.

Es decir, en palabras sencillas: si queremos llegar a ser uno con 'lo que es' no tendríamos que hacer uso de ninguna otra potencia que no sea el intelecto, que es el que ve 'lo que es'.

En Sabiduría 1,7 leemos: *El Espíritu del Señor llena la tierra y Él que todo lo contiene tiene conocimiento de toda palabra.*

Al comentar este pasaje, Eckhart se centra en el término 'palabra', porque *en el principio era el Verbo*, o la palabra

el Espíritu Santo tiene conocimiento de toda palabra, es decir inteligencia de las Escrituras [...] pero además tiene el mismo conocimiento con el Hijo, que es voz y verbo (palabra)<sup>10</sup>.

Eckhart, como Tomás de ningún modo dejan de lado la faz intelectual que tiene la Sabiduría, pero, al decir de Tomás, para conocer a Dios, la voluntad ha de mover con su amor y su querer (deseo) a la inteligencia. Por eso es que en la Sabiduría se aúnan en sinergia, como en ninguna otra parte, amar y conocer. Sinergia que se da, en primer lugar, intratrinitariamente y luego es participada a las creaturas y no sólo la humana<sup>11</sup>. Ahora bien, Eckhart en sus *Sermones y comentarios sobre el Eclesiástico*<sup>12</sup> profundiza aún más lo expuesto por Tomás y al comentar el versículo 23 *Yo como una vid, he producido fruto: la suavidad del olor*, nos dice en la forma de sermón:

Yo como una vid, etc. Estas palabras se refieren a la sabiduría increada de Dios<sup>13</sup>

y

Este yo expresa la mera y pura substancia, que es lo primero que se busca en el amado. [...]. [Buscar al amado] es sobre todo propio de la voluntad y del amor; sea porque la voluntad y el amor 'es su fin', el cual siempre es único, sea porque la propiedad característica del amor es ser unificante. El amor y la voluntad toman en consideración, por tanto, al amado mismo, en sí mismo y por sí mismo, a él solo y puro sin cualquier otra cosa, menospreciando incluso todo lo que le sea extraño o ajeno.[...] El amor no toma en consideración ni el origen ni el fin del

---

10 *In Sap.* n. 13 p. 254.

11 *Summa contra Gentes*

12 Maestro Eckhart *Sermones y lecciones sobre el capítulo 24, 23-31 del Eclesiástico* Edición de Andrés Quero Sánchez, Pamplona (EUNSA) 2010.

13 *In Eccli* n. 7

amado, sino solo la forma pura y de manera pura, según lo dicho en Sabiduría 8,[2]: 'Me he convertido en amante de su forma'<sup>14</sup>.

Y, en su comentario a Sabiduría 8,2: *La he amado y he buscado hacerla mi esposa y me convertí en amor de su forma*, nos dice:

Nota: dice la he amado contra muchos que desean la sabiduría no por el saber ni por amor a la sabiduría, sino por amor de las riquezas, delicias u honores, que esperan conseguir por medio de la sabiduría. Éstos no buscan la sabiduría para tomarla como esposa, sino como concubina, adulterando la palabra de Dios. [...] Entonces visto que no hay que poseer una sabiduría adúltera o concubina, es más grande más raro y más recomendable, [poseerla] como esposa y ser amor de su forma, es decir de la verdad [...] (n. 201). Dice amor de su forma. [...] la forma y solo la forma, se da por sí misma el ser; ser que es fin y término de toda naturaleza, del arte, de la razón y también de Dios, como ya se ha dicho en el capítulo primero: 'Creó para que todas las cosas sean'<sup>15</sup>.

Bastan estas citas que no pretenden agotar el pensamiento de Eckhart para constatar que la Sabiduría o el Verbo, son alcanzados por el intelecto después de haberse despojado no sólo de los datos provenientes de los sentidos, o del entendimiento o de la razón, sino también de las pasiones y de las faltas. Se trata de una desencarnadura de lo espacio temporal en una vía de ascenso que puede darse porque el Señor viene de lo alto, *El Verbo se hizo carne* (Jn 1,15), como lo explica Eckhart:

el Verbo se hizo carne, y este mismo e idéntico Verbo, el Hijo, habitó en nosotros.

¿Qué es habitar para el Turingio? A la pregunta: *Señor, tú ¿dónde habitas?* (Jn 1,38), Eckhart expone:

Ha de notarse que esta frase puede leerse también en un tono más bajo cuyo sentido sería: Maestro, tu habitas dónde, como si se dijera: tú eres el dónde y el lugar de todas las cosas. Se dice que alguien habita en lo que es suyo propio y donde se encuentra siempre. En Timoteo 6 leemos que Dios "habita en la luz inaccesible" [1 Tim 6,16], según lo cual puede leerse aquello del Salmo [41,4]<sup>16</sup>: "dónde es tu Dios", es decir, tu Dios

---

14 *In Eccli* n. 8.

15 *In Sap.* n. 202.

16 Sal 41, 4: "Son mis lágrimas mi pan, de día y de noche mientras me dicen todo el

es el donde. En Mateo: “dónde es el que ha nacido” [Mt 2,2], como si se dijera que el que ha nacido según la carne es el donde según la divinidad y, más adelante, en el capítulo octavo: “dónde es tu Padre” [Jn 8,19], o sea tu Padre es el dónde. Finalmente, en el noveno: “dónde es aquél” (Jn 9,12), es decir aquél es el donde y así muchos otros pasajes similares en los que el Espíritu Santo ha impreso estas palabras más allá de la intención de los que hablan...<sup>17</sup>.

Es claro entonces que, para Eckhart, la Sabiduría en su identificación con el Verbo por el cual “todas las cosas han sido hechas” y “sin el cual nada ha sido hecho de cuanto ha sido hecho” y que, como Hijo único del Padre, nos participa su filiación para “hacernos hijos adoptivos” viene a nosotros.

Ahora bien, para entender mejor cómo se da la relación del Logos con el ser humano tenemos que ver qué significa la palabra ‘persona’<sup>18</sup> pues no se trata sólo de ‘lo que es’ sino de ‘lo que es’ que se comunica al hombre, al asumir su naturaleza. Tomemos entonces la noción de ‘persona’ que nos ofrece Tomás quien supera tanto la de Boecio –substancia individual de naturaleza racional– como la de Ricardo de San Víctor –existencia incommunicable de naturaleza divina–. Ricardo Ferrara nos lo aclara:

En ST I q29 a3 4m consagra el *distinctum subsistens* como significado más preciso y más abierto al constitutivo de la persona en Trinidad, a saber “la relación como subsistente”<sup>19</sup>.

---

día. ¿En dónde está tu Dios?

17 In Ioh. n. 199.

18 El concepto de persona, como substancia individual, no es aceptada en la mayoría de los grupos islámicos. Cf Bassan Tibi *Die Revolte gegen den Westen in der neuen internationalen Umwelt. Das Beispiel der Islamische Zivilisation* en Karl Kaiser und Hanns Maull (Hrsg) *Deutschlands neue Aussenpolitik* Band 2 Oldenburg (München 1995) 68: “...Conferencia de Derechos Humanos de las Naciones Unidas celebrada en Viena en junio de 1993. Los representantes occidentales abordaron la creciente violación de los derechos humanos individuales en la mayoría de los países islámicos y otros no occidentales. Para defenderse de la acusación, los ministros de Asuntos Exteriores no occidentales invocaron en Viena tradiciones locales premodernas que sólo reconocen lo colectivo y no permiten los derechos humanos individuales en el sentido de derecho frente al Estado y la sociedad. La idea de la universalidad de los derechos humanos sufrió un gran daño en Viena, y los signos de la desoccidentalización del mundo ya eran claramente reconocibles allí a grandes rasgos”. (Traducción propia).

19 Ricardo Ferrara *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas* Salamanca (Ediciones Sígueme) p. 334.

Entonces, entendiendo la absoluta unidad de la esencia divina, recurriendo a Ricardo de San Víctor, Tomás establece la pluralidad y trinidad de personas:

Tanto en Dios como en nosotros hay una circulación en las obras del entendimiento y de la voluntad, en cuanto ésta retorna al principio del entender...[Ahora bien] en Dios el círculo se cierra sobre sí mismo, porque Dios al entenderse concibe su Verbo y de este verbo procede al amor de todo y de sí mismo<sup>20</sup>.

Hasta aquí, Tomás y su noción de persona divina. “*En el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios y el Verbo era Dios*”. El Logos, el Verbo o la Sabiduría son “personas” ésta última se encuentra, evidentemente, personificada.

Quiero destacar un párrafo muy especial que Eckhart dedica a la Virgen María y en el que explica por qué también a ella se la llama Sabiduría. El párrafo se encuentra en el ya mencionado Comentario al Eclesiástico y dice:

Si exponemos ahora las palabras mencionadas previamente refiriéndolas a la Madre de la sabiduría encarnada, hay que señalar tres aspectos: [...] En primer lugar, por la santidad, pureza de vida: yo; en segundo lugar, por la fecundidad de la descendencia: como una vid, he producido fruto; en tercer lugar, por la suavidad de la aromática fama y reputación: suavidad del olor<sup>21</sup>.

En síntesis: la sabiduría encarnada o el Verbo encarnado habitan, para el Turingio” **en** nosotros, descontando que también lo hace **entre** nosotros. No se pone en duda el momento histórico de la Encarnación. Pero el nacer en nosotros es lo que nos dona el espacio para que, por su nacimiento en el alma de cada ser humano, éste llegue a ser hijo de Dios por adopción, portador de un logos que posibilita el diálogo con el Logos, diálogo del que ya he hablado.

Al producirse el diálogo de un logos con otro, estos dos se hacen uno y, el más pequeño se relaciona con el divino, haciéndose uno con él por el conocimiento y el amor; consecuentemente, llegando a ser también él divino. El Verbo o Sabiduría comunica su ser y el humano participa de él. Cómo se realiza esta participación es un tema en el que Eckhart se diferencia de Sto. Tomás y éste a su vez de San Alberto.

---

20 *De Pot.* q. 9 a. 9 c

21 *In Eccli.* n.14.

Para Eckhart y Alberto la participación se da por causa formal (que, según éstos, es la que da el ser), para Tomás por causa eficiente.

Pero lo que aquí me importa mostrar es que en los tres casos por la relación interpersonal entre el Logos y el intelecto humano se produce un movimiento de amor, pero no de cualquier amor sino de dos personas que se encuentran. Siendo una de ellas divina, “diviniza”, por así decirlo a la humana y la sana de su finitud posibilitándole, además, su salvación. Se trata de un “tú” con el que dialogamos personalmente, no encerrado en abstracciones desencarnadas. Un “tú” que permite que en nosotros brote una suerte de inteligencia del corazón, que nos empuja a salir de la inmanencia del significativo hacia la trascendencia de lo que nos da sentido pleno. Nuestra relación ha de ser con alguien<sup>22</sup>, no con algo, con alguien que tenga nombre y conozca el nuestro. En palabras de Ratzinger,

tenemos que relacionarnos con un absoluto que no sólo es uno sino que puede ser interpelado por el hombre, un Tú infinito con el que pueda dialogar el tú finito<sup>23</sup>.

Entonces, en esto consiste la sabiduría con mayúsculas: en un diálogo amoroso entre dos “tus”: el divino encarnado y el humano. De esta manera construimos una comunidad de amor, el más divino de los delirios divinos según Platón, que se expresa en palabra sanadora y salvadora. Hago más las palabras del Cardenal Ratzinger:

El hombre está hecho para la relación amorosa, para el reconocimiento de un “tú” y de un “nosotros” sin los que el “yo” no puede alcanzar la plenitud<sup>24</sup>.

Y me permito añadir: el yo no puede alcanzar la plenitud que sana y salva.

---

22 Los medievales distinguían entre el “qué es” y el “quién es”, y así Ricardo de San Víctor elabora su noción de persona complementaria si no superadora de la de Boecio. Ricardo de San Víctor, *De Trinitate*, trad. y edición crítica de en especial el capítulo IV. Cf. Richard de Saint Viktor, *De Trinitate*, Texte latin, Introduction, Traduction et Notes de Gaston Salet s.j., Paris, Éditions du Cerf, 1959.

23 Joseph Ratzinger *Einführung in das Christentum*, München. 1968, p. 150.

24 Ibid.



# LA ESPIRITUALIDAD DE CATALINA DE SIENA DESDE EL IMAGINARIO DE CRISTO COMO MEDIACIÓN

Mónica Díaz Álamo

## I. INTRODUCCIÓN

Santa Catalina de Siena es una de las pocas mujeres Doctoras de la Iglesia. Una mujer, prácticamente analfabeta, que conoció, comprendió y entendió como nadie la teología de los dominicos y tuvo un papel relevante e inusual, para una mujer del siglo XIV, ejerciendo influencia en las instancias eclesiales y políticas de la época.

El título de “Doctora de la Iglesia” supone un nuevo modo de reflexión teológica que creó la Iglesia y que reconoce el papel de mujeres laicas con un pensamiento diferente a los varones, ya en el pasado.

El contexto actual se caracteriza por la pluralidad, la diversidad y la interconexión de un presente complejo que la tecnología, de la realidad virtual y la inteligencia artificial, no hace sino ahondar en dicha complejidad; además de, las desigualdades económicas, multiplicadas por las migraciones, en un mundo cuya máxima es tener para ser. Este complejo panorama nos lleva a crisis y transformaciones que no sabemos a dónde nos conducen. Creemos que *La espiritualidad de Catalina de Siena desde el imaginario de Cristo como mediación* puede ser un ejemplo para los creyentes de hoy, porque su relación con Dios puede inspirar acciones significativas en este mundo tan complejo, seamos mujeres o varones.

La espiritualidad puede pensarse como un modo de vivir. Las experiencias espirituales pueden tener impacto en la sociedad, tal y

como nos lo demuestran las figuras de San Francisco de Asís, los movimientos mendicantes o las beguinas quienes ejercieron una gran influencia en la sociedad medieval, y tienen impacto porque las experiencias espirituales cristianas están marcadas por la experiencia de salvación que tiene un componente afectivo de relación con Cristo<sup>1</sup>. Una relación afectiva que no es monopolio de una época, pero sí necesita ser actualizada, para que sea significativa para los creyentes de hoy.

## II. DOCTORA DE LA IGLESIA

El título de Doctora de la Iglesia es un título que se ha otorgado a pocos teólogos en la historia de la Iglesia y a ninguna mujer anterior al año 1970. Este título supone, no solo que el Doctor o Doctora está entre los mejores teólogos, sino también, su reconocimiento como maestro o maestra porque se considera que su doctrina es relevante para toda la Iglesia y para todos los tiempos.

El título de Doctora de la Iglesia reconoce la autoridad que dicha Iglesia ha visto en sus textos y escritos, en este caso en Santa Catalina de Siena, y reafirma la idea de que su influencia puede llegar hasta nuestros días. Este es uno de los aspectos que consideramos relevante: una mujer del siglo XIV, prácticamente analfabeta, puede ser un ejemplo para los creyentes del mundo actual.

El título de Doctora de la Iglesia requiere tres condiciones: en primer lugar, que se trate de un santo canonizado, lo que implica la solemne proclamación de la Iglesia de la santidad; en segundo lugar, la eminencia de la doctrina, es decir, que se trate de un santo que ha ejercido con sus enseñanzas una influencia notable en el pueblo cristiano; y en tercer lugar, la declaración o proclamación por parte de la Iglesia misma, una declaración que emite sólo el Sumo Pontífice o el Concilio Ecuménico competentes para tal materia<sup>2</sup>.

Podemos decir que la eminencia de la doctrina de un Doctor de la Iglesia proviene de tres aspectos: primero, ser conforme a la verdad revelada; segundo, tener un influjo especial del Espíritu; y tercero, profundizar el depósito de la fe para edificar el Cuerpo de Cristo en un momento histórico, pero que ejerce una influencia duradera en la vida eclesial<sup>3</sup>.

---

1 Cf. José Carlos Coupeau Dorransoro, "Religión, Fe, Teología y Espiritualidad", *Estudios Eclesiásticos* 362 (2017), 379-381.

2 Cf. Francisco Canals Vidal, "¿Qué es un doctor de la Iglesia?", *Sapientia* 53.204 (1998), 501.

3 Cf. Jesús Castellano Cervera, "'Eminens doctrina' Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia", *Teresianum* 46.1 (1995), 16.

El título de Doctora de la Iglesia confiere autoridad a los textos y escritos de Santa Catalina de Siena quien, junto con Hildegarda de Bingen, Santa Teresa de Jesús y Santa Teresa de Lisieux, forman las cuatro mujeres que ostentan el título de Doctoras de la Iglesia en la actualidad.

### III. INTERPRETACIÓN DE SU DOCTRINA

El título de Doctora de la Iglesia confiere autoridad a la doctrina y, como hemos mencionado anteriormente, supone que dicha doctrina tiene influencia en nuestros días. Sin embargo, la influencia del pensamiento de una mujer del siglo XIV necesita de la actualización de su obra, para ser relevante en la actualidad. Dicha actualización no puede dejar de mirar al pasado y plantear cuestiones en relación con los siguientes aspectos: de un lado, cómo podemos acercarnos a esos textos espirituales, para que puedan ser un referente hoy; de otro lado, cuál es la interpretación correcta de las intenciones de la autora, intenciones que no podemos verificar, pues no está entre nosotros. Además, debemos tener en cuenta si nuestra interpretación obedece a lo que el autor o la autora quiso decir o a lo que nosotros queremos plantear. Trataremos de dilucidar estas cuestiones a través del acercamiento a un pequeño fragmento del libro el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena que dice lo siguiente:

Os he dado un puente, mi Hijo, para que podáis cruzar el río, el mar tormentoso de la vida presente, sin ahogaros (D 21)<sup>4</sup>.

Este texto pertenece a un libro escrito en el siglo XIV, pero necesita ser actualizado, para constituir un referente actual. Debemos plantearnos, inicialmente, si estas palabras nos evocan o tienen significado hoy, para que la doctrina de Catalina de Siena, doctora de la Iglesia, tenga impacto en los creyentes.

La espiritualidad de Santa Catalina nos puede enseñar porque es doctora de la Iglesia. Con este fin vamos a mostrar un ejemplo analizando dicho texto a través de la nueva retórica. En el caso de Catalina de Siena este método nos puede ayudar a vivir y a sentir a través de sus textos, suscitando en nosotros y nosotras una forma de conocimiento y experiencia de Dios significativa en el contexto que nos rodea.

---

4 Mary O'Driscoll, *Catalina de Siena*, traducido por Pablo Romo y Silvia Bara (Éditions du Signe, 1995), 22.

#### IV. LA NUEVA RETÓRICA

La nueva retórica es una metodología de origen europeo, pero más utilizada en Estados Unidos. El equilibrio de la antigua retórica aristotélica comenzó a deshacerse desde principios de la Edad Media. De manera que, la retórica clásica se tergiversó hasta convertirla en una simple teoría de la composición del discurso y se redujo a la cuestión del estilo del lenguaje sofisticado o de grandilocuencia. Como consecuencia, la nueva retórica redefine el objeto de estudio como el antiguo arte de persuadir y convencer<sup>5</sup>.

La nueva retórica supone entender la retórica como ciencia del discurso, desde una concepción social de la misma. Así, esta retórica estudia la estructura de la argumentación, el mecanismo persuasivo, mediante el análisis de los textos escritos; a diferencia de la retórica clásica que atendía más a los resortes de la elocuencia o a la forma de comunicarse<sup>6</sup>.

La retórica tradicional se preocupaba de los tropos, tales como, metáforas, metonimias, hipérbolos, etc.; estos se definen como las figuras literarias que utilizan las palabras en un sentido distinto al habitual, dando un giro semántico. La nueva retórica amplía el espectro de estudio y analiza los siguientes aspectos: el género literario de un texto, es decir, los diferentes grupos o categorías en las que podemos clasificar las obras literarias en función de su contenido y estructura; las formas argumentativas, es decir, las formas retóricas elegidas; la simbolización y el imaginario del texto; y sobre todo, la organización con vistas a un objetivo: la convicción del oyente (*persuadere*).

Mientras que la retórica clásica se concentraba sobre el poder de la belleza, para persuadir a la audiencia conmoviéndola en sus sentimientos (*muovere*), la nueva retórica, no excluyendo el análisis de las formas retóricas, se concentra en la persuasión por medio de la conmoción y por todos los otros medios argumentativos que pueda identificar.

De esta manera, la persuasión y la conmoción suponen implementar métodos adecuados que nos permitan dar forma al discurso y al objetivo final que se pretende. Los fines de la argumentación quieren, prioritariamente, interferir en el razonamiento del interlocutor o influir en él de manera que realice las acciones establecidas a través de la retórica. No podemos olvidar la lógica de los interlocutores que,

---

5 Cf. Norma Helena Torres Hernández y Zulma Yolima Pedraza, "De la antigua a la nueva retórica", *Cuadernos de Lingüística Hispánica* 11 (2008), 125.

6 Cf. Jesús González Bedoya, Prólogo a la edición española de *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, de Charles Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (Madrid, Gredos, 1989), 26.

en función de su situación y de sus argumentos, puede variar y hacer cambiar sus convicciones, para realizar diferentes acciones, dada la influencia del discurso argumentativo o del texto<sup>7</sup>.

Con nuestro análisis, mediante la nueva retórica, planteamos que la profunda experiencia de relación con Dios de Catalina de Siena puede contrastar, provocar, estimular..., las acciones de las personas creyentes. Se busca la transformación personal, porque una mujer como Catalina de Siena, Doctora de la Iglesia, puede iluminar muchos siglos después.

La nueva retórica nos recuerda que es un medio para despertar deseos y expectativas a los lectores; por consiguiente, las motivaciones de estos permitirán encontrar en el texto aspectos que van más allá de la forma concebida por la propia autora. Sin embargo, para entender sus escritos es necesario conocer quién era Catalina de Siena y el contexto histórico en el que vivió.

## **V. VIDA Y OBRAS DE SANTA CATALINA DE SIENA**

Catalina Benincasa, nacida en Siena en 1347, era la vigésimo tercera hija de un tintorero que vivió en un feliz y bullicioso hogar que, aún hoy, es centro de peregrinación en la ciudad toscana. En su casa, convertida en santuario, se puede apreciar la gran cocina, las habitaciones, el taller de su padre o la habitación donde pasó en soledad y oración tres años de su vida.

Catalina de Siena habló a sus contemporáneos de una manera relevante y útil; fue una mujer activa, dinámica, inquieta..., algo extraordinario para la época: el siglo XIV italiano. Catalina vivió una profunda experiencia de Dios que le dio autoridad. Así, se le representa enseñando a frailes y al Papa. Trabajó, con la máxima entrega, por la renovación de la Iglesia y del mundo en el que vivió y procuró la reconciliación entre diferentes estados italianos enfrentados entre sí. Se le considera patrona de la búsqueda ecuménica de la unidad, por su amor a la Iglesia, y a su deseo de unidad.

Su compromiso político y religioso adquirió especial relevancia en el momento en el que se vivía el Cisma de Occidente<sup>8</sup>, entre 1378

---

7 Cf. Torres Hernández y Pedraza, "De la antigua a la nueva retórica", 127.

8 El Cisma de Occidente fue la mayor ruptura de la historia de la Iglesia entre el Cisma de Oriente (1054) y la Reforma luterana (1517). El desencadenamiento remoto del Cisma fue el traslado del papado a Aviñón desde 1309 hasta 1377, con la excepción del intervalo que supuso el pontificado de Urbano V (1362-1370). El alejamiento de Roma se produjo por los tumultos que asolaban a la ciudad italiana, escenario de desórdenes y conflictos sangrientos, que motivaron el desdoblamiento de la urbe y la destrucción de algunos de sus monumentos.

y 1417, causado por el doble papado situado en Aviñón y Roma. Este cisma supuso división en el seno de la Iglesia respecto a la obediencia a uno u otro papa. Catalina vivió intensamente este doble papado y oró y trabajó por la unidad de la Iglesia con intenso sufrimiento. Falleció el 29 de abril de 1380 en brazos de su amiga Alessa, rodeada de muchos amigos y seguidores.

A través de la oración Catalina expresó esa unidad de la Iglesia que tanto ansiaba:

Poder del Padre Eterno,  
Sabiduría del Unigénito,  
Clemencia de Espíritu de Santidad,  
fuego  
pozo profundo de caridad,  
Tú sabes cómo, y tú eres capaz,  
y es tu deseo,  
por eso te ruego:  
ten misericordia del mundo  
y restablece el fuego  
de la caridad  
y la paz y la unidad de la Santa Iglesia.  
No quiero que tardes más.  
¡Te ruego que tu infinita bondad  
te mueva a no cerrar  
los ojos de tu misericordia!<sup>9</sup>

Catalina fue enterrada en el cementerio de la basílica de Santa María sopra Minerva de Roma. En la basílica de Santo Domingo en Siena, en su Capilla de las Bóvedas, Santa Catalina tomó el hábito de las Terciarias dominicas y allí está el que se considera el único retrato de ella realizado por el artista sienés Andrea Vanni en 1375.

Santa Catalina fue canonizada en la fiesta de San Pedro y San Pablo de 1461 por el papa Pío II, nombrada por Pío XII co-patrona de Italia, junto con Francisco de Asís desde 1939 y proclamada Doctora de la Iglesia por Pablo VI en 1970 quien dijo de ella:

Lo que más sorprende en la Santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe contenidos en los Libros Sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento. Es una asimilación que se ve ciertamente

---

<sup>9</sup> O'Driscoll, *Catalina de Siena*, 14.

favorecida por dotes naturales del todo singulares, pero que es evidentemente prodigiosa, causada por el carisma de sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico<sup>10</sup>.

La doctrina espiritual y la vida interior de la santa se encuentran en su famoso libro el *Diálogo* y en sus *Cartas* que son insustituibles desde el punto de vista histórico, así como, en sus *Oraciones y Soliloquios*.

## VI. CONTEXTO

En el siglo XIV Siena era una de las principales ciudades de Italia, junto con Florencia y Pisa. Era una ciudad muy desarrollada en el siglo XII, siendo un importante centro comercial y bancario. La ciudad controlaba la Via Cassia el lugar por donde pasaban peregrinos y viajeros que iban a Roma.

A mediados del siglo XIV Siena entró en crisis, una crisis que duraría hasta el siglo XV. La peste de 1348 hizo estragos en su demografía y las réplicas periódicas de la misma tuvieron nefastas consecuencias. Santa Catalina perdió a varios de sus hermanos y hermanas, así como, a algunos sobrinos.

El hambre, las calamidades y los conflictos siguieron a la peste. Además, la estancia del Papa en Aviñón, a la que siguió el mencionado Cisma de Occidente, tuvo serias consecuencias para la vida de la Iglesia, sobre todo, en cuanto a la fe de algunos creyentes y la corrupción moral y la indiferencia entre los clérigos. Catalina dedicó el resto de su vida a orar y trabajar por la Reforma de la Iglesia.

## VII. EL DIÁLOGO

La producción literaria que nos ha llegado de Catalina de Siena data, casi exclusivamente, de los años 1370 a 1380, *año de su muerte*. El periodo comprendido entre los años 1376 a 1379 fue el de mayor actividad literaria de la santa. Estos datos se confirman por la fecha y el contexto de las cartas, aún conservadas en su mayoría, que escribió a diferentes personas, la datación de las *Oraciones y Soliloquios* y la composición de su libro el *Diálogo*.

De este libro Antonio Roy Marín afirma que “constituye una de las más preciadas joyas de la mística cristiana de todos los tiempos”<sup>11</sup>. Si bien, el libro no pretende ser una autobiografía espiritual, en realidad

---

10 Homilía pronunciada por el Papa Pablo VI el 3 de octubre de 1970 en el acto de proclamación de Santa Catalina de Siena como Doctora de la Iglesia Universal, acceso el 25 de abril de 2024, <https://vivirlafecatolica.blogspot.com/2014/04/santa-catalina-de-siena-doctora-de-la.html>.

11 Antonio Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia* (Madrid: BAC, 2002), 85.

lo es; es la vida espiritual de Catalina, su experiencia mística vivida, la historia de sus deseos y relaciones con Dios, con su prójimo y con el mundo; es el compendio de lo que ha meditado, anhelado y escrito muchas veces también en sus cartas. Su libro, como llamaba ella al *Diálogo*, se llama así porque habla del gran diálogo iniciado por Dios con la humanidad en el que Jesucristo es la Palabra reconciliadora, hacedora de paz.

Respecto a la figura de Cristo en el *Diálogo*, Giuliana Cavallini, estudiosa de la obra de Santa Catalina, afirma lo siguiente:

Incluso una lectura superficial del *Diálogo* puede mostrar la importancia primordial de Cristo y de su doctrina en el pensamiento de Catalina: su presencia marca tanto la apertura como la solemne conclusión del libro, y éste se centra en la enseñanza de Cristo-puente<sup>12</sup>.

La enseñanza espiritual desde la imagen de Cristo-puente está encaminada a posibilitar el camino que nos lleva a Dios. En este sentido Cavallini plantea:

La enseñanza impartida desde la cátedra de la cruz no es abstracta. Es una instrucción práctica sobre el camino para alcanzar la meta. Y el camino y la meta es Cristo. Él es la verdad, y el camino a la verdad: el verdadero camino hacia la “dulce verdad primera”. Catalina representa ese camino en forma de puente que salva el profundo abismo que separó la tierra del cielo como consecuencia del pecado. El Verbo de Dios no se limitó a hacer un puente, sino que lo hizo de sí mismo, asumiendo la condición humana en su persona divina. Por eso dijo: “Yo soy el camino”. El puente va del cielo a la tierra, y es el camino ofrecido al hombre para que vaya de la tierra al cielo. Por eso tiene que descansar sobre la tierra<sup>13</sup>.

En el *Diálogo* encontramos la doctrina de Jesucristo-puente donde se presenta una de las imágenes características de la espiritualidad de Catalina. En dicha imagen Jesucristo es el puente que Dios nos da y que une cielo y tierra, divinidad y humanidad. Los creyentes necesitan pasar por este puente, para ser salvados porque la salvación no ocurre sin su consentimiento y cooperación; esta cooperación supone trabajar la santificación, es decir, permanecer unidos a la verdadera vida que es Jesucristo y dar fruto. Si no damos fruto seremos echados al fuego

---

12 Giuliana Cavallini, *Catherine of Siena* (London: Geoffrey Chapman, 1998), 67-68.

13 Cavallini, *Catherine of Siena*, 71.

y si lo damos, Dios nos enviará más pruebas y tribulaciones, para que demos más fruto<sup>14</sup>.

### VIII. ANÁLISIS DEL TEXTO DEL *DIÁLOGO* A TRAVÉS DE LA NUEVA RETÓRICA

A continuación vamos a analizar el texto del *Diálogo* mencionado anteriormente lo cual nos permitirá conocer la espiritualidad de Santa Catalina desde el imaginario de Cristo-puente. Para ello, seguiremos las pautas establecidas por la nueva retórica, tal y como las hemos presentado en un epígrafe anterior. El texto dice lo siguiente:

Os he dado un puente, mi Hijo, para que podáis cruzar el río, el mar tormentoso de la vida presente, sin ahogaros (D 21)<sup>15</sup>.

De acuerdo con los aspectos que tienen en cuenta la nueva retórica, nos encontramos ante un género literario con un modo de argumentación afectivo-emotivo porque Catalina se dirige a los oyentes apelando a sus emociones. En el texto ella rescata de la tradición clásica aquel tópico que compara la vida con un río. Esta imagen será luego utilizada por la Iglesia: el río como la vida y el mar como la muerte. Eventualmente, durante la Baja Edad Media adquirirá forma de alegoría en el escritor Jorge Manrique en su obra *Coplas a la muerte de su padre*.

La forma retórica elegida es una alegoría en la cual se toman los símbolos del agua y del puente. Ambos símbolos son metáforas continuadas donde se nos plantea: primero, la imagen (el puente, el río/mar) y segundo, nos explica a quién sustituye esa imagen.

Catalina emplea una simbología reconocida y aceptada por los oyentes: el símbolo de la vida/río, porque así el argumento tiene más fuerza y no tiene que convencer al auditorio, pues ya está convencido; y desde este convencimiento, introduce la figura del Hijo.

Para Catalina Jesucristo es el único que puede mostrarnos a Dios. A través de él ella descubrió y entendió lo que significaba el amor al prójimo en el ejemplo de Jesús. Cuando ve a Jesucristo ve el amor y la misericordia de Dios y considera que fue el amor del Padre el que lo mantuvo en la cruz<sup>16</sup>. Catalina sigue las palabras de Juan: “Yo soy el camino, la verdad y la vida: nadie viene al Padre si no es por mí” (Jn 14,6).

---

14 Cf. Royo Marín, *Doctoras de la Iglesia*, 96-97.

15 O’Driscoll, *Catalina de Siena*, 22.

16 Cf. O’Driscoll, *Catalina de Siena*, 22.

Catalina, cuando se refiere a Jesús como el camino, utiliza la imagen del puente, una de sus imágenes más sugerentes. Jesucristo es el puente que une a Dios con la humanidad porque el pecado destruyó el camino entre el cielo y la tierra, por consiguiente, los seres humanos ya no podemos alcanzar el cielo. Dios nos ha dado un puente, Jesucristo, para poder llegar allí.

El puente está construido con piedras talladas. Esas piedras simbolizan las virtudes, muy imperfectas antes de la venida de Cristo. Ahora están talladas y son perfectas, formando un bello conjunto. La trabazón de las piedras, como la de las virtudes, permite que el puente tendido sea seguro<sup>17</sup>.

El puente tiene tres escalones que nos permiten subir al cielo los cuales simbolizan los tres estados para ascender al perfecto amor; escalones que se reflejan en el cuerpo de Cristo: los pies, el costado y la boca de Cristo crucificado. Estos tres escalones facilitan la ascensión a él.

Por el primer escalón, levantando los pies del afecto terreno, se despoja del vicio; por el segundo se viste del amor a la virtud y en el tercero goza de la paz<sup>18</sup>.

La subida del primer al segundo escalón es la parte más difícil porque supone: de un lado, un esfuerzo ascético; y por otro lado, practicar las virtudes con el contacto con el prójimo, quien nos las pone a prueba, y la oración asidua.

Esto nos permite acceder al segundo escalón: la herida en el costado de Cristo por la cual podemos entrar en la cueva de su pecho y llegar al secreto del corazón divino que está en la raíz de la creación y de la redención. A través de este secreto el alma se libera del temor y el amor pasa de ser servil a ser amistoso. Este último se produce cuando el amor está basado en la verdadera amistad, es decir, cuando no está interesado en obtener ventajas personales de la relación con el otro. Dicho amor, sin miedo y egoísmo, es perfecto y conduce a la unión con Dios, porque el alma que llega al segundo escalón sube al tercero para dar y recibir de Cristo el beso de la paz y compartir su amor filial. De esta manera, el alma está en perfecta unión de su voluntad con la voluntad del Padre<sup>19</sup>.

---

17 Cf. José Salvador y Conde, *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y Doctrina* (Salamanca: San Esteban, 1982), 32.

18 José Salvador y Conde, *Obras de Santa Catalina* (Madrid: BAC, 2018), 101.

19 Cf. Cavallini, *St Catherine of Siena*, 74.

Para Catalina las personas que caminan por el puente están en el camino de la verdad, por el contrario, quien no lo hace escoge el camino de la mentira. La ceguera de los creyentes es la que provoca que, pudiendo escoger el camino bueno, se opte por el camino de las aguas tortuosas que están debajo del puente.

Quien no mantiene este camino tiene debajo de él al río, que no es camino sólido, hecho de piedra, sino de agua, y como el agua no sostiene a nadie, nadie puede andar por ella sin ahogarse<sup>20</sup>.

Dios ofrece a la humanidad un puente extraordinario, para que no nos ahogemos; un puente para caminar con paredes y, según Catalina, cubierto para que no nos mojemos, pero cubierto de misericordia. Giuliana Cavallini afirma:

La misericordia protege el puente de la lluvia de la justicia divina. Un pequeño almacén, donde se guardan el cuerpo y la sangre de Cristo y se distribuyen a los transeúntes para su consuelo en el largo camino. Pasado éste, se llega a la puerta, que es una con el puente: Cristo mismo, que dijo: “Yo soy la puerta del redil” (Jn 10,7)<sup>21</sup>.

Catalina imagina un puente semejante a los que veía en su ciudad: un puente medieval con paredes, techo y puestos de refrigerio que nos permiten recuperar las fuerzas. Un puente como el “Ponte Vecchio” de Florencia o como muchos otros de la Italia medieval en los cuales había tiendas en las aceras. Catalina menciona una de esas tiendas, llamada la “santa Iglesia”, que tiene y administra el pan de la vida y la bebida de la sangre.

La imagen del “puente” y su identificación simbólica con Cristo nos ofrece una representación concreta, cercana a nuestro imaginario, que nos evoca la mediación de Cristo ofrecida en la Biblia<sup>22</sup>.

Con el imaginario del puente Catalina nos sitúa ante las opciones que puede tomar el creyente: aceptar el camino ofrecido por Dios o rechazar su oferta y sumergirse en las aguas tortuosas del pecado que, como bien dice la santa, produce sus frutos: frutos de muerte, tales como, la codicia, el engreimiento..., porque el creyente ha rechazado el camino ofrecido por Dios y se aparta de la gracia. Como en el siglo

---

20 Salvador y Conde, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 103-104.

21 Cavallini, *St Catherine of Siena*, 72.

22 Cf. Carlos Josaphat Pinto de Oliveira, *Santas Doctoras* (Madrid: Ediciones Paulinas, 2000), 39.

XIV estos frutos forman parte de nuestra realidad cotidiana y nos demuestran que la doctrina de Catalina, porque es Doctora de la Iglesia, es relevante y útil para nuestro mundo actual.

Respecto a las opciones que la santa plantea a los creyentes, Giuliana Cavallini afirma lo siguiente:

Dios abre el camino del puente a todo hombre, pero no obliga a nadie a tomarlo. El camino del puente es el camino del amor, y el amor no puede ser obligado: cada persona es libre de hacer, es libre de aceptarlo o rechazarlo. Pero, puesto que es el único camino hacia la beatitud eterna, que Dios quiere que el hombre disfrute, el puente está dotado de una atracción muy fuerte: la fuerza del amor en la pasión y muerte del Hijo de Dios. El puente es, en efecto, el Verbo encarnado, Cristo crucificado. En su permanencia en lo alto, clavado en el madero de la cruz, Catalina ve el cumplimiento de su promesa: “Cuando yo sea levantado en alto, atraeré todo a mí” (Jn 12,32). Pero cuando un alma se muestra sorda a las llamadas del amor, entonces el miedo puede ser de ayuda. El temor a ser arrastrado por el río crecido y ahogado en sus aguas cenagosas hará que se vuelva hacia el puente y comience a avanzar por él<sup>23</sup>.

El puente es Cristo crucificado, el Verbo encarnado. En este sentido es importante añadir que Santa Catalina tuvo una fijación amorosa por la sangre de Cristo crucificado, tal y como lo expresa en una de sus cartas:

En la sangre encontramos la fuente de la misericordia; en ella hallamos la clemencia, en ella el juego, en ella la piedad; en ella se castigaron nuestras culpas, en ella se sació la misericordia, en ella se disuelve nuestra dureza, en ella se endulzan nuestras amarguras y con ella las pesadas cargas se hacen ligeras. Por eso, quien con la luz de la fe mira esta Sangre, lleva con suavidad y dulzura el grave peso de la obediencia; por eso el alma que se embriaga y se anega en la Sangre se viste de las verdaderas y sólidas virtudes para glorificar a Dios y para que en ella se cumpla la verdad de nuevo demostrada por medio de la Sangre<sup>24</sup>.

---

23 Cavallini, *St Catherine of Siena*, 73.

24 Pedro Misciatelli, *Pensamientos de Santa Catalina de Siena*, traducido por José Cerro (Madrid: Bruno del Amo, 1925?), 62-63.

Catalina interviene, denuncia, suplica y apela al Evangelio invocando “la sangre de Cristo”; porque para ella la sangre de Cristo simboliza todo su amor redentor, todos los sufrimientos de la pasión. En el medioevo se consideraba que la sangre tenía la propiedad de ablandar el diamante. Catalina toma esta idea y la aplica a la sangre de Cristo<sup>25</sup>. Su sangre ablanda nuestros corazones y nos ayuda a ser misericordiosos con los demás y nos recuerda que Jesucristo-puente es el mejor camino que podemos escoger.

José Salvador y Conde afirma:

“Sangre” es una palabra siempre en sus labios, hasta cuando se hallaba en agonía. Para ella, la sangre, la de Cristo, simbolizaba todo su amor redentor, todos los sufrimientos de la pasión. (...) Este baño no es solo de limpieza, sino de salud, baño medicinal. (...) Contemplar la sangre, entrar en el costado de Cristo, es decir, meditar en el amor de Dios Redentor, dan un mayor y más perfecto conocimiento del amor que Dios ha tenido y tiene del hombre<sup>26</sup>.

La nueva retórica nos recuerda la importancia de la simbología y el imaginario que rodea al texto. Si comprendemos la importancia que tenía la sangre en el imaginario medieval, la sangre era como el alimento, nos acercaremos y entenderemos mejor el texto. En nuestro imaginario la leche es alimento vital y suscita sensaciones, emociones y elementos positivos que nos ayudan a entender el poder del imaginario colectivo. Desde esta premisa podremos entender el poder evocador de la sangre en Catalina y, en última instancia, estaremos en disposición de sentirnos persuadidos por ella.

## IX. CONCLUSIONES

Catalina de Siena es Doctora de la Iglesia porque su doctrina y su espiritualidad han influido en maestros y maestras posteriores como Santa Teresa de Jesús, Santa Teresita del Niño Jesús o Edith Stein. Catalina de Siena fue una mujer laica cuya experiencia mística le llevó a estar presente en la política de su tiempo, siendo interlocutora de papas y mediando en conflictos políticos entre ciudades y reinos, algo impensable en una mujer del medioevo.

Sin embargo, Catalina emprendió un camino espiritual que partía de una pregunta: ¿cómo ser útil a la Iglesia y al mundo?<sup>27</sup> Una pre-

---

25 Cf. Salvador y Conde, *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, 32.

26 Salvador y Conde, *Epistolario de Santa Catalina de Siena*, 10.

27 Cf. Pinto de Oliviera, *Santas Doctoras*, 52.

gunta válida y actual que nos invita a la reflexión. Una reflexión que puede encontrar en Catalina y en sus textos un espejo en el que mirar y ver la imagen de una mujer que, desde una profunda experiencia del amor de Dios, vivió su vida apasionadamente, buscando la verdad, la justicia y la solidaridad, en la Iglesia y en la sociedad, fines que, lejos de estar trasnochados en nuestros días, constituyen una necesidad perentoria en el mundo en el que vivimos.

Las palabras de Catalina son el mejor reflejo de ese amor de Dios que ella tan intensamente experimentó:

Te has enamorado de esta alma, y el alma de ti; pero tú la amas graciosamente, porque la amaste antes de que existiese, y ella lo hace por deber. Ella ha conocido que no te puede amar graciosamente, porque está obligada a amarte, y no tú a ella. Ha visto que el amor que no te puede dar es preciso que lo dé a su prójimo, amándolo graciosamente y por deber a la vez; graciosamente, porque no busca ser retribuido por ella, ni propiamente por utilidad recibida de él, sino solo por amor; por deber, en cuanto que tú lo mandas, y ella está obligada a obedecerte<sup>28</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

- Canals Vidal, F. (1998). “¿Qué es un doctor de la Iglesia?”, *Sapientia* 53.204, pp. 501-507.
- Castellano Cervera, J. (1995). “Eminens doctrina” Un requisito necesario para ser doctor de la Iglesia”, *Teresianum* 46.1, pp. 3-21.
- Cavallini, G. (1998). *Catherine of Siena*. London: Geoffrey Chapman.
- Coupeau Dorronsoro, J.C. (2017). “Religión, Fe, Teología y Espiritualidad”, *Estudios Eclesiásticos* 362, pp. 369-385.
- González Bedoya, J. (1989). Prólogo a la edición española del *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*, de Charles Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, 7-26. Madrid: Gredos.
- Misciatelli, P. (1925?). *Pensamientos de Santa Catalina de Siena*, traducido por José Cerro. Madrid: Bruno del Amo.
- O’Driscoll, M. (1995). *Catalina de Siena*, traducido por Pablo Romo y Silvia Bara. Éditions du Signe, pp. 1-50.
- Pinto de Oliveira, C. J. (2000). *Santas Doctoras*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- Royo Marín, A. (2002). *Doctoras de la Iglesia*. Madrid: BAC.

---

28 Salvador y Conde, *Obras de Santa Catalina de Siena*, 502.

- Salvador y Conde, J. (1982). *Epistolario de Santa Catalina de Siena. Espíritu y Doctrina*. Salamanca: San Esteban.
- Salvador y Conde, J. (2018). *Obras de Santa Catalina*. Madrid: BAC.
- Torres Hernández, N. H. y Pedraza, Z. Y. (2008). “De la antigua a la nueva retórica”, *Cuadernos de Lingüística Hispánica* 11, pp. 119-130.



## **EL APORTE DE MARÍA ZAMBRANO A CONFESIONES DE SAN AGUSTÍN**

Ricardo Oscar Díez

Dejando de lado los aportes femeninos que pudieron hacer los varones medievales, como, por ejemplo, la ternura de María en las oraciones de Anselmo, existen dos maneras de entender el título de estas Jornadas, a saber:

1) ver lo que las mujeres de esa época contribuyeron al pensamiento de la Edad Media. Desde la Virgen María hasta las Beguinas existieron muchas representantes que incrementaron, algunas con su vida y otras con sus textos, el pensar medieval. Creo que podríamos afirmar que fue una de las edades con mayor presencia femenina. Ciertamente hay, entre ellas, grandes diferencias, unas son más vitales, algunas muestran cierta primacía de la razón, otras aportan visiones, pero, a pesar de esas prioridades, aparece un único fervor, una única pasión, dar respuesta, en la vida y con la vida, a las Sagradas Escrituras.

2) La segunda manera de entender el título de estas jornadas nos toca más de cerca. Tomando la imagen de Bernardo de Chartres, podemos decir que no investigamos el pensamiento medieval para repetirlo, sino para edificar el propio subido a los hombros de los gigantes. Esa altura nos permite ver el horizonte un poco más lejos y ampliar el campo de las cosas vistas. Estudiamos filosofía intentando asumir la tarea del pensar. Investigamos las obras de otros pensadores para interpretar lo que quisieron decir y con cada interpretación contribuimos a

incrementar el conocimiento de la Edad Media. Estamos con nuestro trabajo aportando al pensamiento medieval, no en tanto sido sino en tanto posibilidad vital para construir el camino del pensar. En este caso, los “aportes femeninos” son los de aquellas mujeres que ven lo que hay en la historia de la filosofía intentando sacar la riqueza de su cantera. Al modo en que el escultor busca el mármol adecuado para su obra en las piedras del yacimiento, cada pensador debe encontrar la suya para esculpir la figura de Sofía. Quien estudia el pensamiento de otros busca quitar lo que sobra en el propio para que emerja la imagen contenida en la piedra bruta, en el material sin esculpir. Las mujeres que investigan hoy textos medievales hacen su aporte a un pensar que no es pasado y que conserva, en su vitalidad, la posibilidad de descubrir ricas sendas que ofrezcan a las nuevas generaciones algo en qué pensar. Si lo escrito fuese letra muerta no podríamos subirnos a la altura de gigantes porque yacerían acostados y nadie haría el esfuerzo de leer su legado. Pero en las venas de sus obras habita una vida nueva, una presencia erecta que nos permite lanzar la mirada hacia el linde que separa y unifica el cielo y la tierra.

Abandonando a mi querido Anselmo, que tiene varias cartas y oraciones dirigidas a mujeres, voy a tomar una pensadora contemporánea, María Zambrano, y decir algo acerca de su aporte al libro *Confesiones* de San Agustín.

Dejo de lado la importancia de este género literario para el mundo de hoy, reflexión central del texto, y voy a referirme a lo que dice del escrito agustiniano y su antecedente, el libro de Job.

Zambrano afirma que el lector de *Confesiones* debe ejecutar lo que ejecutó su autor porque “...la confesión es una acción, la máxima acción que es dado ejecutar con la palabra”<sup>1</sup>. Hoy la razón de la filosofía moderna se ha separado de la Vida, la ha asfixiado y es necesario volver a ejecutar el doble movimiento de la confesión: “*el de la huida de sí y el de buscar algo que la sostenga y aclarar*”<sup>2</sup>. El que quiere huir, desespera anhelando salir de lo que es, pero con la esperanza de que algo acontezca. Tal desesperación es, antes que nada, una queja y para ilustrar esa confesión o pre-confesión, Zambrano rescata el libro de Job.

Quejarse es asumir el dolor y pedir razones, no llega a ser una confesión porque quien se queja “*se siente una nada dependiente de la divinidad: no cree en su propio ser*”. Al no haber descubierto su intimidad pide respuesta a lo divino desde una existencia doliente en donde

---

1 Zambrano María, *La Confesión: Género Literario*, (Madrid, Ed. Siruela, 3ra edición, 2004), p.31.

2 Op. cit., p. 32.

Job se queja de sus tres pesadillas: “del horror del nacimiento, del espanto de la muerte cierta y de la injusticia”<sup>3</sup>. La pre-confesión habla desde la experiencia del dolor, es un grito desesperado a espera de una respuesta; de otro modo la confesión de quien se confiesa sabe que ya ha sido curado, relata sus faltas sabiendo del perdón, habiendo, de algún modo, encontrado lo buscado.

La filosofía actual, la cultura renuncia a la queja, la enmascara, encubre la existencia desnuda del hombre, la anestesia con el olvido. Al que se atreve en la desesperación a pedir razones se le puede revelar, cuando sale de ella, que nada tiene, que nada es. Esa salida: “tiene que hacernos aceptar el nacimiento, no temer a la muerte y reconocernos en los demás hombres como iguales”<sup>4</sup>. Tres conversiones sin las que la vida humana es una pesadilla. Sin la esperanza de ser escuchado y que se disuelvan esos tres horrores no habría queja posible, sería vano el existir porque la palabra quejosa no tendría un interlocutor válido. La huida supone siempre la esperanza de hallarse: “Esperanza de encontrar esa unidad que hace salir de sí buscando algo que lo recoja, algo donde reconocerse, donde encontrarse”<sup>5</sup>.

La realidad humana necesita recorrer el camino para que la vida se unifique en la contradicción y la paradoja entre la huida de sí y la esperanza de coincidir consigo mismo. Por eso, la confesión aparece en la cultura cuando el hombre está desesperado y solo: “Son los momentos de crisis, en que el hombre, el hombre concreto, aparece al descubierto en su fracaso”<sup>6</sup>. En esos tiempos de vacío existencial se comienza a confiar y habitar con la esperanza de que será saciado no por sí sino por otro. Zambrano no pone el acento en la fe, en la confianza que sostiene, después de acontecida cierta unidad, la Confesión agustiniana. Libro donde el autor sabiendo su límite, huye de sí confiando en alguien que le puede dar lo que espera cumpliendo su promesa.

Mirando desde la confianza se puede decir que el *Proslogion* es la confesión de Anselmo. Después de ver la miseria de la intimidad, la confianza lo orienta en la búsqueda que se aplaca en los últimos capítulos cuando se alegra con la revelación. La confianza mueve a la huida y a la búsqueda y lo revelado, después de haber experimentado, se confiesa. Además, hay que afirmar que la queja de Job supone un descarnado pedir orante que solo se rescata al final del libro cuando dice: “Antes te conocía de oídas, ahora te han visto mis ojos” (Job

---

3 Op. cit., p. 34.

4 Op. cit., p. 35.

5 Op. cit., p. 37.

6 Op. cit., p. 39.

42:5). En la pre-confesión de Job, en la *Confesión* agustiniana y en el *Proslogion* de Anselmo habita una unidad entre confesión y oración. Confesar la queja, la dispersión y la miseria del corazón no pueden separarse de la oración que es también la máxima acción que puede ejecutar la palabra humana.

Sosteniendo la realidad desnuda del hombre, Zambrano pasa a Confesiones de San Agustín. Para ella es la primera confesión y la que muestra con mayor claridad y plenitud en qué consiste.

*“Parte San Agustín de una enemistad habida ente él y la divinidad, es decir, la realidad suprema. Porque la vida puede estar de espalda ante la realidad”*<sup>7</sup>. Si bien, todas las creaturas son fieles a la realidad, el hombre se siente *a medio nacer y a medio encajar en una realidad pretendida que buscamos*.

La filosofía se plantea la cuestión de lo real y pretende alcanzarla con el conocimiento, pero solo puede darla por sabida. Las religiones la dan por supuesta y eran como *la compensación de la media realidad del mundo presente*.

Agustín busca la realidad completa y comienza sintiéndose enemistado. Esa enemistad lo vuelve hacia los bienes del mundo y lejos de la unidad que busca. La nostalgia de una vida amigable, donde el hombre sea uno con su realidad, con la realidad suprema, tiene su sede en la memoria cuyo conocimiento no es *recuerdo ni olvido, sólo presencia*. Ese encuentro que unifica sabe que lo que buscaba fuera estaba dentro y que la enemistad consistía en darle la espalda viviendo *en dispersión y confusión*. Lo más cercano es lo más difícil de encontrar, y lo que hay que buscar con mayor ansiedad e inquietud. A diferencia de Job que pide razones, Agustín acepta la realidad. Aceptación que se actúa “arrojando su iniquidad”. Arrojo, despojo que sirve para recobrase, para encontrarse con uno mismo, porque *cuando entramos en esa realidad descubierta nos revelamos a nosotros mismos*<sup>8</sup>.

A diferencia de Job y la filosofía, que preguntan, el primero desde sí mismo esperando la respuesta de alguien y la segunda que espera responder por sí misma, Agustín se hace cuestión y sabiendo de su dispersión se ofrece a la mirada divina haciendo de la confesión un camino de salvación. Un itinerario que lo hace entrar en la luz verificando su conversión.

---

7 Op. cit., p.40.

8 Op. cit., p.43.

*Cuando tal se hace, es decir, cuando propiamente se emprende el relato de nuestro ayer que constituye la confesión, en realidad ya la confesión ha logrado su fin*<sup>9</sup>.

Por eso ya no tienen demasiada importancia las faltas del pasado, sino la vida que comienza. No hace falta que San Agustín se detenga en los detalles de su enemistad con la realidad, ...*pues lo importante en la confesión no es que seamos vistos sino que nos ofrecemos a la vista, que nos sentimos mirados, recogidos por esa mirada, unificados por ella*<sup>10</sup>.

El retorno al Paraíso perdido no es posible, la confesión lo anhela en la enemistad y lo encuentra al dejarse mirar por la luz, por la unidad de la vida. El corazón es el lugar de ese encuentro que deja de anhelar lo perdido y desea la vida eterna, *vida en que nada se pierde, ni a nada se renuncia, vida verdadera en la luz*<sup>11</sup>. Para habitar esa claridad el corazón no pretende ser libre, más bien se sabe enajenado, esclavo por vivir en otro, en: *La unidad del amor consigue su eternidad y con ello se han disipado de una vez el horror del nacimiento y el horror de la muerte, que junto con la injusticia son los elementos de la pesadilla de la existencia*<sup>12</sup>.

Bajo el título de *La Acción* Zambrano enfrenta la última pesadilla. Todo acto humano que media entre los hombres participa, por su finitud, de una confusión que le es inherente. Cada hecho es justo e injusto a la vez, justo para algunos e injusto para otros.

Una de esas injusticias es el aislamiento, la incomunicación, la soledad que no dista mucho de sentirnos perseguidos, de la violencia y la destrucción. En vano se pretende quitar la historia con utopías futuras, el acto es presente y requiere un "corazón transparente". Solo de la intimidad abandonada a la Justicia puede salir el acto bueno, aquel que une a los hombres sin herir, dañar o violentar.

Zambrano se centra en la comunicación y sigue a San Agustín cuando se pregunta para quienes hace la Confesión y por qué sus lectores deben creer lo que dice. El juego de las ideas sabe que ante cada razón puede oponerse otra. No se unen los hombres por las razones sino *sobre algo previo, fe, confianza, caridad*.

"La caridad todo lo cree" repite Agustín siguiendo a San Pablo. Ese supuesto hace para Zambrano, *la acción verdadera que brota de un corazón transparente y que para ser efectiva, para realizarse, necesita ser*

---

9 Op. cit., p.45.

10 Op. cit., p.46.

11 Op. cit., p.49.

12 Op. cit., p.51.

*transparente ante los demás. Ser transparente es ser creída, ser mirada en caridad*<sup>13</sup>.

La comunicación se obra en la comunidad que se sostiene en la caridad. Con el corazón transparente la vida abandona su última pesadilla, no por no padecer injusticias sino porque establece el vínculo filial. Cuando se ha encontrado al Padre se encuentra a los hermanos y entre ellos, por la justicia, ...*La vida se ha hecho posible*<sup>14</sup>.

### **A MODO DE CONCLUSIÓN**

A diferencia de María Zambrano podemos decir que el libro de Job puede no ser una pre-confesión histórica sino un escrito didáctico donde se expone el sufrimiento del justo en esta vida. La queja es la respuesta del hombre a una situación que acaba por ser rehabilitada al final, en un texto que puede haber sido escrito con posterioridad.

Distinta es la Confesión de Agustín, el contenido es su vida y describe su conversión en unidad con la realidad suprema que provoca el giro desde las cosas a la intimidad, del mirar al ser mirado, del ser rescatado del horror del nacimiento, de la angustia de la muerte y de las injusticias que acontecen en la convivencia. Quien se confiesa sabe que ya no está pendiente de las bellezas de las cosas por haber encontrado aquella que lo lleva a exclamar en el capítulo X "*tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé*". La memoria es el lugar de ese encuentro, al saber que estaba en presencia de aquello que buscaba. Lugar de unidad, de eternidad donde siempre se llega tarde, porque el amado antecede al amante. Lo ocurrido es visto desde lo eterno y las cosas según su Creador; lugar al que estamos prometidos y desde donde se quitan los horrores del nacer, del morir y de las injusticias. Ni la filosofía ni la religión dan una respuesta adecuada, solo la revelación de lo alto puede acallar la miseria del corazón humano respondiendo a aquello que lo inquieta.

Entre los movimientos de enemistad y unidad expuestos por Zambrano hay que agregar la búsqueda que lleva del primero al segundo. Sin embargo, visto desde el final, la dispersión del inicio ya está curada y, por eso, la narración no acentúa las culpas. Ya se ha sanado la distancia y el encuentro se narra mirando el pasado desde lo revelado. Distinta es la queja de Job que está en carne viva, solo sufriendo. Entre uno y otro está la ejemplaridad del crucificado que hace del sufrimiento lugar de resurrección.

---

13 Op. cit., p.55.

14 Op. cit., p.57

Zambrano usa la confianza para la comunión con los hermanos, sin embargo, no sería posible ni la queja ni la confesión si no se confiara en que alguien va a responder, se va a mostrar y revelar porque esa presencia es la que apacigua más allá de toda obra humana, sea filosófica o religiosa. Tal vez la cercanía entre confesar y confiar deba ser más desarrollada. Confesión y confianza que solo se entienden desde el lenguaje orante que perdura más allá de lo que se revela entre la pesadilla de la existencia y lo que aporta la esperanza de lo manifestado.

Un último aspecto que remarca Zambrano es la necesaria confesión de la vida. Entre la vivencia y lo que se dice de ella se dan experiencias diversas y únicas que son las que finalmente se narran. La Vida se experimenta como mediadora entre lo que da y lo que recibe tal o cual viviente en los encuentros y desencuentros, en los recogimientos y dispersiones, en la belleza que Agustín amó tarde y la que buscaba entre las cosas. Diversas experiencias son dadas en la existencia de aquel que narra su conversión en forma de una Confesión donde fue guiado a recibir aquello que le dio sentido al nacer, paz ante la muerte y calma para sobrellevar las injusticias.

Queda al lector repetir la confesión de Agustín asumiendo la confianza que mediante el lenguaje orante le permitió descubrir la relación del tiempo con la eternidad, del hombre con la realidad suprema y a las cosas como signos del Creador.



# **EL AMOR OBRA EN ELLA A TRAVÉS DE ELLA SIN ELLA: LA MAGDALENA EN LA OBRA DE MARGARITA PORETE**

Carolina Durán

## **INTRODUCCIÓN**

El *Espejo de las almas simples* realiza una interpretación de temas bíblicos y teológicos muy idiosincrática. Para las beguinas, movimiento al que se entiende que pertenecía Margarita Porete, las figuras bíblicas femeninas tenían especial relevancia, en particular la Magdalena. La doctrina central del *Espejo*, la aniquilación del alma en el amor divino, se figura en la virgen María y en María Magdalena en el desierto. Propongo analizar las distintas caracterizaciones que realiza el *Espejo* sobre la Magdalena, esta exégesis hermenéutica mostrará que si bien encontramos el contraste habitual entre Marta y María, a su vez se efectúa una transformación sobre la visión habitual de la vida activa y contemplativa. De este modo, comprobaremos que para Dama Amor, personaje central de la obra, en realidad la vida contemplativa es una forma diferente de esclavitud a la voluntad y obras, pues solo existe la verdadera libertad en la radical doctrina del aniquilamiento de la voluntad.

## **LA MAGDALENA EN EL ESPEJO**

Margarita presenta a la Magdalena en tres capítulos del *Espejo*, dos correspondientes a la primera parte y uno a la segunda, en los que destaca diversos aspectos del personaje que, a su vez, articula con conceptos clave de su pensamiento.

1. En el capítulo LXXVI titulado *Aquí se muestra por el ejemplo de la Magdalena y de los santos que el Alma no siente vergüenza alguna de sus pecados (Icy monstre a l'exemple de la Magdelene et des sains que l'Ame n'a nulle honte de ses pechez)* Magdalena es la pecadora arrepentida (*repentant percherresse, paenitentem peccatricem*) de la que Dios expulsó siete enemigos fuera de ella (*que Dieu gicta d'elle sept ennemis, quod Christus de ea septem daemonia expulerat*), ella no sintió por eso ninguna vergüenza.<sup>1</sup> Esta condición de no sentir vergüenza se debe a que es elegida por Dios, como Pedro y Juan evangelista, y a su vez se relaciona con otro capítulo del *Espejo* que sostiene que en el Paraíso serán desconocidos los pecados del alma para su gran gloria.<sup>2</sup> Esos enemigos del alma se nombran también en el capítulo XL, en ambos capítulos hay diferencias entre el texto francés y el latino: *ennemies-daemones*. La referencia del *Espejo* presenta uno de los temas que Saxer individualiza como fundamental en el modelo ético-hagiográfico de María Magdalena: su condición de pecadora convertida.<sup>3</sup> Hacia el final de esta caracterización añade una justificación muy importante del modelo: María a pesar de haber sido públicamente exorcizada por Jesús no tuvo vergüenza porque estaba arrebatada (*sourprinse, prise et emprise*) y solo tenía sentidos para él. De acuerdo a la conceptualización de la obra se trata del alma anonadada, aniquilada, que no se preocupa por asuntos externos porque todo su ser está puesto en Dios, pues se ha hecho Dios. Así, Magdalena como figura santa falta de vergüenza se erige como modelo en el *Espejo*, otorgando al lector una estructura ética en la que reconocerse y una meta hacia la que tender, por eso el título del capítulo anuncia que va a mostrar a través de ejemplos, es decir, modelos.

2. Más adelante, el capítulo XCIII, *Aquí se habla de la paz de la vida divina (Icy parle de la paix de divine vie)*, profundiza esta interpretación y establece un vínculo con la idea central del libro, esto es, el fin del alma. En primer lugar, en este capítulo se afirma que la paz divina está más allá del pensamiento y de la palabra, el alma se encuentra en el amor sin obra del corazón, del cuerpo, del espíritu. Luego explica dos momentos de Magdalena:

---

1 Las traducciones son propias, sigo la edición de Guarnieri-Verdeyen.

2 Como señala Colledge (1999:56), esta idea para nada común aparece también en Juliana de Nordwich y constituye uno de los elementos para sostener que esta autora conocía el *Espejo*.

3 Saxer (1959:328), de acuerdo a la concepción medieval que unificaba a las tres Marías.

[El Alma] Razón estima bien a la Magdalena cuando ella buscaba a Jesucristo, pero Amor guardaba silencio. Noten esto con atención y no lo olviden, porque cuando lo buscaba faltaba a la vida divina que Verdad llama vida gloriosa. Pero cuando estaba en el desierto, Amor la tomó, la anonadó, y por eso Amor obró en ella, por ella, sin ella, y vivió de vida divina que le dio vida gloriosa. Así encuentra ella a Dios en ella sin buscarlo, ni tampoco tenía con qué, pues Amor la había tomado. Pero cuando empezó a amar, lo buscó por el deseo del querer y el sentimiento del espíritu y por eso ella era humana y pequeña, pues se hallaba extraviada: ‘marrie’ y no ‘Marie’ (*Espejo* XCIII).<sup>4</sup>

Se establece una distinción con la Virgen María, quien jamás tuvo voluntad sensual u obra del espíritu, sino solo la voluntad de la Deidad, siempre quiso solamente la voluntad divina. El texto distingue dos aspectos de la vida de Magdalena, uno activo en el que busca y otro pasivo en el que es tomada por Amor. Es necesario puntualizar que el *Espejo* sigue una tradición que desde el siglo IX entendía que después de la Ascensión María Magdalena se retiró al desierto de Egipto y vivió allí treinta años en penitencia y mortificación, por eso se la llamaba “María la Egipcia” y se solía representar cubierta solo con su cabello suelto como vestimenta. En *La leyenda dorada (Legenda aurea)*, llamada inicialmente *Lecturas sobre los santos (Legenda sanctorum)* escrita en 1276 por el dominico italiano Jacques de la Vorágine, se relatan la biografía y vidas de hombres y mujeres santos, allí se incluye la historia de Magdalena. Esta obra entiende que María Magdalena y María de Betania, hermana de Marta y Lázaro, eran una misma persona, quien también fue aquella pecadora arrepentida que ungió los pies de Cristo.

---

4 *Raison prise bien la Magdalene de ce qu'elle quist Jhesucrist, mais Amour s'en taist. Notez bien cecy et ne l'oubliez mie, caar elle falloit, quant elle le queroit, a vie divine, que Verité nomme glorieuse vie. Mais quant elle fut ou desert, Amour l'emprint, qui l'adnientit, et pource oeuvra adonc Amour en elle pour elle sans elle, et vesquit adonc de divine vie, qui luy fist avoir glorieuse vie. Adonc trouva elle Dieu en elle, sans le querir, et aussi elle n'ot de quoy, puisque Amour l'ot emprinse. Mais quant emprint amour, elle le quist par desir de vouloir en sentement d'esperit, et pource estoit elle humaine et petite, car elle estoit marrie, et non mye Maria. Ratio appretiatur Magdalenam de hoc quod Christum quaesivit, sed amor de hoc tacet. Hoc non omittatis, quia utique deficiebat, quando quaerebat, vita divina, quam verita nominat gloriosam vitam. Sed quando fuit in eserto, amor ipsam docuit seu accensit, qui eam adnichilavit. Et ideo tunc operatus est amor in ea, propter eam, sine ea. Unde tunc vixit vita divina, quae sibi dedit vitam gloriosam. Tunc habuit Deum sibi ipsi, absque eo quod ipsum quaereret; non habuit unde, ex quo amor ipsam appredendit. Sed quando ipsa habere coepit amorem, ipsa eum quaesivit per desiderium volendi in sentimento spiritus, et tunc erat humana et parva, quia erat maesta et non Maria.*

Ahora bien, la diferenciación de dos tipos de vida en el *Espejo* se vincula con una idea importante relacionada con la condena de la obra: el abandono de las virtudes. Desde los capítulos iniciales del libro, Margarita establece que la práctica de las virtudes, si bien es necesaria, debe dejarse atrás. Además, la distinción de las dos vidas de Magdalena puede interpretarse también como dos formas de amor, una centrada en el amor a la humanidad y otra en la divinidad de Cristo. Se trata de una aclaración clave, dado que en el *Espejo*, a diferencia de muchas obras contemporáneas, no se destaca en ningún momento la humanidad de Cristo, sino por el contrario, se enfatiza siempre su divinidad. El final de la cita tiene un juego homofónico entre los términos “marrie” y “Marie”, que he traducido por “extraviada” en contraposición a María (*elle estoit marrie et non mye Maria*), pero el latín tiene otro matiz, el término *maesta* significa “triste, melancólica”. Se trata de un juego de palabras: marrie=triste, marie=casada, María=María Magdalena, aun así no queda del todo claro el sentido ni en francés ni en latín.<sup>5</sup>

3. La segunda parte del *Espejo* consiste en una serie de consideraciones (*regarts*), la más extensa y detallada se dedica a la Magdalena, se delinea su importancia al ubicarla en la segunda consideración de un total de diecisiete: las siete primeras tratan personajes bíblicos, luego tres describen distintos aspectos del alma, finalmente otro grupo de siete establece puntos doctrinales fundamentales del *Espejo*. En cierto modo esta estructura repite el proceso de transformación del alma en siete modos de ser y tres caídas.<sup>6</sup> ¿A qué se debe esa importancia de María Magdalena en el *Espejo*? En primer lugar, recordemos la importancia del culto en la época y la zona en la que vivió Margarita. En el siglo XIII el norte de Francia estaba repleto de lugares bajo su advocación y en Valenciennes se desarrolló un temprano culto local (c. 1222).<sup>7</sup> María Magdalena fue la santa patrona del convento franciscano de Valenciennes, ciudad en la que el libro de Margarita fue condenado y quemado por primera vez.<sup>8</sup> A fines de la Edad Media,

---

5 Sobre la comprensión medieval de la vida como *maesta*, véase Culianu (1987:46ss).

6 Esta segunda parte del *Espejo* como una unidad no es muy tratada por los especialistas, véase Garí (2003), si bien no trata la Magdalena. M. Sells (1994:131–132) nota la presencia de la Magdalena.

7 Según Saxer (1959:54ss) el inicio del culto en Occidente comenzó en el siglo X, se desarrolló en el siglo XI con la puesta de Vezelay bajo la advocación de la santa y llegó a su culmen en el siglo XII con cientos de lugares de culto documentados; véase también Carrasco (1999).

8 El primer juicio contra Margarita se llevó a cabo en Valenciennes entre 1296

la Magdalena no solo era leída alegóricamente como tipo de la iglesia o modelo de la vida contemplativa, sino que se convirtió en un modelo moral personal íntimo, una patrona accesible, como muestra el *Espejo*. Jansen ha demostrado que María Magdalena en la Baja Edad Media era una figura simbólica que reflejaba simultáneamente los aspectos sociales, teológicos y las preocupaciones políticas de la época.<sup>9</sup> El culto a la Magdalena, luego de un silencio relativo durante los primeros siglos de la era cristiana se propagó en el siglo VIII para alcanzar su apogeo en los siglos XI–XIII.<sup>10</sup> Tal culto le debe mucho a Gregorio Magno (540–604), quien en un sermón influyente estableció la compleja personalidad medieval de la Magdalena combinando tres mujeres distintas del Nuevo Testamento: (1) la mujer pecadora anónima que entró en la casa del fariseo y lavó y ungió los pies de Jesús (Lc 7.37–50); (2) María de Betania, hermana de Marta y Lázaro, a quienes Jesús resucitó de entre los muertos (Jn 11.1–45, 1.1–8); y (3) María de Magdala, de quien Jesús había expulsado siete demonios (Mc 16.9).<sup>11</sup>

---

y 1306 y Jean Gerson en 1401 la identificó como María de Valenciennes, por esto se sostiene la suposición de que Margarita era de Valenciennes o de sus alrededores; véase Jean Gerson, *De distinción verarum revelationum a falsis, Oeuvres complètes*, vol. 3, 51–52. Valenciennes, hoy parte de Francia, fue en el siglo XIII una de las ciudades más prósperas de Hainaut. Sobre la evidencia de que Margarita era de Valenciennes, véase Lerner (2010:107–108); sobre el juicio, Verdeyen (1986), quien en p. 50 fecha erróneamente el edicto del 11 de abril de 1309, dado que era del año 1310; para esa corrección, Field (2009:138 n.8).

9 Jansen (2001:15).

10 Véase Burnet (2006). Las primeras huellas de un culto específico a la mujer de Magdala aparece bastante pronto en Oriente. El peregrino anónimo del *Itinerarium* en 330 habla de una iglesia llamada *Lazarium* en Betania, lo que confirma Egeria en su *Itinerarium*. Gregorio de Tours, *De Gloria martyrium* 29, afirma en el siglo VI que se honraba su tumba en Éfeso, según la costumbre bizantina de colocar las tumbas en el patio interior de las basílicas. En 899 el emperador bizantino León VI el filósofo (886–915) transporta las reliquias de Magdalena y de Lázaro (de origen desconocido) a Constantinopla y las deposita en la iglesia *En-Topoïs*, debajo del antiguo palacio imperial en la desembocadura del Bósforo. Juan de Würzburg, un peregrino autor de un relato de viaje escrito en 1165, visita una iglesia situada en la casa de Simón el fariseo consagrada en honor de María Magdalena. En Occidente, Beda el Venerable confirma un esbozo de culto en el siglo VIII. En su origen los Padres prefieren diferenciar entre las Marías: Clemente, *El pedagogo* II 8 PL 8 col. 430; Orígenes, *Com. a Mateo* XXV PG 13 col. 1721; *Constituciones apostólicas* (final siglo IV) III 6 PG 1 col. 769; Juan Crisóstomo, *Homilia* LXII 1 PG 8 col. 342; Ambrosio, *Comentario a Luca* VI 14 PG 15 col. 1672; Hilario, *Comentario al Salmo* CXXII 5 PL 9 col. 748; Tertuliano, *Sobre el pudor* XI PG 2 col. 1001; Jerónimo, *Comentario a Mateo* IV 26.7 PL 26 col. 191. Pronto aparecen quienes dudan como Agustín, *De consensu evangeliorum* II 79 PL 34 col. 1155, sobre la identidad de las tres Marías a la vez que vacila en afirmarlo, *In Johannem* XLIX.II PL 35 col. 1748.

11 Gregorio Magno, *Homilia* 33, *Homiliarum in evangelia* Lib. II, PL 76, 1239A.

Hay otros textos que tratan de Magdalena mucho antes de la *Leyenda Dorada* en la Edad Media, los más notables son algunos de los evangelios gnósticos de Nag Hammadi, de los cuales el más significativo es el Evangelio de María, un relato en primera persona de la revelación secreta que la mujer recibió directamente de Cristo y que transmitió a los demás discípulos.<sup>12</sup>

El capítulo CXXIV, *La segunda consideración es sobre la Magdalena (Le second regard test de la Magdelene)*, realiza una primera referencia basada en Lc 10.38–42 que relata cómo Jesús y sus discípulos se hospedaban en casa de Marta y María, hermanas que mantienen actitudes diferentes ante la presencia de Cristo: mientras que Marta corre de un lado a otro para servirle, es decir, trabaja para él, María, simplemente se sienta a sus pies para escucharle, es decir, se sirve de

---

Marcos 15.40 menciona en el escenario de la crucifixión a María de Magdala. El evangelio de Lucas, escrito unos quince años después que el de Marcos, hace referencia al episodio de curación de los demonios y al hecho de que María era una judía rica de Galilea que junto con otras mujeres ayudaban con sus bienes a Jesucristo. Mateo 27.61 sostiene que María Magdalena y la otra María estaban sentadas frente al sepulcro. También Juan 20.1, 2.11–18 relata sobre María Magdalena en el sepulcro. El sermón de Gregorio Magno estandarizó la interpretación de que la mujer del Evangelio de Lucas era María Magdalena. En su exégesis tropológica, Gregorio explicó que los siete demonios de los cuales María Magdalena fue liberada deben ser entendidos literal y moralmente como los siete pecados capitales. Los pensadores medievales asumieron que ella se había involucrado en mala conducta sexual, de ahí que se asumió que la leal discípula de Jesús no simplemente era una pecadora (*peccatrix*) sino también una prostituta (*meretrix*). Como resultado, estaba estrechamente asociada con Eva, quien había traído la perdición al mundo a través de su pecado. Así, la conversión de María Magdalena resultaba aún más significativa, sus lágrimas ayudaron a convertirla en una penitente arquetípica; véase Saxer (1959:32–33). Ehrman (2006) sostiene que en cierto modo se podría argumentar que ella inició el cristianismo.

12 Entre los manuscritos gnósticos encontrados en Nag Hammadi a mediados del siglo pasado está el *Evangelio de Felipe* que afirma que María era compañera de Jesús y caminaba junto a él (EvFe 32). Este pasaje apócrifo deja constancia de una percepción discipular de María Magdalena que se encuentra implícita en las referencias a su presencia ante el Crucificado. También este evangelio sostiene que: “La Sofía –a quien llaman ‘la estéril’– es la madre de los ángeles; la compañera [de Cristo es María] Magdalena. [El Señor amaba a María] más que a [todos] los discípulos [y] la besó en la [boca repetidas] veces. Los demás [...] le dijeron: ‘¿Por qué [la quieres] más que a todos nosotros?’ El Salvador respondió y les dijo: ‘¿A qué se debe el que no os quiera a vosotros tanto como a ella?’” (EvFe 55), traducción García Bazán. El texto apócrifo *Evangelio de Pedro* entiende que María la de Magdala fue al sepulcro para llorar y golpearse el pecho (EvPe XII, 50–54). Según este texto, no es el cuidado físico del cadáver lo que acerca a las mujeres hasta la sepultura, sino la urgencia por realizar una acción que configura los rituales funerarios y que solían hacer las mujeres: llorar y lamentarse.

él.<sup>13</sup> Ante las quejas de Marta, Cristo responde: “Marta, Marta, estás preocupada y te inquietas por demasiadas cosas, pero solo una cosa es necesaria. María ha escogido la mejor parte y nadie se la va a quitar” (*Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima porro unum est necessarium. Maria optimam partem elegit, quae non auferetur ab ea*, Lc 10.41–42). En general cada *regart* presenta un modelo ético a seguir mediante una figura santa que mantiene una relación evangélica con Cristo. Margarita se nutre de la concepción popular y teológica de la Magdalena como símbolo del pecado original y como modelo privado de penitente como se aprecia en esta segunda consideración. Aquí el modelo es el de la vida contemplativa, basada en el amor divino, frente a la activa, representada por Marta. Estas dos figuras aparecen en otra sección del *Espejo*:

Marta está turbada, María en paz.

Marta es alabada, María más.

Marta es amada, María mucho más.

En María no hay más que un solo espíritu, o sea, una sola intención que la llena de paz; en Marta hay muchos, por lo que tiene a menudo una paz turbada, porque el Alma liberada no puede tener más que una sola intención (*Espejo LXXXVI*).<sup>14</sup>

El *Espejo* trata aquí sobre la unidad del Alma, María representa el Alma liberada, cuya voluntad y naturaleza se ha simplificado convertida en una con la de la divinidad, por eso está en paz. Por el contrario, Marta simboliza el alma atribulada que tiene varios espíritus dentro de sí y varias intenciones, cuya voluntad no se ha unificado dado que se mantiene aun en la multiplicidad. Hay diferencias entre este fragmento y el del segundo *regart*: aquí María y Marta son una pareja que encarna una oposición doctrinal (María-alma simplificada-paz/Marta alma atribulada-guerra), no hay alusión a un contexto espacio-temporal evangélico, tampoco al episodio vivido junto a Cristo en su casa ni una expresión de tipo afectivo, sino una exposición doctrinal en la que

13 Marta y María eran hermanas de Lázaro y oriundas de Betania según Jn 11.2–43, 12.1–11.

14 Troublee est Marthe, paix a Marie./ Loe est Marthe, mais plus Marie./Amee est Marthe, trop plus Marie. Marie n'a que un seul esperit en elle, c'est assavoir une seule entente, qui luy fait avoir paix, et Marthe en a souvent, par quoy elle a souvent male paix, et pource ne peut avoir Franche Ame que une seule entente. Turbata est Martha, pacem habet Maria. Laudata est Martha, sed magis Maria. Dilecta est Martha, sed multo plus Maria. Maria non habet nisi unum solum spiritum in se, hoc est unum solum intentum qui sibi dat pacem; et Martha habet plures, ideo frequenter amittit pacem. Et ideo anima libera non potest habere nisi unum solum intentum.

Marta y María ayudan a ordenar conceptualmente una oposición que, si bien es tradicional, toma el matiz particular de la conceptualización del *Espejo* sobre la simplificación de naturalezas, voluntades, espíritus.<sup>15</sup> Frente a una mera exposición doctrinal, el *regart* procura ayudar en la práctica meditativa, por eso incorpora elementos que favorecen la imaginación de modo de facilitar el proceso espiritual.

El *regart* agrega otro aspecto, establece que María fue a buscar a Jesucristo en el sepulcro y no lo encontró, sino que vio unos ángeles que no pudieron consolarla porque ella buscaba “el verdadero Sol” (*le vray Soleil, verum solem*). El estatus de María Magdalena como la santa más popular del último período medieval posterior luego de la preponderancia de la Virgen María residía en la tensión entre su encarnación del pecado original y su posición privilegiada como compañera de Jesús. Su designación como *apostolorum apostola* (Apóstol de los Apóstoles) sumergida en los acontecimientos del domingo de Resurrección destacaba su potencial para la redención.<sup>16</sup> En el Evangelio de Marcos, María Magdalena está entre las tres Marías que acuden al sepulcro para realizar la unción ritual del cuerpo después de la crucifixión de Jesús; ella es la primera en ver a Jesús y contarle a los incrédulos discípulos sobre su resurrección.<sup>17</sup> La transfiguración de Jesucristo ante algunos elegidos entre sus discípulos simboliza la iluminación de las almas libres, que son las elegidas y que deberán guardar silencio. Como primera testigo y mensajera del acontecimiento que garantizó la salvación de la humanidad, María Magdalena restauró el orden de la creación arruinado por el pecado original. En la época medieval se había convertido en una nueva Eva, papel paralelo al de Cristo como el nuevo Adán, y en una figura paralela a la Virgen María, quien estaba libre de contaminación sexual.<sup>18</sup>

Para caracterizar nuevamente la distinción de dos etapas en la vida de María establece que era una “cuando buscaba y amaba humanamente” (*quant tu queroies et amoyes humainement, quando quaerebas et diligebus humane*) con el apego de ternura del espíritu, y otra cuando no buscó más y “fuiste unida en el amor divino sin el apego de

---

15 Este tipo de parejas bíblicas, que se potencia como oposición modélico-conceptual, la encontramos también en Raquel y Benjamín como conocimiento discursivo frente al especulativo, véase *Espejo* LXIX.

16 En el siglo XIII, los sermones y la hagiografía comúnmente llamaban a María Magdalena *apostolorum apostola* para describir su rol en la resurrección.

17 Los evangelios varían en sus relatos sobre estos eventos, véase nota 11.

18 Hilario de Poitiers probablemente fue el primero en introducir la metáfora del papel restaurador de María Magdalena en la salvación, lo que llevó a representarla, como la Virgen María, como una nueva Eva; véase Jansen (2001:31–32).

tu espíritu” (*fusunie en l’amour divine sans affection de ton esperit, fuis-ti in divino amore una absque affectione spiritus tui*). Una vez más, se trata del momento de la aniquilación en el amor divino, cuando María Magdalena comenzó a buscar a Dios lo perdió porque el objeto de su voluntad se interpuso.<sup>19</sup> Dama Amor explica que Magdalena cuando buscaba a Dios no sabía que estaba en todas partes y que ella tenía, sin ningún intermediario, la obra divina dentro de sí misma. Al contrario de la contemplativa María Magdalena de la primera parte del *Espejo* la María del capítulo CXXIV busca a Jesús pero no lo encuentra. En este punto de la narración podríamos esperar una alusión al *noli me tangere* donde María Magdalena se encuentra con Cristo pero lo confunde con el jardinero; sin embargo, Margarita no menciona este episodio ni el anuncio de la resurrección.<sup>20</sup> Al lector solo le queda una sensación del amor de María y la desolación por la ausencia de Jesús, junto con preguntas sobre si esta María representa un nuevo tipo de contemplativo. Ahora bien, Margarita deja al descubierto su concepción de María Magdalena en lo siguiente, bajo la interjección fundamental que adopta la típica lectura exegética del *noli me tangere*:

¡Ay Dios, María! ¿Quién eras cuando buscabas y amabas humanamente? con el afecto de ternura que se apoderó de tu espíritu, ¿que fue de tí, amiga, cuando ya no buscaste más y estabas unida en el amor divino sin cariño de tu espíritu? (*Espejo CXXIV*).<sup>21</sup>

19 Véase *Espejo* XCIII.

20 El texto joánico del que la Magdalena es protagonista dice así: “El primer día de la semana va María Magdalena de madrugada al sepulcro cuando todavía estaba oscuro, y ve la piedra quitada del sepulcro. Echa a correr y llega a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús quería y les dice: ‘Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde le han puesto’ [...] Estaba María junto al sepulcro fuera llorando. Y mientras lloraba se inclinó hacia el sepulcro, y ve dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. Dícenle ellos: ‘Mujer, ¿por qué lloras?’ Ella les respondió: ‘Porque se han llevado a mi Señor, y no sé dónde le han puesto’. Dicho esto, se volvió y vio a Jesús, de pie, pero no sabía que era Jesús. Le dice Jesús: ‘Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?’. Ella, pensando que era el encargado del huerto, le dice: ‘Señor, si tú lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré’. Jesús le dice: ‘María’. Ella se vuelve y le dice en hebreo: ‘Rabbuní’ –que quiere decir: ‘Maestro’–. Dícele Jesús: ‘Deja de tocarme, que todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y vuestro Padre a mi Dios y vuestro Dios’. Fue María Magdalena y dijo a los discípulos: ‘He visto al Señor’ y que había dicho esas palabras” (Jn 20,1–2.11–18). Se entiende que la amonestación de Cristo subrayaba el hecho de que María Magdalena creía en él “según la carne”, más que “según el espíritu”, como hombre más que como Dios.

21 *Hay, Dieux, Marie! Qui estoies telle, quant tu queroies et amoyes humainement par l’affection de la tendreur surprinse de l’esperit de toy, quelle fus tu, anye, quant tu ne queis plus, et fus unie en l’amour divine sans affection de ton esperit?. O Maria quae*

La exclamación de Alma enfatiza la conversión que se produce cuando María Magdalena deja de buscar a Dios y de amarlo humanamente y en cambio comienza a amarlo divinamente. A pesar de la búsqueda anterior de Jesús, el pasaje ilustra la concepción alternativa que tiene Margarita sobre la Magdalena pues se trata de una contemplativa sin búsqueda. El tono interrogativo revela que la transición de María Magdalena del amor humano al divino es un movimiento alejado de un compromiso afectivo con el mundo y, por extensión, con ella misma, es decir un estado de aniquilación del ser. Margarita introduce el tema de amar a Dios divinamente más que humanamente, un tema a menudo glosado por los exégetas medievales, en primer lugar con respecto a los Apóstoles. Jesús dice a sus discípulos que debe irse si quieren recibir el Espíritu Santo (Jn 16.7), porque lo aman tiernamente según su naturaleza humana, no por su divinidad.<sup>22</sup> Esta era una exégesis común en la patrística y en los comentarios medievales tempranos que afirmaban que en la Ascensión, cuando Cristo desapareció en el cielo, los Apóstoles pudieron ver a Cristo como divino, es decir, igual al Padre, y no meramente humano.<sup>23</sup> La comprensión de la naturaleza divina de Cristo fue confirmada en Pentecostés, cuando los corazones de los Apóstoles se llenaron del Espíritu Santo.<sup>24</sup> Mientras que la paráfrasis del *Espejo* del anuncio de Jesús y de la comprensión exegética común insinúa los acontecimientos de la Ascensión y Pentecostés y la importancia de la naturaleza divina de Cristo, no narra el reconocimiento de los Apóstoles de la naturaleza divina de Cristo.<sup>25</sup> Al subrayar que María Magdalena ama a Dios divinamente y no humanamente, Margarita ignora la lectura tradicional en la que son los Apóstoles, no María Magdalena, quienes reconocen la naturaleza divina de Cristo. Esta transformación gradual en un contemplativo que no busca sugiere a los lectores del *Espejo*, que ya toman a la Magdalena como un modelo realista de penitencia privada, que el alma aniquilada está a su alcance.<sup>26</sup> Tal punto de vista invierte la habitual descripción posconversión de la arrepentida María Magdalena

---

*talis erat, quando quaerebas et diligebas humane per teneritudinem affectionis spiritus tui, qualis fuistis amica, quando amplius non quaesisti et fuisti in divino amore una absque affectione spiritus tui.*

22 *Espejo* CXXIII.

23 Agustín, *De Trinitate*.

24 Agustín, *Sermo* 264, PL 38,1213–14.

25 Ambos, la Ascensión y Pentecostés se mencionan en el *Espejo* CXXVI, CXXVIII.

26 El parentesco de María Magdalena con los Apóstoles quizás también se sugiera por el hecho de que en la leyenda popular la Magdalena predicó en Pentecostés; véase Jansen (2001:81–82).

promovida indirectamente por los cánones del Cuarto Concilio de Letrán. En su lugar, el *Espejo* presenta a una María Magdalena penitente capaz de trascender su naturaleza humana y sus impulsos afectivos.

Para clarificar más esa distinción Margarita recurre a la metáfora del cultivo de la tierra en la que existen dos momentos: uno de actividad en el que María hace su trabajo arando la tierra y otro en el que reposa sin hacer ninguna obra: “Dios obró gentilmente en María, por María y sin María” (*Dieu fist la sienne gentilment en Marie, pour Marie, sans Marie; Deus generose suum opus fecit in Maria sine Maria*). En términos de Eckhart, este obrar divino en el alma es el nacimiento del Hijo en el alma, como aparece en su discusión de la historia de Marta y María en su conocida transformación del motivo del nacimiento virginal.<sup>27</sup> Este uso de las preposiciones se reitera en muchas ocasiones en el *Espejo* e indica el operar divino en el alma. La divinidad obra por María sin ella, sin su voluntad; el “en” no denota una teología del descenso, una serie de procesiones de la fuente divina que llenan un alma vacía y pasiva (representada como femenina), porque denota el principio, el alma en tanto permanece en su principio es igual e idéntica al mismo.<sup>28</sup> Esta noción de “en” es la base de las reversiones de las diversas jerarquías, los estratos retroceden hasta un punto de igualdad absoluta, por eso el “en” más que una indicación de contención deviene en una indicación de la existencia de algo (el alma) en su principio. En otras palabras, el auto-nacimiento tiene lugar realmente dentro del fondo del alma que es idéntica al fondo de la Deidad, esa fuente primaria de realidad, el ser-desnudo, la nada. Cuando el alma se vuelve igual a nada entonces lo divino se le entrega, pero al volverse

---

27 Eckhart *Von abegescheidenheit* DW.

28 En el *Comentario sobre Juan* de Eckhart la noción de “en su principio” se explica en relación con el inicio del evangelio de Juan: “En el principio (*in principio*) era el Verbo”. En sus obras latinas, Eckhart utiliza la metáfora de la emanación con dos imágenes propias distintivas, cuando emplea el término *bullitio* (ebullición) entiende que lo que procede permanece dentro de su principio. Esta emanación paradójica (que fluye) que aún permanece dentro es el mundo de las relaciones trinitarias. El principio de las relaciones trinitarias recibe un doble paradigma: por un lado está el Padre como fuente del Hijo, pero, dado que el Hijo es idéntico al Padre (que son la misma cosa, *unum*, aunque no la misma persona, *unus*), entonces el Padre se engendra a sí mismo engendrando a su Hijo. Así, el principio es el Deidad o fundamento de la Deidad más allá de todas las relaciones trinitarias. En el momento del nacimiento del Hijo en el alma, sin embargo, morir “en” de “en el alma” se revela como lo mismo que el “en” de “en el principio”. La procesión (emanación del Hijo en el alma) es el regreso. Pues la Deidad, como afirma con fuerza Eckhart, no se da a luz en el alma como un lugar, *locus* o receptáculo: se convierte en el lugar de su propio nacimiento, de su propio “trabajo”; véase Sells (1994).

igual a nada el alma ha vuelto a la nada del fundamento de la realidad. A su vez esto se relaciona con una idea central del *Espejo* que se aborda en la segunda parte, esto es, la de llegar a ser como cuando no era, la reversión al estado de precreado.<sup>29</sup>

La metáfora del cultivo establece que ese período activo de labrar la tierra tiene que ver con realizar obras de bondad y ejercitar las virtudes que preparan al alma para el momento en que recibe la gracia y alcanza el estado de libertad “en el que el alma obra con prácticas divinas sin su propia obra” (*lequel l’ame oeuvre de divin usage, sans son oeuvre; qui in anima operatur divino usu sine suo opere*), es decir, se trata del despojo de sí misma luego de que hizo lo que dependía de ella misma. Afirma Margarita:

Eso obró en María, en el desierto de María, cuando María reposó de él y no mientras corría tras él, sino cuando la divina bondad se reposó en María; y esa bondad reposó de él a María, sin María, por María (*Espejo* CXXIV).<sup>30</sup>

Aquí aparece la imagen del desierto como el espacio geográfico que caracteriza la transformación personal y describe precisamente ese proceso en Magdalena, basado en la leyenda de que permaneció treinta años en el desierto. La imaginería del desierto también la emplea Eckhart para indicar una unión de indistinción.<sup>31</sup>

La distinción que establece Margarita entre la vida dolorosa de las obras y la vida de las tres Marías puede parecer convencional, dado que retoma el contraste popular entre Marta ocupada de la vida activa y María que representa la vida contemplativa. Sin embargo, emplea ese contraste de modo similar al tema de amor cortés dado que realiza una inversión repentina, en este caso una inversión de la piedad contemplativa. Se trata de un elemento clave del *Espejo*, porque para Dama Amor lo que otros llaman una vida de contemplación es solo una forma diferente de esclavitud a la voluntad y las obras, vida atrapada en el placer de la mortificación del cuerpo. En vez de presentar a María Magdalena como un modelo consumado del alma aniquilada,

---

29 Véase *Espejo* CXXXV, Eckhart *Pr.* 2 DW.

30 *Tel ouvrage fist il a Marie ou desert de Marie, quant Marie se repousa de luy, non mie quant Marie courut après luy d’elle, mais quant la divine bonté se repousa en Marie; et celle bonté repousa de luy Marie, sans Marie, pour Marie; Tale opus fecit ipse in deserto in Maria, quando Maria de eo quievit; non quando Maria cucurrit de se post eum, sed quando divina bonitas quievit in Maria et illa bonitas quietavit de se Mariam, sine Maria, propter Mariam.*

31 Eckhart *Pr.* 48 DW.

este último tratamiento de su figura en el capítulo CXXIV sigue la progresión del desarrollo espiritual para llegar a ese estado. La representación muestra una María Magdalena que puede dejar el cuerpo y también abandonar las obras de bondad para poder liberarse, de este modo presenta a los lectores un testimonio de la transformación de una contemplativa que busca en una que ya no busca más.

### **CONSIDERACIONES FINALES**

El culto de Magdalena floreció en los Países Bajos, Francia y toda Europa en el siglo XIII, por eso se convirtió en una figura clave para los creyentes religiosos medievales. Margarita tomó esa figura popular para expresar su doctrina del alma aniquilada, de modo que la conversión del pecador ya no se definía a través de la castidad, la contrición y la ejecución de las obras de bondad sino mediante el desapego, la pura intención y el amor divino.

El desarrollo de la personalidad contemplativa de la Magdalena demuestra que Margarita conocía las concepciones teológicas y populares sobre ella. Aún así, su tratamiento de María Magdalena no siempre se corresponde con la tradición exegética. El análisis de “la consideración de la Magdalena” revela que la interpretación que hace Margarita de la metáfora de labrar la tierra presenta una respuesta a la tradición exegética que consideraba a María Magdalena un símbolo del pecado, por eso transforma en modelo del alma aniquilada a la Magdalena contemplativa y penitente de la cultura popular.<sup>32</sup> La idea de la vida aniquilada criticaba la búsqueda activa de Dios a través de oraciones y otras obras de bondad y, por tanto, se diferenciaban del modelo contemplativo tradicional prescrito habitualmente para las mujeres. Los primeros capítulos de la Magdalena del *Espejo* siguen fielmente el modelo de María de Lucas, que encarna la vida contemplativa. Cuando la Magdalena aparece nuevamente en el capítulo XCIII ella, como el alma aniquilada, ya no busca a Dios. Este motivo de María Magdalena como una mujer que no busca va en contra del modelo contemplativo tradicional, y Margarita lo utiliza en numerosas ocasiones. Al entregar su albedrío para que Dios pueda operar en ella, la Magdalena se libera de cualquier necesidad externa. La paz de la Magdalena proviene de su unidad de espíritu y la intención de su alma hacia Dios, por la cual Margarita significa la postura particular adoptada por el alma de no querer nada. El alma manifiesta su intención pura al entregar su agencia a Dios, confirmando así que se preocupa por sí misma. La descripción de Amor demuestra que los rasgos

---

32 Véase Dubois (2013).

del alma aniquilada son precisamente los de la Magdalena, rompiendo con las concepciones medievales generalizadas que retrataban a la Magdalena como una santa pecadora, Margarita la eleva a modelo del alma aniquilada, y así demuestra a sus lectores que la conversión estaba a su alcance.

## BIBLIOGRAFÍA

- Burnet, R. (2006). *Marie-Madeleine De la pécheresse repentie d l'épouse de Jésus*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Carrasco, M. E. (1999). "The Imagery of the Magdalen in Christina of Markyate's Psalter (St. Albans Psalter)", *Gesta*, Vol. 38, No.1, pp. 67–80.
- Culianu, L. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dubois, D. (2013). "The Recasting of Mary Magdalene in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls", *Journal of Medieval Religious Cultures*, Vol. 39, No. 2, pp. 149–172.
- Ehrman, B. D. (2008). *Pietro, Paolo e Maria Maddalena. Storia e legenda dei primi seguaci di Gesù*. Milano: Mondadori.
- Field, Sean L. (2009). "The Master and Marguerite: Godfrey of Fontaines' Praise of The Mirror of Simple Souls", *Journal of Medieval History*, Vol. 35, No. 2, pp. 136–49.
- Garí, B. (2003). "Filosofía en vulgar y mistagogía en el 'Miroir' de Margarita Porete", en Bray, Natalia; Sturlese, Loris (eds.). *Filosofia in volgare nel medioevo: Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27–29 settembre 2002, Textes et études du moyen âge 21*, Louvain-La-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, pp. 133–53.
- Jansen, K. L. (2001). *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.
- Lerner, R. (2010). "New Light on The Mirror of Simple Souls", *Speculum*, Vol. 85, No. 1, pp. 91–116.
- Marguerite Porete. *Le Mirouer des simples ames. Margaretae Porete. Speculum simplicium animarum*. (1986). R. Guarnieri, P. Verdeyen (eds.), *Corpus Christianorum Continuatio Medievalis LXIX*, Turnholti, Brepols.
- Marguerite Porete. *The Mirror of Simple Souls*. (1999). Edmund Colledge (ed., trad.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Saxer, V. (1959). *Le culte de Marie Madeleine en Occident. Des origines à la fin du moyen age*. Paris: Sibilla.

- Sells, M. (1994). "The Pseudo-Woman and the Meister: 'Unsayings' and Essentialism", en McGinn, Bernard (ed.) *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*. New York: Continuum, pp. 114–46.
- Verdeyen, P. (1986). "Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard Cressonessart," *Revue d'histoire ecclésiastique*, Vol. 81, pp. 47–94.



## LA TERNURA MARIANA EN EL CAMINO ESPIRITUAL DE ANSELMO

María Raquel Fischer

Las tres oraciones a María fueron escritas alrededor de los años 1073/1074, por lo tanto, pertenecen al conjunto de los primeros escritos espirituales, anteriores a las obras teóricas del autor. Pero no sólo por su composición constituyen una unidad deseada por Anselmo, sino que también la forma final que adquieren en el ordenamiento del Corpus respeta esta trilogía, de ahí que se pueda hablar de un itinerario dentro del itinerario espiritual desplegado a lo largo de éste.

En la Epístola 28 a su amigo Gondulfo expresa el motivo de su escritura: *Me ha pedido un hermano, no una vez, sino con frecuencia, que componga una gran oración a Santa María;(...). Escribí, pues, la oración solicitada, pero, viendo que no satisfacía al que me la pidió, se me rogó que compusiera otra; tampoco ésta satisfizo; entonces redacté una tercera, que por fin dio gusto. Acepta, pues, estas oraciones escritas a tu intención...*

Anselmo escribe bajo la demanda insistente de su hermano religioso, pero es la presencia espiritual de su amigo Gondulfo, el monje a quien dirige la carta, quien lo estimula a escribir las tres oraciones.

En cuanto al modo de lectura, anticipa aquí lo que expresamente va a desarrollar en el Prólogo: *Están hechas en vista de la lectura, y mejor aún de la meditación, y ojalá fuesen de una extensión tal, que antes de llegar al fin el lector se encontrase penetrado de una gracia superior, bien de contrición, bien de amor... Además, he dividido estas oraciones*

*en párrafos distintos para evitar el cansancio engendrado por la extensión y poder cortar la lectura a discreción.*<sup>1</sup>

Hasta aquí lo dicho por Anselmo, atendiendo a las dificultades con las que un posible lector puede encontrarse. Ahora si ustedes me lo permiten queridos oyentes, quisiera contarles mis propias dificultades. En primer lugar el contexto de las Jornadas sugerido por el título “Aportes femeninos al pensamiento medieval”; en segundo lugar el desde donde he enfocado el tema propuesto: la experiencia de un monje medieval, en concreto Anselmo en dialogo orante con la figura femenina por excelencia que es María, y una tercera cuestión para mí no menos importante, y es que esta temática surge en el espacio de un merecido homenaje al Dr. Eduardo Briancesco con quien compartimos durante mucho tiempo nuestras investigaciones sobre Anselmo en CONICET y en concreto en esta Academia de Ciencias. Los avatares, hoy en gozosa y agradecida esperanza, no fueron ajenos a estas lecturas. Pero el insustituible amor a Anselmo que nos ha dejado como herencia no solo intelectual sino también y principalmente espiritual, es mi más sentido agradecimiento.

Ahora bien, si se atiende al lugar que ocupan estas oraciones dentro del Corpus, su presencia revela un modo de inserción de Dios en el texto orante. Es la dialéctica del Dios-creador, y también lo que el Dios-recreador concilia en la existencia con la figura mediadora de María, teniendo en cuenta sin duda la realidad del mal y la culpa, pero en maravillosa e inefable armonía. De ahí que se pueda afirmar que esta inserción del corpus mariano dentro del corpus espiritual obedece a algo más que una cuestión de ubicación textual. Se trata quizás de un estilo de itinerario espiritual que Dante le dará más tarde forma poética cuando ubica al comienzo de la vida bendita el Padrenuestro y en su culminación la figura de María.<sup>2</sup>

Por razones de tiempo solo hare una breve referencia a las oraciones V y VI tan solo para poner en contexto lo que me parece ser el núcleo fundamental de la oratio VII.

En estas dos primeras oraciones a María se engendra una potente unidad que recapitula virtualmente la historia de la relación del varón

---

1 Si bien el texto castellano ha sido tomado de la traducción de BAC, el texto latino que se ha tenido en cuenta y sobre el cual se ha trabajado, pertenece a S. Anselmi, cantuariensis 1.

2 Cabe preguntarse también a igual que lo que ocurre con las Confesiones de San Agustín, si estos itinerarios que atienden a una pedagogía interior del hombre concreto y que acentúan la condición de pecado hasta límites extremos, deben comprenderse desde un punto de vista “cuantitativo”, o más bien es la condición del fenómeno “extático” el que exige permanentemente la purificación para su cumplimiento. Sirve aquí la metáfora de que basta un simple hilo para retener el vuelo del pájaro.

con la mujer a la luz del “sí” obediencial de María. Una Mujer que por gracia de Dios se hace “clarividente” para redimir a aquella mujer que no vio con claridad el destino del varón. En la teología implícita en estas plegarias, es María la que hace posible la salvación restaurando la desobediencia originaria que indujo a la caída. Las remotas profundidades humanas y el misterioso principio de Dios se enlazan en la intimidad del corazón en un único gesto de confianza.

Madre e Hijo crean un nuevo habitar en la medida en que miran con la cálida luz del amor. En cada corazón es la piedad del “Otro” la que hace la mediación, al tiempo que el propio corazón queda inserto en una realidad más vasta. También en el mundo de los afectos del Hijo, de la Madre y del hombre pecador surge la figura del “Reino de Dios”. Lentamente estos textos van mostrando que nadie se hace solo en la vida espiritual ni el camino a la vida eterna se cumple al margen de los elogios del amor.

Hasta aquí una breve síntesis de las oraciones V y VI que ofrecen un marco de comprensión para el desarrollo de la oración VII.

Ahora bien, centrare mi ponencia en los párrafos que me parecen más decisivos de esta oración, donde según el mismo Anselmo estaría más logrado el texto orante: *Oratio ad sanctam MARIAM pro impetrando eius et Christi amore.*

### **I. LA MUJER COMO CAMINO HACIA LA MADUREZ HUMANA (R.1-38)**

Los ritmos del corazón tal como se ponen al descubierto en esta oración se estructuran sobre dos memorias. La más lejana, remite a los primeros capítulos del Génesis, la más próxima al capítulo uno y dos del Evangelio de San Lucas. Por la primera se reviven las tristezas de un desencuentro “legendario”. Sin embargo, en los textos de Lucas reaparece el instante de una primera bendición, pero en las formas que iluminan un nuevo camino e invitan a vivir en el éxtasis de un nuevo Amor.

El párrafo inicial hace memoria en un lenguaje hímnico de las oraciones V y VI, mostrándose esta memoria como “herida” por la inmensidad de una nueva luz. La palabra es llevada por encima de sí a una altura inaccesible a la mirada habitual, a una región en donde acontece la epifanía del nombre: ¡Oh María, María la grande, la mayor de las bienaventuradas Marías, la mayor de todas las mujeres: a ti, ¡oh gran Señora! (...)

El orante busca un vínculo con el nombre invocado llevando a cumplimiento la fuerza que de esta invocación recibe. El sujeto pasa a ser el propio corazón, que es capaz de desear, suplicar y hacer en la debilidad de su finitud, lo que sólo hace la realidad del Amor, derribar las puertas interiores del alma al mismo tiempo que se pronuncia el

nombre del otro: *Mi corazón quiere amarte, mi boca desea alabarte, mi espíritu desea venerarte, mi alma aspira a rogarte (...)* Un nuevo tipo de identidad surge de este trabajo de memoria que se hace capaz de confesar a la Mujer su destino, y de asumir con ella la responsabilidad de su vida desde el misterio de un amor que los une a Dios. Es una memoria dialogal que restaura por esta figura de mediación un diálogo ontológico que acerca al varón con la mujer.

El segundo párrafo (r. 9-14) da lugar a la reiterada súplica imperativa respecto de sí mismo. El orante diseña así dos rutas: por la primera, apela al poder de arrepentimiento de sus fuerzas interiores. Porque las sombras de la existencia confusa forman un tejido que se cierra sobre sí mismo y rehúsa permanentemente su conversión de sentido.<sup>3</sup>

Por la segunda ruta queda trazada la esperanza que abre el Amor naciente. La súplica imperativa se dirige indirectamente a María. ¿Cómo resolver a través de la imploración la acusación del corazón que se eleva desde dentro y amonesta? ¿Cómo no escuchar aquellas voces que suben desde muy hondo y vienen desde muy lejos, desde lo profundo de la vida y desde la interioridad más escondida? Sin embargo, la dureza del pecador da paso a la ternura de la vida porque, por frágil e inseguro que sea el corazón, la presencia de esta Mujer es segura compañía. En el fondo todo hombre sabe que las murallas se derriban por la belleza que emana de la persona amada y, a través de ella, se diseña un nuevo mundo. Se comprende entonces que las cosas no sólo son su rostro de miseria, sino que percibidas en su altura y misterio revelan al hombre su belleza. Una “luz de gloria” aparece al final, presentificada en la débil forma de un adverbio: *supra*. Pero es la palabra orante la que revela que una gracia ha brillado en el corazón y hace crecer la esperanza de que algo hermoso también hay afuera. El corazón ya ha entrado en la situación del Amor quedando a la espera de Aquel que lo ha redimido.<sup>4</sup>

En los párrafos tercero y cuarto (r. 15-38) predomina el *Regina angelorum* como una expresión que surge desde la palabra humana hacia la altura del Cielo, pero porque previamente el corazón de esta

---

3 Cf. Eduardo Briancesco, *Teología de la Caridad y oración en San Anselmo: Lectura de la oración XII*. Op. cit. Allí el autor hace referencia como parte de la estructura de toda oración a la *mirada crítica (discussio) del pecador sobre sí mismo, severa y a la vez implacable en ciertos momentos*. Es interesante las reflexiones que hace en el apartado I. Notas preliminares.

4 Hay que pensar aquí lo que Agustín dice respecto de estos trabajos de memoria del alma, que incluyen siempre la alabanza. No se pueden mirar los abismos sin “alabar a Dios”. Cf. San Agustín. *Enarraciones sobre los Salmos*. Salmo 105, “Confesión de las Rebeldías de Israel”.

Mujer dejó entrar al Espíritu confiando en la palabra del mensajero. Ella entregó su ser al amor de un Dios e hizo disponible su corazón para que se cumpliera la misión querida por el Padre. Ella aceptó una historia de Amor que reconcilió el Cielo con la tierra. De ahí que se la alabe también como “*Señora del mundo, madre de Este que purifica al mundo*”, porque en su seno llevó a Aquel que purificó al mundo, y con su disponibilidad permitió que tanta Santidad y tanta Gloria entraran en la historia para su salvación. El orante tiene conciencia de que su corazón no tiene la pureza de Su entraña. Por eso debe ser llevado a Ella, para que indigno lo habite, y habitándolo, lo purifique y le haga posible la comprensión del Amor.

## II. LA ESTAMPA HUMANA DE LA RECONCILIACIÓN Y LA DULZURA

El párrafo quinto (r. 39-50) comienza con una invocación que refiere al texto evangélico: “¡Oh bendita entre todas las mujeres (...) bendito el fruto de tu vientre”.

El texto de la vitación recuerda el encuentro de las dos mujeres – Isabel y María – y en el espacio de este misterio, se prefigura un lugar de reconciliación que hace posible el lenguaje de lo Santo.

En la memoria inmanente a este texto, una de ellas, Isabel, lleva consigo el lejano recuerdo de un infortunio cósmico: el incomprensible destino de no haber engendrado. La otra es María, su prima, que fiel a la maternidad no conocerá nunca la rebeldía de lo natal. El encuentro de ambas es el lugar de una nueva bendición. Pero también el orante entra en la corriente espiritual de esa memoria evangélica, y su lenguaje interior cambia de voz porque entra en la comunidad cordial de ambas mujeres. En una mujer tanto como en la otra, la gloria de lo femenino y su raíz de bendición está en los hijos. Sólo en ellos reconcilian sus historias e immortalizan sus nombres. Anselmo da lugar en la oración a la toma de conciencia de sus culpas. Es cierto que pocas veces se comprenden los dos linajes, y que ambas historias en el corazón del orante, actualizan permanentemente una eterna rivalidad.

Sin embargo, la auténtica maternidad quita la vergüenza y, develando nuevas fuerzas, encarna en el corazón la esperanza de una armonía definitiva: “*Porque estoy seguro que así como por la gracia de Dios he podido recibirlos, así por los méritos de la Madre puedo volver a encontrarlos*”.

También en Anselmo el desatamiento de la figura femenina le había impedido encontrar lugar adecuado para una existencia cordial. Sin embargo, en esta oración, y en concreto a partir del párrafo quinto, el lenguaje experimenta el ascenso propio de la alabanza. Pero sin olvidar que la palabra ha surgido de la inhospitalidad de la existencia, de la toma de conciencia de cuánto cuesta el amor auténtico, y

cuán humano es que en los momentos de mayor fidelidad siempre se pueda transitar el doliente camino de la contradicción.

Toda la historia personal de quien reza está seguramente aquí presente. Pero la armonía es posible de ser recobrada cuando el corazón deja que ambas mujeres bendigan sus frutos, creando el espacio de fidelidad para un nuevo ordenamiento de los linajes. La mirada humana se hace digna de “ver” y por lo tanto “verse” con la fuerza de la visión propia de las mañanas del mundo.

### **III. EL HOMBRE ENTRE LA ALTURA DE SU ESPERANZA Y LA PROFUNDIDAD DEL AMOR**

En los párrafos sexto y séptimo (r. 51-75) el orante cambia la perspectiva: María aparece como centro cósmico: *“Tú eres la corte de la propiciación universal, la causa de la reconciliación general, el vaso y el templo de la vida y de la salvación para el universo (...)”*

Se percibe aquí un equilibrio armonioso destinado a reunir el Cielo con la tierra, el tiempo individual con la historia universal: *(porque estrecho demasiado tus méritos) “cuando restrinjo tus beneficios a lo que has realizado por mi solo, hombre vil, cuando el mundo, que te ama, se alegra de tus beneficios y en su alegría proclama lo que hiciste por él”.*

Los beneficios de María inundan la creación, y esta, amando los bienes recibidos, se alegra; alegrándose proclama que son suyos. Gracias a Ella, se abrieron los cielos, una luz de reconciliación invadió el horizonte, y los temores por las culpas se desvanecieron. El mundo apesadumbrado por el recuerdo de su origen canta el aleluya de su nueva creación y celebra con júbilo los consuelos que llegan a la tierra.

Respecto del párrafo séptimo (r. 64-75), el orante continúa con esta perspectiva. En primer lugar, la enumeración de los espacios y tiempos cósmicos: *“El cielo, las estrellas, la tierra, los ríos, los días y las noches (...)”*<sup>5</sup>

En segundo lugar, el orden según el cual estas cosas han sido creadas: *“Cualesquiera cosas sometidas al poder o proyecto de los hombres (...)”*

Finalmente, el trastrocamiento de éste: una condición original de estar sujetas y sin embargo un “decoro” perdido. La invocación a María - domina - es también el señalamiento de un movimiento causal ondulatorio sugerido a través del per: *“una nueva gracia inefable, ¡oh Señora! En cierto modo por ti, les ha sido concedida”* - indica el tránsito de una condición perdida a una nueva condición. Se puede

---

5 Or.VII, pág. 288, r. 64

afirmar que aquí hay una historia cósmica que pide ser explicitada justamente a través del per. Es el mundo de las cosas que trajeron consigo las consecuencias de un desorden original, el trastrocamiento de la creación como trastrocamiento del orden. Y éste no como algo extrínseco a la condición de las cosas sino como lo que puede llamarse con mayor precisión, una “afección ontológica”.

También el autor parece querer remarcar esa nueva condición que cambia el estado “mortal” de la creatura: *“Una gracia nueva, inestimable, les ha hecho saltar de alegría en cierto modo cuando sintieron que no sólo reinaba sobre ellas en adelante, de un modo invencible, Dios mismo, su Creador, sino que también, al servirse de ellas visiblemente las santificaba interiormente”*.

#### IV. EL ROSTRO DE UN MUNDO TRANSFIGURADO (R. 71-92)

En el párrafo octavo (r. 76-81) se da una amplitud que va desde el ámbito del mundo a la creación en su totalidad, indirectamente involucrada a través de un autoreproche por la estrechez de su mirada: *Pero por qué solo hablo, Señora, solamente de los beneficios de que has colmado la tierra?* y luego hace referencia explícita a estos ámbitos de la existencia que él ha dejado marginados en su discurso: *inferna (...)* **caelos**.

Pero no sólo se trata de una amplitud del mundo, sino más bien de una direccionalidad de esos ámbitos señalada por la semántica de los dos verbos que acompañan: *penetrant (...)* *superant*. Uno marca la dirección descendente; el otro, la ascendente.

Hay dos per que dan forma a la figura de mediación en este párrafo:

El primero se refiere a la Madre: *Por la plenitud de tu gracia (...)* quedan vinculadas y de algún modo transformadas las cosas, que estaban de uno y otro lado. Al primer ámbito corresponden *quae in inferno erant*, al segundo: *quae supra mundum sunt*. El *liberata* señala la nueva condición de todo aquello que estaba bajo la condición de pecado, y el “estado interior” con el que celebran la nueva condición: *laetantur*. El *restaurata* también señala esta condición de lo que es *supra mundum*, y aparece el uso del reflexivo *se* que acompaña el gozo celebratorio del *gaudent*.

El segundo per como se dijo más arriba, refiere al Hijo y por Él a la Madre: *“Por este glorioso Hijo de tu gloriosa virginidad.”* En esta segunda mediación, los ámbitos anteriormente señalados dan lugar no a un señalamiento de los espacios en su doble direccionalidad, sino a una dimensión “histórica y originaria”: *Todos los justos que perecieron antes de la muerte de aquel que es la vida (...), y los ángeles se felicitan por la reconstrucción (...)*

En primer término, son todos los justos los que han recibido un cambio “existencial” a través de ambas mediaciones, en segundo término, también los ángeles “*se alegran por la restitución de su ciudad casi en ruinas*”.

En conclusión, se trata en este párrafo de señalar un “plus” en los ámbitos de la existencia, tanto espacial cuanto temporalmente. Queda de este modo diseñada una figura de la existencia creatural que lleva implícita una “historia” de la creatura con Dios. El per, a igual que en la oración de la Cruz, señala un espacio de mediación que reconcilia todos los ámbitos, y tal reconciliación se torna un gesto ontológico-celebratorio de la creatura para con su creador.

El párrafo noveno (r. 82-92) culmina todo lo dicho en la forma de una invocación: ¡Oh mujer admirable (...) ¡Oh mujer llena de gracia (...) ¡Oh Virgen bendita (...) ¡Oh tú, que has sido elevada por encima de todo! (...) ¡Oh tú hermosa a la vista! (...)

El per que completa a esta primera invocación hace una recapitulación de todo lo nombrado en los párrafos anteriores en tanto que ya están afectados por la gracia de María: *Los elementos son renovados, curados los infiernos, los demonios pisoteados, los hombres salvados, los ángeles reintegrados.*

La bendición misma entra en un movimiento circular que afecta por y a través de María a la relación de Dios con su creatura: *Por tu bendición toda naturaleza es bendecida, no sólo la creación por el Creador, sino también el Creador por su creatura.*

Queda expresado de este modo una hermosa condición en donde tanto la creatura cuanto su Creador se vuelven guardianes de la diferencia. La liturgia cósmica tiene aquí su apoyatura orante.

La última invocación es una alabanza y un anhelo desbordante del alma por esta Mujer amada: ¡Oh tú, hermosa a la vista, amable de contemplar, deleitosa para amar, ¿cómo sobrepasarás la capacidad de mi alma?

El párrafo termina con la súplica con la que el alma “cansada” pide “encontrar”. Imágenes pastoriles con que la mística expresa su experiencia más profunda: *Espera, ¡oh Señora!, a esta alma que ve tan poco y que te busca. Ten piedad, ¡oh Señora!, de un alma que languidece y suspira por ti.*

## V. CONCLUSION

El párrafo décimo (r. 93-107) es el último a considerar en esta exposición dada la extensión que tiene esta séptima oración. Pero es en este donde están contenidos de algún modo todos los restantes.

El orante, al menos atendiendo al lenguaje religioso que usa, tiene una visión: “contemplo el lugar que ocupa María en el Cielo de

Dios.” Tal visión le despierta una expresión de exclamación – Mira res - que modifica el estilo en el que hasta ahora se había expresado: Mira res, in quam sublimi contemplor MARIAM locatam! Inmediatamente todas las adjetivaciones usadas para nombrar a María quedan reunidas en una expresión que las incluye: Nihil aequale Mariae, nihil nisi deus maius MARIA. Y después de desarrollar toda la historia de la salvación a la luz del vínculo Dios-María, el orante termina con la expresión del Benedictus: O vere “dominus tecum”, cui dedit dominus, ut omnis natura tantum tibi deberet secum.

Los cuatro renglones finales de esta oración hacen sentir el esplendor de la palabra humana cuando está tocada por Dios. Hay también resonancias de una antropología “medieval-monástica” que distingue mens (...) cor (...) anima (...) y caro (...), a lo que corresponde un ejercicio verbal apropiado a cada uno: Veneretur (...) amet (...) diligat (...) y serviat (...). La expresión in hoc consummetur vita mea (...) manifiesta un grado de unidad del acto religioso antes de convertirse en eterna alabanza.

Finalmente, en los últimos renglones a la luz de la belleza de Dios adquirirá vuelo la palabra humana: *Que mi espíritu te venere como merece, que mi corazón te ame como es justo, que mi alma te ame como le conviene, que mi cuerpo te sirva como debe, que mi vida se consuma en eso, a fin de que todo mi ser te cante por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente. Así sea.*



**“BEATAE MEMORIAE SOROR M.”**  
**SOBRE UNA POSIBLE INFLUENCIA DE**  
**MATILDE DE MAGDEBURGO**  
**EN GERTRUDIS DE HELFTA**

Ana Laura Forastieri, OCSO

Al final de su vida la beguina Matilde de Magdeburgo pedía asilo en el Monasterio de Helfta, donde permanecería hasta su muerte. La mayoría de los críticos ubica su llegada al convento en 1270 y su muerte entre 1283 y 1294. Ahora, el Manuscrito 827 de Leipzig aporta nuevos elementos que permiten datar con más precisión su estadía entre 1281 y 1293. Esto implica que habría estado presente en toda la primera etapa de la producción literaria del cenobio. Por lo tanto, la cuestión de las posibles influencias doctrinales y literarias entre Matilde y las monjas escritoras de Helfta, cobra nuevo interés. En este trabajo enfoco la posible influencia de Matilde en el proceso espiritual de Gertrudis, en base a constancias textuales de tres tipos: menciones expresas, referencias deliberadamente ambiguas y paralelos de contenido o de vocabulario, entre: el *Legatus Divinae Pietatis*,<sup>1</sup> el

---

1 *Legatus Divinae Pietatis*, en adelante LDP seguido del libro en numeración romana y del capítulo y párrafo, en numeración arábica. Edición crítica: Gerturde d'Helfta, *Oeuvres Spirituelles*, Tomo II: Le Héraut Livres I et II, Sources Chrétiennes N° 139 (Paris: Éd. Du Cerf 1968); Tomo III: Le Héraut Livre III, Sources Chrétiennes 143 (Paris: Ed. Du Cerf 1968); Tomo IV: Le Héraut Livre IV, Sources Chrétiennes 255 (Paris: Ed. Du Cerf 1978); Tomo V: Le Héraut Livre V, Sources Chrétiennes 331 (Paris: Ed. Du Cerf 1986), en adelante SC seguido de número de tomo, página y, si correspondiere, línea. Versión en castellano: Gertrudis de Helfta, *El Mensajero de la Ternura Divina. Experiencia de una mística del siglo XIII*. Tomo I: Libros 1-3 y Tomo II: Libros

*Memoriale Abundantiae Suavitatis Divinae* (Ms Leipzig 827)<sup>2</sup> y el Libro VII de la *Lux Divinitatis semper fluens in corda veritatis*<sup>3</sup> de Matilde de Magdeburgo, producido durante su estancia en Helfta.

## 1. EL SIGLO DE LAS MUJERES

El siglo XIII<sup>4</sup> es llamado con razón el siglo de las mujeres, porque vio surgir y prosperar un movimiento espiritual genuinamente femenino y feminista.<sup>5</sup> A fines del siglo XII comenzaron a pulular grupos de mujeres piadosas, solteras o viudas, sedientas de Dios y ávidas de espiritualidad, que habían logrado mantenerse al margen de los movimientos heréticos de la época: valdenses, albigenses y cátaros. Los cistercienses tomaron la dirección de este movimiento, quizás por ser más numerosos, estar más expandidos y mejor organizados. En poco tiempo el movimiento de las *mulieres religiosae* se diseminó

---

4-5 (Burgos: Monte Carmelo 2013), en adelante MTD, seguido de número de tomo en romano y página, en arábigo.

2 Leipzig, Universitätsbibliothek MS 827, en adelante L827, seguido de capítulo y párrafo en numeración arábigo. Edición crítica parcial: Gerturde d'Helfta *Oeuvres Spirituelles, Tome VI, Le manuscrit de Leipzig: Florilège – Mémorial de l'abondance de la suavité divine, 1e partie* (Paris: Éd. Du Cerf 2023), en adelante SC 634 seguido de número de tomo, página y, si correspondiere, línea. Existe una versión completa en inglés: Gertrud the Great of Helfta, *The Memorial of the Abundance of the Divine Sweetness, Translated and Introduced by Alexandra Barratt from the text in Leipzig Universitätsbibliothek Ms 827*, Cistercian Fathers 88 (Minnesota: Liturgical Press 2022), en adelante CF 88 seguido de número de página. Esta versión se citará cuando el texto no se encuentre en SC 634.

3 *Lux Divinitatis semper fluens in Corda Veritatis*, en adelante: Lux, seguido del libro en numeración romana y capítulo en arábigo. Texto latino: Sanctae Gertrudis Magnae, virginis ordinis sancti Benedicti, *Revelationes gertrudianae ac mechtildianae, II: Sanctae Mechtildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiae. Accedit sororis Mechtildis eiusdem ordinis Lux divinitatis*, Solesmensium O.S.B. Monachorum cura et opera (Pictavii-Parisis: H. Oudin Fratres 1877), 423-710, en adelante: Rev II, seguido de número de página. Versión en castellano: Matilde de Magdeburgo, *La luz divina ilumina los corazones: testimonio de una mística del siglo XIII*. Gutiérrez, Daniel, O.C.S.O., tr. (Burgos: Monte Carmelo 2004), en adelante LD seguido de número de página.

4 Para una panorámica de la situación política y religiosa del siglo XIII ver: G.M. Colombás, *La tradición benedictina. Ensayo histórico. Tomo V: Los siglos XIII y XIV* (Zamora: Ediciones Montecasino 1999).

5 Sobre la situación de la mujer en la Edad Media, en general, ver: G. Solé, G. "La mujer en la Edad Media: una aproximación historiográfica", *Anuario filosófico* 26 (1993) 653-670; C. Erickson y K. Casey, "Women in the Middle Ages: A working Bibliography", *Mediaeval Studies* 37 (1975) 340-359; M.C. de Matteis, *Idea sulla donne nel Medioevo: fonti e aspetti giuridici, antropologici, religiosi, sociali e letterari de la condizioni femminile* (Bologna: Pàtron 1981); M.M. Sheehan, *Family and Marriage in Medieval Europe*, Vancouver, 1976.

rápidamente desde Bélgica hacia el centro y sur de Europa, llegando a ser dominante en el siglo XIII. Varios factores contribuyeron a ello: por un lado, la reforma gregoriana y el éxito de Císter; por otro, el descenso de la población masculina debido a las cruzadas, las luchas entre señores feudales, la decadencia del monacato masculino tradicional y el auge creciente de los estudios universitarios para clérigos y monjes. Entre 1200 y 1248 solo en el territorio de la actual Bélgica se fundaron unos cincuenta monasterios cistercienses femeninos. Pronto Císter se vio desbordado para atender a las demandas de afiliación y entonces aportó una fórmula ventajosa: los monasterios cistercienses independientes, afiliados espiritualmente a la Orden, pero sin establecer un vínculo jurídico con ella. La mayoría fueron fundaciones espontáneas, de tipo familiar, hechas por nobles o burgueses acaudalados, con el doble propósito de asegurarse allí la educación de sus hijas y la oración perpetua de la comunidad por la prosperidad temporal y la salvación eterna de sus bienhechores. Los abades cistercienses y más tarde los obispos locales favorecieron estas fundaciones al amparo de familias nobles, a fin de poder encauzar la abundancia de vocaciones femeninas, sin tener que preocuparse demasiado por su sustento económico.

Pero muchas mujeres piadosas, que no pudieron o no quisieron abrazar la vida conventual ni someterse al matrimonio, mantuvieron su condición laical. Se reunían en casas o *courtes* junto a las puertas de las iglesias y hospitales y se dedicaban a las obras de caridad. Llevaban vida en común, en celibato, penitencia y mortificación, y guardaban obediencia a una superiora y a la autoridad eclesiástica. De su cura de almas comenzaron a encargarse los mendicantes. Los dominicos terminaron por hacerse cargo prácticamente del movimiento. Al principio se las llamó beguinas como sinónimo de herejes, más concretamente, albigenses. Pero, a posteriori, la calificación significó simplemente “mulieres reiligiosae”, sin ningún matiz peyorativo. Hubo estrechos lazos de contacto y afinidad entre las monjas cistercienses y las beguinas, así como entre las beguinas y los dominicos, tanto en Bélgica como en Alemania.<sup>6</sup>

---

6 Sobre el movimiento de las mulieri regiliosae y las beguinas ver: G. Épiney-Burgard, Georgette y E. Zum Brunn, *Mujeres Trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa Medieval* (Barcelona: Paidós 2007); E.W. McDonnell, *The Beguines and beghards in Medieval Culture* (New Brunswick, 1954). Autores Varios, *Temi e problemi nella mística femminile del Trecento* (Todi: Centro di studi sulla spiritualità medievale 1983); D.D. Maroto, “Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media” *Revista de espiritualidad*, 60 (2001), 529-576. A. Dickens, *The Female Mystic. Great Women Thinkers of the Middle Ages* (London-New York: Tauris 2009); A. Elledge, *Women Mysticism in the Late Middle Ages: The Influence of Affective Love and*

Las *mulieri religiosae* del siglo XIII, monjas y beguinas, supieron hacer oír su voz, interpretando y comunicando sus intereses, experiencias y desafíos, en un medio cultural y eclesial que no favorecía el protagonismo ni la educación de la mujer. El monasterio era la única institución que ofrecía una escuela para niñas, pero, en la práctica, el acceso a las letras quedaba limitado a las hijas de nobles o burgueses de buen pasar, debido a que la clase pobre estaba sujeta a servidumbre. Para las jóvenes que terminaban su educación en el convento, la posibilidad de abrazar la vida religiosa se presentaba no solo como respuesta a un llamado divino, sino también como un modo de promoción humana y cultural, aun para aquellas que, por pertenecer a familias nobles, no tenían necesidad de promoción social. Era el medio de acceso seguro a una independencia mental y cultural del yugo masculino. Sin embargo, también a la postre el convento estaba controlado por la jerarquía eclesiástica masculina. Un signo elocuente de dicho control fue la Bula *Periculoso* de Bonifacio VIII, que, en 1298, estableció la clausura perpetua de las monjas “in quibuslibet mundi patribus”<sup>7</sup> como modo de reducir su influencia en la Iglesia y en la sociedad, manteniéndolas confinadas en el convento.

Las beguinas sí encontraron el modo de vivir su consagración de manera independiente, sin entrar en la estructura eclesial vigente y sin someterse por votos a la jerarquía. Por eso el beguinato en general fue visto como marginal y contestatario. Resultaban molestas y hasta peligrosas. Algunas incluso denunciaron los excesos del clero, abogando a favor de una Iglesia más pobre, carismática y evangélicamente libre.

---

*the Courtly Love Tradition*. Master's Thesis (University of Tennessee 2009); V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Madrid: Siruela 2008) I. De Gier, “Text as Authority: Marguerite Porete's *Mirouer des simples ames*”, en *Mulieres religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Veerle Fraeters ed. (Brepols: Turnhout 2014), 127-150; P. Santonja, “Mujeres religiosas: Beatas y Beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos”, *Revista de Historia Medieval*, 14 (2003-2006), 209-227.

7 “Deseando atender la situación peligrosa y abominable de ciertas monjas, quienes, despojándose de las riendas de la respetabilidad y abandonando descaradamente el pudor de las monjas y la timidez natural de su sexo [...] decretamos firmemente [...] que las monjas colectiva e individualmente, tanto en el presente como en el futuro, de cualquier comunidad u orden, en cualquier parte del mundo que se encuentren, deben permanecer en adelante perpetuamente enclaustradas en sus monasterios [...] para que puedan servir a Dios más libremente [y] totalmente separadas de la mirada pública y mundana y, eliminadas las ocasiones de lascivia, puedan salvaguardar con la mayor diligencia sus corazones y sus cuerpos en completa castidad”, Bonifacio VIII, *Liber Sextus Decretalium Domini Bonifacii VIII Papae, Liber III, Titulo XVI: De statu Regularium*, capítulo único, Guillaume Rouillé, editor (Lyon: Apud Gulielmum Rouillium, 1555) 1053-1054.

Lo pagaron con la pobreza, la mendicidad, el desamparo. En algunos casos, con la persecución y hasta con la hoguera. Si el movimiento beguinal pudo subsistir, fue por el apoyo espiritual de los frailes. Ellos también encontraron en las beguinas unas hermanas, unas pares de su forma de vida itinerante, mendicante y proféticamente evangélica, ya que sus propias monjas fueron pronto recluidas a perpetuidad por la bula *Periculoso*.

## 2. MATILDE

Es una de estas beguinas, Matilde de Magdeburgo, la que al final de su vida, por consejo de su confesor y protector, el dominico Enrique de Halle, pidió refugio en el convento de Helfta,<sup>8</sup> para calmar los ánimos de los ambientes eclesiásticos de Magdeburgo, por sus denuncias al clero y su apología de la Orden de Santo Domingo. Helfta era uno de estos monasterios cistercienses independientes, fundado por los condes de Mansfeld junto a su castillo de Rodastford, en 1226, y trasladado en 1258 a Helfta, cerca de Eisleben, por la escasez de agua. La comunidad profesaba la Regla de San Benito<sup>9</sup> y la espiritualidad cisterciense, aunque jurídicamente dependía del obispo de Halberstadt, uno de cuyos canónigos oficiaba de preboste o superior externo del convento, por sobre la abadesa. La mayoría de las monjas provenía de las familias nobles de la región, aunque también recibían vocaciones de origen desconocido, como la joven Gertrudis, admitida en la escuela conventual a la edad de cinco años, cuyo apellido no ha sido socialmente relevante como para perdurar en testimonios escritos hasta el día de hoy. En diversas ocasiones el monasterio fue objeto de disputas entre las familias feudales de la zona, hasta el punto de que las tropas del Conde Alberto de Brunswick lo destruyeron en 1342 y la comunidad debió trasladarse a Novum Helfta para reiniciar su vida, en 1346.

Matilde nació en Lieja entre 1207 y 1210,<sup>10</sup> probablemente de familia noble, ya que demuestra conocer las costumbres y la literatura

---

8 Sobre la historia y el estatuto jurídico del Monasterio de Helfta ver: L. Paquelin, “Praefatio” a: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae I: Sanctae Gertrudis Magnae, virginis Ordinis Sancti Benedicti, Legatus Divinae Pietatis. Accedunt eiusdem Exercitia spiritualia, Solesmesium O.S.B. Monachorum cura et opera* (H. Oudin Fratres, Pictavii-Paris, 1875) I-XXXVI; P. Doyère, “Le Monastère d’Helfta” en: *Gertrude d’Helfta Oeuvres spirituelles II, Le Héraut de l’Amour divin, intr., texte critique, trad. et notes P. Doyère, Sources Chrétiennes 139* (Du Cerf: Paris 1968) 9-13.

9 “Beatum Benedictum cujus ordinis est coenobio nostrum” (LDP IV 16,5 [SC 225, 182, lin. 8-9; MTD II 100]); “Benedicti Patris nostri sanctissimi” (LDP IV 11,1 [SC 255, 126 lin. 1; MTD II 69]).

10 Sobre la biografía de Matilde de Magdeburgo, ver: L. Paquelin, “Argumentum” en: *Rev. II*, 425-433; A. Hollywood, *The Soul as a Virgin Wife: Mechtild of Magdeburg*,

cortesana. Refiere que a los doce años fue *saludada* por el Espíritu Santo. Esta experiencia determinó su consagración a Dios y su retiro del mundo. A partir de 1230 se unió al grupo de beguinas disidentes de Magdeburgo, viviendo una vida espiritual intensa, no exenta de enfermedades y pruebas. Después de 1250, por indicación de su confesor, comenzó a escribir sus experiencias, en dialecto bajo alemán.<sup>11</sup> El manuscrito original de su obra se ha perdido, aunque se conservan algunos fragmentos. En ella se advierte una fuerte crítica del clero de su tiempo, que le habría granjeado persecuciones. Siendo ya anciana, por consejo de su confesor pidió asilo en el convento de Helfta y transcurrió allí sus últimos doce años hasta su muerte.<sup>12</sup> Durante este período escribió la parte final de su libro. Al final de su vida quedó ciega. Murió en Helfta, antes que su confesor, entre los años 1282 y 1294. El relato de su muerte ha quedado reflejado en las obras de la Abadía de Helfta, en tres versiones concordantes pero no idénticas, registradas en el *Liber Specialis Gratiae*,<sup>13</sup> el *Legatus Divinae Pietatis*<sup>14</sup> y el *Memoriale Abundantiae Suavitatis Divine*<sup>15</sup> del Manuscrito 827 de Leipzig. De estos relatos surge que en el monasterio se le dispensaba gran respeto y veneración.

---

*Marguerite Porete and Meister Eckhar* (Notre Dame Univ. Press: London 1995); H. Keul, *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística* (Herder: Barcelona 2016); B. McGuinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. Vol III: The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism* (Crossroad Publishing Company: New York 1998); L.C. Durán, "Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete. Diferentes modos de comprender el amor en la unión con la divinidad.", *Síntesis. Revista de Filosofía*, 4.1 (2021) 1-26.

11 Más precisamente medio-bajo-alemán, es decir, en el alemán del período medio (1050-1450), en la región del Elba y la baja Sajonia, hoy Alemania centro-oriental.

12 "*Tandem post multas tribulationes in senectute uita sanctimonialium in helpe assumpta et per annos xij commorata omnium uirtutum perfectione floruit*" (*Lux, Pról.* [Rev II 436; LD 12]). Con esta indicación del Prólogo a *Lux Divinitatis*, Enrique de Halle da a entender que Matilde ya ha muerto al momento de la publicación de la versión latina. Sobre este dato se basaba el cálculo tradicional de la muerte de Matilde en 1282 y su ingreso a Helfta, doce años antes, en 1270/71.

13 Mechtildis de Hackeborn, *Liber specialis gratiae* (en adelante *Liber* seguido de número de libro en numeración romana y número de capítulo en arábigo); edición latina: Rev II, 1-421; versión en castellano: Matilde de Hackeborn, *Libro de la gracia especial: la morada del corazón: formar desde la experiencia* (Burgos: Monte Carmelo 2007), en adelante LGE. Sobre la muerte de Matilde de Magdeburgo cf: *Liber V* 3 y 6 (Rev II 320-321 y 325-329; LGE 447-448 y 453-457).

14 *LDP V* 7 (SC 331, 122-129; *MTD II*, 337-340).

15 L827 60-62 (SC en prensa; CF 88:134-139).

### 3. TRADICIÓN MANUSCRITA

La obra de Matilde se difundió en los ambientes dominicanos o gravitantes en torno a ellos.<sup>16</sup> La tradición manuscrita se ha bifurcado en dos canales. Una versión en latín bajo el título de *Lux Divinitatis semper fluens in corda veritatis* apareció poco después de su muerte.<sup>17</sup> Fue preparada durante la vida de Matilde, probablemente en el convento dominico de Erfurt, con prólogo de Fray Enrique, su confesor y lector de Halle, en torno a 1270. Esta versión desconoce el Libro VII, compuesto por Matilde durante su estadía en Helfta. Está organizada en seis libros, con un criterio temático. El traductor latino, realiza además una depuración teológica de la obra, suaviza la crítica de la beguina a los clérigos y ofrece ocasionalmente una interpretación del texto.

Una versión más popular, titulada *Das fließende Licht der Gottheit*, nos llega por una copia tardía, de 1345, escrita en alemán o alto alemán del sur (de la zona del Rin). Fue preparada por Enrique de Nördlingen en Basilea, unos 60 años después de la muerte de Matilde, entre 1343-1345. Perduró en el Ms de Einsiedeln 277. Contiene los libros I-VI más el Libro VII escrito en Helfta. Es una transposición de la versión original en el dialecto del sur.

La comparación de ambas versiones permite trazar las siguientes etapas de composición de la obra: Los libros I-V corresponden a 1259. El libro V en la versión alemana concluye con una doxología en latín. El libro VI fue compuesto entre 1260 y 1270. El libro VII fue escrito en Helfta, después de 1270. La versión alemana ofrece dos últimos capítulos que no aparecen en la lista de *capitula* y pueden ser un añadido posterior. El capítulo final de ambas versiones parece ser una adición del traductor. La frase final de la versión alemana está en latín.

---

16 Sobre la tradición manuscrita de la obra de Matilde ver: Mechthild of Magdeburg, *The Flowing Light of The Godhead, translated and introduced by Frank Tobin. Prefaced by Margot Schmidt* (Paulist Press: New York 1998) 6-9; S. Poor, “Transmission and Impact: Mechthild of Magdeburg’s *Das fließende Licht der Gottheit*” en *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, E. Andersen, H. Lahnemann, A. Simon, eds. (Leiden: Brill 2014) 73-102.

17 El manuscrito más completo de esta obra es el de Basilea B IX 11, copia del siglo XV, en el que se basa la edición de 1877 (Rev II), cf. Balázs J. Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ›Fließenden Lichts der Gottheit‹ Mechthilds von Magdeburg*, (Tübingen/Basel: Francke Verlag, 2010).

#### 4. ESTADÍA EN HELFTA

Generalmente se sostiene que Matilde había golpeado a las puertas de Helfta en 1270, es decir, después de la conclusión del libro VI.<sup>18</sup> En 1261 un sínodo en Magdeburgo había dispuesto que las beguinas locales debían someterse en obediencia al clero de la ciudad, prohibiéndoles acudir a las órdenes mendicantes para recibir asistencia pastoral y espiritual.<sup>19</sup> Al perder su apoyo en Fray Enrique, Matilde tenía que encontrar un medio más seguro y protector donde pasar desapercibida.<sup>20</sup>

Las influencias y vínculos literarios entre Matilde de Magdeburgo y Gertrudis de Helfta no han merecido aun mayor atención de los investigadores,<sup>21</sup> puesto que las fechas hasta ahora admitidas de la estancia de Matilde en Helfta, no habrían permitido una influencia muy profunda de la anciana beguina sobre la joven Gertrudis. En efecto, a su llegada en 1270, Gertrudis habría tenido catorce años y a su muerte en 1282, la joven monja acababa de vivir su conversión.

Sin embargo, el Manuscrito de Leipzig aporta ahora nuevos datos que permiten reevaluar las fechas de la etapa de Matilde en Helfta. En el Prefacio al Memorial de Santa Gertrudis se informa que Gertrudis comenzó a escribir su Memorial:

---

18 Y, sumando a esa fecha 12 años, se data su muerte en 1282. Sin embargo, M. Schmidt admite un rango más amplio para su estadía en Helfta, ubicando su deceso entre 1282 y 1294; cf. M.Schmidt, *Flowing Ligh...* 6. En el mismo sentido W.Verlaguet (trad.), *Mechtilde de Magdeburg, La lumière fluente de la Divinité* W.Verlaguet, trad., (Grenoble, 2001) 7.

19 Cf. Schmidt, *Introduction*, 3.

20 Estudios más recientes cuestionan que la motivación para su asilo en Helfta hubiera sido tener una ancianidad más apacible y sostienen que se unió a la comunidad por motivos literarios (Cf. Margarete Hubrath, *Schreiben und Erinnern. Zur memoria im ›Liber specialis gratiae‹ Mechthilds von Hackeborn*, Paderborn 1996, 32 nota 38; Balázs J. Nemes, “*Ut earundem testimonio conprobatur. Schwester Mechthild in der Offenbarungsliteratur von Helfta*”, en *Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie, Mechthild und das fließende Licht der Gottheit in Kontext*, Berlin 2019, Open Access). Sin embargo, no tenemos pruebas directas de que la comunidad de Helfta copiara, editara o tradujera sus obras. Al contrario, parecería que fue el ingreso de Matilde y la escritura que esta desarrolló en Helfta, lo que movió a las monjas a sentar por escrito la memoria de la comunidad en torno a sus figuras más espiritualmente relevantes.

21 Cf. sin embargo, B. Newman, “*Mechthild of Hackeborn at Helfta, a study in literary influence*”, in: *Women and Intellectual Leaders in the Middle Ages*, K. Kerby-Fulton, K.A.M. Bugys, J.Van Engen, eds. (D.S.Brewer, Cambridge 2020): este estudio no incorpora datos provenientes del Ms 827 de Leipzig.

después del octavo año de recibida la gracia, en el día santo de la Cena del Señor, antes del oficio, cuando *Soror M.*, de santa memoria, que estaba enferma, tenía que comulgar. Entonces, estando allí junto con la comunidad, esperando a que le fuera llevado el cuerpo del Señor, fue impulsada con tan vehemente fervor de espíritu a la alabanza de Dios, que inmediatamente, tomando el estilete y la tablilla, escribió en dicho lugar, de acuerdo a lo que la unción divina le inspiraba, sin premeditación alguna.<sup>22</sup>

La escena es coincidente con la descrita en el Prólogo al Libro II del Legatus, pero en aquél se menciona genéricamente que “una enferma” debía recibir la comunión.<sup>23</sup> En cambio, el texto de Leipzig, nos revela la identidad de la enferma: “*beatae memoriae Soror M.*”<sup>24</sup> Más adelante, en los capítulos 60-63, el manuscrito nos aporta el relato de la muerte de *Soror M.*,<sup>25</sup> en una versión más desarrollada<sup>26</sup> que la que ya se conocía por el Legatus.<sup>27</sup>

Recientemente Joseph Bálasz Nemes, profesor de Friburgo, se ha dedicado a demostrar que la monja aludida como Soror M. en el manuscrito de Leipzig es Matilde de Magdeburgo.<sup>28</sup> En efecto, retomando una intuición que ya estaba presente en la tradición de lectura del Legatus, corrobora que también en la versión de Leipzig Matilde de Magdeburgo es indicada como *Soror M.*, mientras que a Matilde de Hackeborn se le reserva el título de *Domna M. Cantrix*. Conforme a ello, la fecha de muerte de Matilde se desplaza, ya que Leipzig

---

22 L827 Preface, SC 634, 222-224, lin. 7-14. La traducción al castellano es mía.

23 “El año noveno después de recibir aquella gracia, entre febrero y abril, al retornar el día santo de la Cena del Señor, mientras esperaba con la comunidad que se llevara el Cuerpo del Señor a una enferma, fue arrebatada por un violento movimiento del Espíritu Santo, tomó una tablilla que tenía a su lado y desbordante de gratitud escribió de su mano lo que sentía en su corazón en diálogo íntimo con su Amado, para su gloria, como sigue.” (LDP II Pról [SC 139:226-227; MTD I 133]).

24 Cf. nota 22.

25 Cf. nota 15.

26 En esta versión más primitiva destaca la insistencia con que Gertrudis pide al Señor que realice milagros por medio de la enferma, para así acreditar la fiabilidad de los escritos de Matilde, contra el escepticismo de sus detractores.

27 Cf. nota 14.

28 Cf. B.J. Nemes, “*ut earundem testimonio conprobatur*. Schwester Mechthild’ in der Offenbarungsliteratur von Helfta (mit einem Textabdruck aus der Leipziger Handschrift Ms 827)” en B.J. Nemes, C. Emmelius, eds. *Mechthild und das “Fließende Licht der Gottheit” im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum des 13.-15. Jahrhunderts*, Knowledge Unlatched (KU), 2019, <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/56731>

atestigua que se encontraba viva, aunque gravemente enferma<sup>29</sup> en 1289, año en que Gertrudis escribió el Memorial.

Más aún, Alexandra Barratt ha demostrado que el Manuscrito de Leipzig fue compuesto con un criterio cronológico<sup>30</sup> y que, a partir de 1290, muchos relatos fueron escritos a medida que iban aconteciendo los hechos. Esto le permite trazar una rigurosa cronología, conforme a la cual, por su ubicación dentro del manuscrito, el relato referente a la muerte de *Soror M.* sería datable en 1293-1994,<sup>31</sup> poco después de la muerte de la abadesa Gertrudis y poco antes del interdicto. Luego, calculando los doce años de estadía en Helfta que atestigua Enrique de Halle en el prólogo a *Lux divinitatis*,<sup>32</sup> su arribo al convento se ubicaría en 1281 o 1282. Este cálculo 1281-1293 viene a coincidir con una intuición de Louis Paquelin, en su edición latina del *Legatus*<sup>33</sup> en 1875.<sup>34</sup> Volveremos enseguida sobre este punto.

El trabajo del Prof. Nemes da certeza literaria a lo que hasta ahora era una interpretación según la tradición monástica: todas las menciones a *Soror M* en el corpus literario de Helfta son referencias expresas a Matilde de Magdeburgo; mientras que las recurrencias de *Domna M. o Domna M. Cantrix* son referencias inequívocas a Matilde de Hackeborn. Dentro de los respectivos relatos, las menciones ambiguas o genéricas a “M.”, o a “*beate M.*” o “*felix memoriae M.*”, que podrían caer a una u otra de ellas, se decantan por el contexto narrativo en que se inscriben.

---

29 Cf. nota 22.

30 A. Barratt, “The Chronological Priority of the *Memoriale abundantiae suavitatis divinae* in Leipzig, Universitätsbibliothek, MS 827”, *Analecta Cisterciensia* 69, fasc. 1-2 (2019) 198-209.

31 Cf. A. Barratt: Introduction to Gertrud the Great of Helfta: The Memorial... CF 88: 33, nota 4.

32 Cf. nota 12.

33 *Sanctae Gertrudis Magnae, virginis ordinis sancti Benedicti, Revelationes gertrudianae ac mechtildiana I. Legatus Divinae Pietatis. Accedunt ejusdem Exercicia Spiritulia*, Solesmensem O.S.B. Monachorum cura et opera (Pictavii-Parisis: Henricum Oudin 1875), en adelante: Rev I.

34 “Forsitan soror Mechtildis, quæ ex partibus Magdeburgi aliquando ad Coenobium Helftense se contulit”: Nota de Louis Paquelin al pasaje de *Legatus* I 3.2 (Rev I, 101, nota 1). Por su parte, el responsable de la edición crítica del *Legatus*, Pierre Doyère, dice en nota al mismo pasaje: “En la Edición de Solesmes 1875, Dom Paquelin sugiere que esta persona podría ser Mechtildis la beguina, antes de ingresar a Helfta. Esto es poco probable, pues la entrada definitiva de la beguina se sitúa en 1270. Para esa fecha, Gertrudis no tenía más que catorce años y su vida propiamente mística no comenzaría más que once años más tarde, de suerte que el incidente reportado aquí, es probablemente posterior a la muerte de la beguina, en 1282.” (SC 139, 134, nota 1; la traducción del francés es mía).

## 5. BEATAE MEMORIAE SOROR M. INFIRMA ESSET

La diversa manera de referirse a una y otra Matilde, llama la atención al profesor Nemes y lo lleva a inquirir sobre el status que habría tenido Matilde de Magdeburgo en la comunidad, es decir en qué condición habría sido admitida: si como monja de coro con plenos derechos, o como simple laica. Porque eran las monjas de coro -dicedas que llevaban adelante el taller literario del convento. En realidad, el asunto se aclara al ponerlo en el marco de la Regla de San Benito<sup>35</sup> que regía en Helfta. La regla establece que el rango de precedencia de los miembros de la comunidad se determina según el orden de ingreso en la vida monástica:

Salvo aquellos hermanos que el Abad haya promovido o degradado por razones concretas, observen todos el orden de su entrada en la vida monástica. Así, por ejemplo, el que llegó al monasterio a la segunda hora del día se considerará más joven que quien llegó a la primera hora, cualquiera sea su edad o dignidad [...] <sup>36</sup> En el trato mutuo, a nadie se le permitirá llamar a otro simplemente por su nombre, sino que los mayores llamaran hermanos (fratres) a los jóvenes, y éstos darán a los mayores el título de ancianos (nonni) que denota la reverencia debida a un padre. Y al abad, por considerarle como a quien hace las veces de Cristo, se le dará el nombre de Señor y Abad (dominus abbas vocetur).<sup>37</sup>

Que fuera este criterio el que se aplicaba en Helfta para establecer el orden de precedencia en la comunidad, nos lo dice la misma Matilde de Magdeburgo, cuando narra una visión en el cementerio, donde ve comparecer a “toda la comunidad según el orden que cada una tenía desde su ingreso en el claustro.”<sup>38</sup>

Hechas las debidas transposiciones de género y de cultura, en Helfta tenemos que a las hermanas conversas, a las novicias y a las oblatas regulares se las llama soror (hermana),<sup>39</sup> mientras que a las

---

35 San Benito, su vida y su Regla, García M. Colombás, trad. (Madrid: BAC 1968), en adelante RB seguida de capítulo y versículo en numeración arábiga.

36 O sea que, de acuerdo a la Regla de San Benito, Soror Mecthildis sería anciana en años y joven en la vida monástica.

37 RB 63,7.10-14.

38 Lux VII, 14 (LD p. 369).

39 LDP III 18,19 (SC 143,96 lin.1; MTD I 274); 23,1 (SC143,116 lin.25; MTD I 289); 75,1 (SC 143,320 lin.17; MTD I 435); IV 4,3 (SC 255,448 lin.11; MTD II 34); V 2,2 (SC 331,64 lin. 2; MTD II 304); 4,3 (SC 331,80 lin.3; MTD II 313); 4,7 (SC 331,88 lin.7-8; MTD II) 317); 7,1 (SC 331,122 lin. 1; MTD II 337); 7.3 (SC 331,124 lin. 1; MTD II 338).

profesas solemnes o monjas de coro, se las llama Domna,<sup>40</sup> que es la abreviatura de Domina en los manuscritos, pero también, en el lenguaje oral, una forma de combinar Domina y nonna, Señora y anciana. Y a la abadesa se la llama Domna Abatissa: Señora Abadesa.<sup>41</sup>

Matilde de Magdeburgo, Soror M. probablemente al ingresar al monasterio habría conservado su propia condición de consagrada laica, no siendo admitida como monja de coro pero tampoco como hermana lega, sino en calidad familiar o de oblata regular.<sup>42</sup> Los usos cistercienses del siglo XII atestiguan la admisión de familiares en las comunidades. Este apelativo denota cercanía, no únicamente por lazos de sangre, sino también de amistad o afinidad. En tales casos, la observancia monástica se adecuaba a la situación particular de la persona, a juicio del abad. Este podría haber sido el status de Matilde, admitida en la comunidad de Helfta por motivos de amistad o afinidad espiritual.

Lo que sí surge de los textos es que se le tenía un gran respeto, no solo en atención a su edad, sino también a su doctrina y mérito de vida:<sup>43</sup> se reconoce que ha servido al Señor desde su juventud,<sup>44</sup> y que, “mientras vivía en este mundo, fue dotada de un conocimiento superior a los demás.”<sup>45</sup> Se da crédito a sus revelaciones y al libro que escribiera,<sup>46</sup> se le pide que enseñe a la comunidad, tarea reservada en la Regla al abad<sup>47</sup> y a los ancianos que éste designe.<sup>48</sup> En el momento

---

40 LDP I 3,2 lin. 14 (SC 139,134; MTD I 74); 11,9 lin. 4-5 (SC 139,178; MTD I 104); I 14,6 lin. 7 (SC 139,202; MTD I 120); 16, 1 lin. 10-11 (SC 139,208; MTD I 123); 16,4 lin.1 (SC 139,214; MTD I 127); III 75,2 (SC 143,320 lin. 2; MTD I 436); IV 2,8 (SC 255, 34 lin. 4 y 8; MTD II 18); V 4,1 (SC 331,78 lin.1; MTD II 312); 4,10 (SC 331,90 lin. 7; MTD II 319); 4,23 (SC 331,106 lin. 4; MTD II 327); 6,1 (SC 331,116 lin.1; MTD II 334).

41 LDP IV 2,8 (SC 255,34 lin.11; MTD II 19); 2,13 (SC 255,42 lin.3; MTD II 23); V Prol (SC 331,14 lin.7; MTD II 277); 1,1 (SC 331,16 lin. 3; MTD II 278); 1,7 (SC 331,24 lin.1-2; MTD II 282); 2,1 (SC 331, 62 lin.1-2; MTD II 303); L827, 66.3 (CF 88,146).

42 La tradición monástica elaboró desde antiguo otras formas de vinculación permanente con la comunidad monástica, para candidatos que no estaban en condiciones de vincularse por los votos de la profesión monástica, por algún tipo de impedimento objetivo permanente, como razones de salud, de edad o familiares. Estas formas de vinculación más flexibles permitían incluir a un amplio rango de personas que, manteniendo su condición canónica inicial, convivían con la comunidad y a su servicio, sin necesidad de pasar por el noviciado y hacer la profesión.

43 Cf. RB 21,4; 63,1; 64,2.

44 Liber V, 6 (LGS 453).

45 Liber II, 42 (LGS 296).

46 L827, 60,2 (CF 88: 135); L827 61 (CF 88: 136).

47 Cf. RB 2,4.11.

48 Cf. RB 6,6.

de su muerte, la comunidad pide al Señor que acredite su santidad de vida con milagros.<sup>49</sup> El Señor declara que Matilde ha ascendido ya todos los grados de la perfección;<sup>50</sup> varias monjas la contemplan en la gloria después de su deceso<sup>51</sup>; se le aplica el apelativo de elegida<sup>52</sup> y Beatae Memoriae Soror M.<sup>53</sup> Así pues, se puede inferir que a Matilde en Helfta se le tributó la veneración<sup>54</sup> y el tratamiento de anciana.

Según la Regla de San Benito, los ancianos ocupan un lugar preeminente en la comunidad.<sup>55</sup> Mezclados entre los demás en la vida regular, animan y edifican a los hermanos con su ejemplo de vida.<sup>56</sup> Son también un apoyo y fuente de consejo para el abad,<sup>57</sup> quien puede compartir con ellos sus cargas.<sup>58</sup> Colaboran de manera desapercibida con el abad en el ejercicio de su servicio pastoral,<sup>59</sup> a través de un amplio espectro de tareas que este puede encomendarles,<sup>60</sup> especialmente la corrección<sup>61</sup> y dirección espiritual de los hermanos.<sup>62</sup> Este parece haber sido el status de Matilde de Magdeburgo en Helfta.

Con respecto a su trabajo en el monasterio, es altamente probable que se le hubiera asignado como tarea terminar de escribir su libro, dada competencia literaria, pero también su edad avanzada y débil salud. En Leipzig capítulo 60, se dice expresamente que *Soror M.* había “compuesto” un libro de revelaciones.<sup>63</sup> Así, en la medida que su creciente ceguera se lo permitiera, es probable que escribiera por sí misma el libro VII de su obra o haya tenido que dictarlo a otras amanuenses.

---

49 L827, 60, 2 (CF 88: 135).

50 L827, 60,1 (CF 88: 134).

51 Liber II 42 (LGS 296); IV, 8 (LGS 387); V, 3 (LGS 447); V, 6 (LGS 457).

52 L827, 60,1 (CF 88: 134); L827, 61, 1 (CF 88: 136); L827, 62,2 (CF 88: 137); Liber V 3 (LGS 448).

53 L827, Pref, 2 (CF 88: 33); L827, 61,1 (CF 88: 137); L827, 62,1 (CF 88: 137); LDP V 7,3 (SC 331, 124 lin.1; MTD II 338).

54 Cf RB 4,70.

55 Cf. RB 63.

56 Cf. RB 23,1; 7,55.

57 Cf. RB 3,12.

58 Cf. RB 21,3.

59 Cf. RB 27,2-3.

60 Cf. RB 21,1; 22,3; 47,17; 56,3; 58,6; 65,12; 71,3-4.

61 Cf RB 23,1-2; 27,2; 48,17; 56,3.

62 Cf RB 4,50; 46,5.

63 L827 60,2 (CF 88:135); LDP V 7,2 (SC 331, 124 lin. 5; MTD II 338).

A medida que su salud se deterioró se le dio el tratamiento de enferma. En *Lux Divinitatis* ella misma reconoce que, al quedar ciega, fue atendida por otras manos, las de las monjas.<sup>64</sup> En la Regla de San Benito los enfermos gozan de un trato diferencial, tanto sean monjes de coro o legos: se destina para ellos un sector especial del monasterio,<sup>65</sup> se les permite bañarse<sup>66</sup> y comer carne cuando lo necesiten,<sup>67</sup> y en cuanto al trabajo, se dispone que se les asigne uno adecuado a sus fuerzas.<sup>68</sup> Encontramos a Matilde en su lecho de enferma y a punto de recibir la comunión<sup>69</sup> ese Jueves Santo de 1289 cuando Gertrudis se ve irresistiblemente empujada a redactar el memorial.

## 6. QUAEDAM PERSONAM

Dijimos que Luis Paquelín, en su edición del corpus de Helfta en 1875-1878, prefería ubicar la etapa monástica de la beguina entre 1281 y 1293.<sup>70</sup> El editor latino identificaba una referencia velada a Matilde de Magdeburgo bajo la referencia genérica de *quadam personam*, en siguiente pasaje del Legatus:

---

64 Lux VII 64 (LD 435).

65 Cf. RB 36,7.

66 Cf. RB 36,8.

67 Cf. RB 36,9.

68 “A los hermanos enfermos o delicados se les encomendará una clase de trabajo mediante el cual ni estén ociosos ni el esfuerzo les agote o les haga desistir. El abad tendrá en cuenta su debilidad.” (RB 48,24-25).

69 La descripción de esta ceremonia parece corresponder más bien a la administración del viático o comunión in extremis, o también a la comunión administrada en el contexto del sacramento de la unción de los enfermos. En efecto, los usos cistercienses del siglo XII (ecclesiastica officia) no prescriben la presencia de toda la comunidad cada vez que se administra la comunión a los enfermos, sino solamente en los casos recién mencionados. Sin embargo, en relatos posteriores donde se narra la muerte de Matilde de Magdeburgo, se menciona que recibió la unción al momento de morir (L827 62,1 [CF88, 137]; Liber V, 6 [LGS 453]; LDP V 7,3 [SC 331,124 lin.1-2; MTD II 338]), pero no la comunión (L827 62,2 [CF88 137]) y que debido a su enfer\_x005F\_xffe\_medad, se había visto privada desde hacía un tiempo de recibir la comunión (Liber V, 3 [LGS 447]). Por lo tanto, esta referencia a la comunión en presencia de toda la comunidad en 1289 puede referirse a que Matilde ya había estado antes en peligro de muerte y por lo tanto recibió el viatico en 1289, aunque no murió hasta 1293, o bien puede referirse a una ceremonia particular de Helfta el Jueves Santo por la cual se administraba la comunión a las enfermas en presencia de toda la comunidad, por la solemnidad del día. Con respecto a la eventualidad de que se administrara la unción a una enferma por creer que entraba en agonía y que su muerte no se produjera en ese momento sino tiempo después, cf. LDP V 1,19 (SC 331, 38 lin.2-4; MTD II 289).

70 Cf. nota 32.

Cierta persona bien experimentada en revelaciones divinas, vino de lejos al monasterio atraída por la fragancia de su buena fama. Y, sin conocer a nadie en ese lugar, con grandes deseos rogaba al Señor en la oración, poder encontrarse con una persona de la cual obtuviera, por benevolencia de Dios, provecho para su alma. El Señor le respondió: “Has de saber que la primera que se siente junto a ti en este lugar es la más fiel de todas y verdaderamente mi elegida”. Tras estas palabras, sucedió de forma admirable que fuera esta sierva la primera en sentarse allí; pero, queriendo ocultarse por humildad, pasó casi totalmente desapercibida. Esta, sintiéndose defraudada, postrándose y con gemidos expuso al Señor la situación. Y fue confirmada que en verdad era esa misma la que el Señor le había garantizado que le era la más fiel en todo. Luego tuvo un encuentro con Domna M.<sup>71</sup>, cantora del monasterio, de feliz memoria; sus palabras le produjeron tanta dulzura que parecían como empapadas por la miel del Espíritu Santo. Preguntó al Señor por qué exaltaba a la primera sobre las demás y no lo hacía con esta otra. Le respondió el Señor: “Son grandes las cosas que realizo en ésta, pero serán aún mayores las que realizaré en aquella.”<sup>72</sup>

La identidad de la protagonista de este pasaje se oculta tras la fórmula genérica *quaedam personam*. Es claro que no se trata de *Domna M. Cantrix*, puesto que esta aparece al final del relato como persona distinta de la primera. La descripción de la protagonista como “persona bien experimentada en revelaciones” que vino al monasterio desde un lugar lejano, sin conocer a nadie allí, es consistente con la beguina. Pero entonces, su arribo a Helfta no puede situarse antes de la conversión de Gertrudis (1281). En cuanto a la distinción entre un ahora y un después en la acción divina en Gertrudis, supuesta ya su conversión, no hay dificultad en distinguir dos etapas en su vida mística: una primera etapa de interiorización, que abarca desde su conversión en 1281 hasta el comienzo de la escritura del Memorial en 1289, durante la cual Gertrudis vivió su vida mística en secreto; y luego, una segunda etapa, centrada en su misión como maestra de oración, guía espiritual y escritora, desde la redacción del Memorial (1289) hasta su muerte. Una vez que su vida mística se hizo conocida, comenzaron a acudir a ella personas de todo tipo para pedir su consejo e intercesión y así ella descubrió y ejerció su misión divina.

El relato que acabamos de comentar se encuentra duplicado: en el capítulo 16 del libro I, después de relatar varios episodios

---

71 Se refiere a Matilde de Hackeborn.

72 LDP I 3, 2 (SC 139, 134; MTD I, 73-74).

protagonizados por Matilde de Hackeborn (*Domna M.*)<sup>73</sup> encontramos otra vez a *quaedam personam* como persona distinta de *Domna M.*, recibiendo revelaciones sobre la acción de Dios en Gertrudis:

Otra persona experimentada en el conocimiento espiritual (*quaedam personam in spirituali cognitione probata*), que oraba y daba gracias a Dios por los dones que había concedido a esta sierva [Gertrudis], recibió una revelación semejante a las descritas más arriba, sobre sus privilegios y su gracia de unión con Dios. Consta con toda certeza que los había recibido de Dios, pues sus testimonios son fieles y seguros, y su susurro lo percibe el oído de la inteligencia como susurro de una brisa suave [...]. Pero esta persona ha dicho en el relato de su revelación, que se le comunicó también que todas las gracias ya recibidas de Dios eran muy pocas en comparación de las que el Señor había dispuesto infundir aún en su alma [...]. Cuándo y cómo lo realizará el Señor, solo él lo conoce y aquella a la que se le ha concedido la dicha de experimentarlo. No se les ocultó sin embargo tampoco a quienes de forma más fina reconocieron el don de Dios en ella.<sup>74</sup>

Hay que tener en cuenta que aquí la biógrafa está refiriendo dichos de testigos que ya no viven al momento de su puesta por escrito: los refiere según su propia memoria o por relato de terceros. Los testimonios, por tanto son verdaderos en cuanto al fondo, no en cuanto a los detalles, que seguramente han sido adaptados al contexto narrativo. Esta duplicación de la misma historia aparentemente contextualizada en momentos diferentes de la vida de Gertrudis, nos permite relativizar las indicaciones temporales del primer relato: no necesariamente el hecho narrado en L I 3,2<sup>75</sup> ha ocurrido ni bien llegada Matilde de Magdeburgo a Helfta, poco después de la conversión de Gertrudis. Matilde era una mujer sabia y lo suficientemente experimentada en la vida espiritual, como para darse cuenta por sí misma, en más de una ocasión, de lo que le estaba ocurriendo a la joven Gertrudis, sin que nadie se lo explicara. Y esto debió haber motivado un diálogo espiritual entre ellas; probablemente, al principio, a instancias de la anciana. No surge de los textos que hubiera una relación habitual de

---

73 De estos relatos podemos inferir que Gertrudis tuvo diálogo espiritual con Matilde de Hackeborn hasta la muerte de la misma.

74 LDP I 16,3 (SC 139, 212-214 lin.1-21; MTD I 127).

75 Cf. nota 71.

acompañamiento espiritual,<sup>76</sup> ni tampoco un diálogo asiduo; pero sí, al menos, en más de una ocasión, a lo largo de los años.

Esto parece ser también lo que surge a través de la pluma auténtica de Gertrudis, en un texto redactado hacia el final de su vida, datable en 1296/97, donde confirma que algunas personas, más de una al parecer, se enteraron de sus gracias místicas por revelación divina:

Quando con el correr del tiempo, yo indignísima [...] comenzara a perder el gusto de estos dones [...] tú, Dador, Renovador y Conservador de todo lo bueno, me sacaste de mi letargo para que te diera gracias, a través de algunas personas que sabía eran más devotas y amigas tuyas, revelándoles todo acerca de tus dones en mí; lo que con toda certeza yo sabía que era imposible que llegaran a conocer, pues yo a ninguna persona se lo había revelado. Y sin embargo, de su boca escuché palabras que yo había experimentado en lo secreto de mi corazón.<sup>77</sup>

Y otra vez dice:

Mi mayor pecado [...] es que, después de tan increíble unión contigo solo por ti conocida [...] cuando para suscitar en mí el agradecimiento, descubrías mis secretos a tus amigos, yo, haciendo caso omiso de lo que tú querías, me gozaba a veces con una satisfacción puramente humana, y descuidé corresponderte con la gratitud que te debía.<sup>78</sup>

Si Gertrudis hubiera hablado aquí en singular, pensaríamos que se refiere a Matilde de Hackeborn, su maestra y confidente, quien en algunos casos pudo haber conocido por revelación la acción divina en ella, es decir, pudo haber captado sin mediación humana el proceso espiritual que estaba viviendo Gertrudis. Pero, puesto que ella se expresa aquí en plural ¿podemos pensar que incluye aquí a Matilde de Magdeburgo? Las referencias personales son deliberadamente ambiguas, para proteger la identidad de personas vivas o recientemente fallecidas. Pero tenemos un relato de la misma beguina, si bien también genérico y ambiguo, que concuerda con las afirmaciones de Gertrudis. En la visión del cementerio ya mencionada,<sup>79</sup> Matilde de Magdeburgo ve reunida a toda la comunidad de Helfta y agrega: "Dije al Señor:

---

76 En cambio, sí hay elementos para afirmar una relación habitual entre Gertrudis y Matilde de Hackeborn, hasta la muerte de esta última.

77 LDP II 23,15 (SC 139,342).

78 LDP II, 23, 21 (SC 139, 345).

79 Cf. nota 37.

ellas quieren conocer cómo te vi yo. Respondió: hay algunas de ellas que ya me han conocido.”<sup>80</sup> Esta revelación confirma que Matilde de Magdeburgo captó de modo carismático la acción divina en algunas de las monjas de Helfta, así como también atestigua la influencia espiritual de la beguina sobre toda la comunidad.

## 7. CUIUSDAM PERSONAM

Veamos si podemos extraer alguna precisión más sobre la relación espiritual entre ambas místicas, a partir de la pluma de la misma Gertrudis. En un relato referido a los primeros tiempos después de su conversión, Gertrudis cuenta que había encontrado una oración en la que se pedía una participación en las llagas de Cristo y la estaba rezando asiduamente, cuando una tarde durante las colaciones<sup>81</sup> se sentó en el refectorio junto a cierta persona, a la cual ella había revelado en parte su secreto.

Así, al poco tiempo, ese mismo invierno, al ir después de Vísperas al refectorio para la colación, me senté cerca de una persona (*cuiusdam personam*) a la que de alguna manera había descubierto el secreto de tales favores. Añado de pasada para bien de quien lea este escrito, que muchas veces sentí acrecentarse en mí el fervor de la devoción al hacer tales confidencias, y no veo claro, Señor Dios mío, si esto venía de tu Santo Espíritu o era solo un simple afecto humano. He oído decir a alguien experimentado en las cosas espirituales, que revelar esos secretos puede ser de gran utilidad, no solo a aquella persona que por la bondad de su fidelidad consideramos amiga, sino también a quien por reverencia a su edad es tenido por superior [...] Me encontraba pues, en la hora mencionada, inmersa en el recuerdo de estas cosas y sentí como si divinamente se me concediera a mí, indignísima, lo que había pedido en la oración citada: advertí en espíritu, como gravados en un

---

80 Lux VII,14 (LD 370).

81 Las “colaciones” son la lectura comunitaria que San Benito prevé después de vísperas y antes de completas (RB 42,8), donde se leen “las Colaciones, o las Vidas de los Padres” (RB 42,3). El término refiere a las Colaciones de Juan Casiano, obra que reúne las conferencias o enseñanzas orales de los antiguos monjes del desierto de Egipto. En días en que no se ayuna, esta lectura tiene lugar después de la cena y por eso en Helfta se realizaba en el refectorio. Posteriormente, el sentido monástico del término evolucionó, aplicándose también al compartir fraterno entre dos o más monjes/as o de toda la comunidad, sobre el fruto de la lectio o las experiencias espirituales de cada uno/a; en este último caso, se presume no solo la escucha sino también el diálogo entre los participantes. Pero no parece ser este, el sentido que se le daba a esta observancia en Helfta, sino el original previsto en la Regla, es decir, la escucha comunitaria de una lectura en el refectorio.

lugar real de mi corazón, los estigmas dignos de devoción y adoración de tus santísimas llagas.<sup>82</sup>

El profesor Nemes encuentra aquí una mención a Sor N., la anónima redactora y editora del *Legatus*, porque en el prólogo al Memorial del manuscrito de Leipzig, ella describe en parecidos términos el comienzo de su relación confidencial con Gertrudis:

Habiendo el Señor persuadido [a Gertrudis] de elegir alguna persona (*aliquam personam*) a quien relevar su secreto para alabanza de Dios [...] cierto día en la cuaresma [...] como yo [Sor N.], aunque indigna, me encontraba sola con ella, me reveló algo, pero con un discurso muy oscuro.<sup>83</sup>

Sin embargo, las ubicaciones temporales de ambos relatos son precisas y no coinciden. El hecho del refectorio se sitúa claramente en los primeros tiempos de la conversión de Gertrudis (1281/1282),<sup>84</sup> mientras que el segundo ocurrió en la cuaresma de 1290.<sup>85</sup> La misma redactora anónima, cuando relata la conversión de Gertrudis,<sup>86</sup> lo hace como si no hubiera tenido noticia de la visión del Cristo adolescente y la refiere sólo por sus efectos externos visibles a la comunidad en aquellos días, con lo cual indica haberse no enterado de aquella visión en temprana fecha. Pero más aún, si atendemos, no a la fecha de los eventos narrados, sino a la fecha de su puesta por escrito, Gertrudis ya había grabado en el pergamino de su manuscrito aquel episodio del refectorio (que se ubica dentro del corpus escrito en abril de 1289), meses antes de haber procedido a elegir a Sor N., en la cuaresma de 1290, como confidente y redactora de la segunda parte de su obra. Por lo tanto, la confidente de ambos relatos no puede ser la misma persona.

¿Quién es esta ocasional confidente, que resulta muy apta para dicha confidencia no solo por su cercanía bondadosa y fiel, sino más aún porque es considerada superior en atención a su edad y respecto, de la cual dice Gertrudis que cada vez que abrió su corazón con ella

---

82 LDP II 4, 2-3 (SC 139, 244 lin 4 – 246 lin. 6; MTD I, 143-144).

83 L827 Prefacio, SC 634, p 226; la traducción al castellano es mía.

84 “En los primeros tiempos que recibí estas gracias, creo que el primero o el segundo año durante el invierno” (LDP II 4,1 [SC 139, 242 lin.1-2; MTD I 143).

85 Es la cuaresma inmediatamente posterior al Jueves Santo de 1289, en que Gertrudis comienza a escribir el Memorial; cf. nota 22.

86 LDP I 1,2 (SC 139,120 lin. 1-25; MTD I 64-65).

recibió un aumento de fervor? Si la primera alusión a una hermana cercana por su bondad y fidelidad nos evoca a Matilde de Hackeborn, la segunda referencia a otra superior por su ancianidad, nos evoca a Matilde de Magdeburgo: no solo por su edad cronológica, como dijimos,<sup>87</sup> sino más bien por su sabiduría de vida y discreción de costumbres, atributos que califican al anciano espiritual, según la regla de San Benito, como alguien apto para ganar almas.<sup>88</sup> Este anciano espiritual es la persona calificada para recibir la apertura de corazón de sus hermanos porque, según dice Benito, es capaz de curar las heridas propias y ajenas, pero no revelarlas ni publicarlas.<sup>89</sup> Tiene discernimiento de espíritus y sabe guardar reserva.<sup>90</sup> La apertura de corazón según la Regla no se restringe a la confesión de las faltas cometidas en secreto, los malos pensamientos y de los pecados ocultos del alma,<sup>91</sup> sino, más aún, la acción de Dios que el hermano presente en sí mismo, porque el anciano es capaz de discernir si aquel de veras busca a Dios<sup>92</sup> y orientarlo en esa búsqueda.

Matilde de Magdeburgo parece dar con este perfil de anciana espiritual. Sin embargo, para concluir que de ella se trata en este capítulo debemos arrimar otros indicios textuales de peso.

Gertrudis parece aquí unir la presencia de esta hermana aquella tarde, con el hecho de haber recibido místicamente las llagas de Cristo. Sorprendentemente, no vincula la gracia mística al texto que se estaba leyendo en las colaciones, lo que hubiera sido más normal. Más bien sugiere que la presencia de esa hermana en el refectorio le hizo acordar de la oración que venía rezando, y esto la llevó a meditar durante las colaciones, en su deseo de recibir la impresión de las llagas de Cristo.

Si esta anciana sentada a su lado fuera Matilde de Magdeburgo, no resultaría un dato menor que apareciera aquí, en el capítulo en que Gertrudis narra la recepción de las sagradas llagas. La devoción a las llagas de Cristo está muy presente en la obra de Matilde. Leemos, por ejemplo, entre sus enseñanzas:

Jesús, nuestro redentor, está a la derecha del Padre con las heridas descubiertas, no cicatrizadas, envueltas en sangre, para aplacar la justicia

---

87 Cf. notas 37 y 43.

88 Cf. RB 58,6.

89 Cf. RB 46,5-6.

90 Ibid.

91 Cf. RB 7,44.

92 Cf. RB 58,7.

del Padre, que reclama venganza a los pecadores. Mientras dure el pecado en la tierra, estarán abiertas las heridas de Cristo, mostrando su sangre, aunque sin dolor. Pero, pasado el día del juicio, Cristo se pondrá otro vestido, que si no es por revelación, no se quien lo podrá ver. Entonces sanarán esas amadas heridas y estará teñidas como si fueran pétalos de rosas. Allí se verán las tiernas cicatrices del amor, que no se borrarán jamás. Entonces renovará el Creador toda la creación y ya nunca experimentará la debilidad.<sup>93</sup>

La asociación mental que hace Gertrudis entre esta persona sentada a su lado aquella tarde durante la colación y los estigmas de la pasión, sugiere que este tema ha sido objeto de diálogo entre ellas, o al menos, que la beguina enseñaba a la comunidad de Helfta sobre la devoción a las llagas de Cristo y esto impresionó a la joven Gertrudis.

En otro trabajo, desarrollando unas intuiciones de Kurt Ruh, demostré que el pensamiento más originario de Gertrudis, datable en el período más temprano de su vida mística, 1281-1289, es en referencia a las sagradas llagas, más que al Corazón de Jesús.<sup>94</sup> Durante este primer período, las referencias al Corazón de Cristo, vienen a su pluma no espontáneamente, sino “por consejo de otra persona” que, según analicé en ese trabajo, es Matilde de Hackeborn. Ahora parece que podríamos acercarnos al dato de que la devoción a las llagas, en los albores de su vida mística, pudo haberle venido por influencia de Matilde de Magdeburgo. Sin embargo, para afirmarlo, debemos reunir todavía más elementos.

Conviene entonces plantear la siguiente pregunta: ¿La mera presencia de esta persona a su lado en el refectorio, indujo la experiencia mística en Gertrudis, aquella tarde durante las colaciones? Esta persona ¿podría tener tanta influencia sobre el carácter impresionable de la joven Gertrudis, sobre su interioridad y afectividad, como para inducir en ella una experiencia de orden de los misterios de la fe? En línea de posibilidad, Matilde de Magdeburgo, era la persona indicada para ejercer una influencia de ese tipo, porque se la tenía en el convento por una mística experimental acreditada, ella había puesto por escrito sus experiencias y además enseñaba de vez en cuando a la comunidad. Su palabra de fuego, su radicalidad evangélica y su amor esponsal a Cristo no podían sino impresionar a la joven Gertrudis, convertida ahora, de monja tibia y mediocre, en ardiente enamorada

---

93 Lux I,15 (LD 89-90). También en el Liber se vincula a Matilde de Magdeburgo con la devoción a las sagradas llagas (cf. Liber V, 6 [LGE 453]).

94 Cf. A.L. Forastieri, “La imagen del Corazón en el Corpus de Helfta: Metáfora, Símbolo y alegoría”, *Cistercium* 271 (2018) 2018, 241-270.

de Cristo. Sin embargo para llegar a afirmar una tal influencia, deberíamos encontrar huellas serias y concordantes en los escritos, tanto de una como de la otra.

## 8. JUVENEM AMABILEM ET DELICATUM

Lo primero que llama la atención es que la visión que resuelve la crisis de Gertrudis en 1281 es la de un Cristo adolescente que lleva las heridas gloriosas de la pasión. Gertrudis lo describe como “un joven amable y delicado, como de unos diez y seis años”,<sup>95</sup> o sea diez años menor que ella, que a esa fecha tenía veintiséis. Nunca más volverá a mencionar la edad de Cristo, ni dará a entender que fuera más joven que ella.<sup>96</sup> Al contrario, cuando Sor N. narra la conversión de Gertrudis, lo hace en términos que parecen ignorar absolutamente esta aparición de Cristo adolescente.<sup>97</sup> Por eso sorprende que el relato de esa primera visión tenga parentescos textuales evidentes con la visión de Matilde narrada en el libro VII de Lux Divinitatis, o sea el libro que escribió en Helfta:

---

95 “Iuvenem amabilem et delicatum” (L827, Mem. 1 [SC 634, 234 lin. 20-21]; LDP II 1,2 [SC 139,230 lin.3-4; MTD I 135]).

96 Si bien es cierto que en LDP III 15,2 (SC 143,64 lin.2; MTD I 252) Sor N nos hace encontrar de nuevo al mismo joven amable y esbelto (florentis et delicati juvenis) que vuelve a tomar a Gertrudis por la cintura y levantarla, esta vez para sentarla en un nogal. Pero en la pluma de Gertrudis hay esta única referencia a Cristo como un joven en el Memorial (L827 1/LDP II 1,2) y una más en el Ejercicio VII: “Iesu, iuvenis amabilis, amicabile et desiderabilis” (Gertrude D’Helfta, *Oeuvres Spirituelles I: Les Exercices*, Sources Chrétiennes 127 (Paris: Du Cerf 1967) 304 lin. 649; versión en castellano: Gertrudis de Helfta, *Los Ejercicios* (Burgos: Monte Carmelo 2003) 208. En el LDP hay más ocurrencias (LDP III 15 [3 veces]; IV 9,4; V 2,2; 5,3; 12,4; Missa 7). En el Libro de la Gracia Especial de Matilde de Hackeborn son más numerosas aún (Liber I, 1; I, 4; I,6; 9; 30; II,6; II, 13; III, 1; IV, 44; IV,59a; V,17; VI,3; VI, dos veces), pero téngase en cuenta que todas ellas son tardías respecto de los textos de Gertrudis y de la beguina. El Liber se comenzó a escribir en 1292; L827 en su 2a parte abarca desde 1290 hasta 1297; LDP en su elaboración final es más tardío aun; Lux Divinitatis se escribe entre 1280 y 1289 y el relato de la conversión de Gertrudis es de 1289. Asimismo, si tomamos en cuenta que en el Liber se narran las visiones de Matilde de Hackeborn a partir de sus 50 años (1291), todas ellas son posteriores al Memorial y al libro VII de Lux Divinitatis. Es la beguina la que ofrece las referencias cronológicamente más antiguas a Jesús adolescente (Lux Pról. a); II, 5a; IV, 3; IV, 6, tres veces; VII, 35; VII, 37). Las menciones del Liber y del LDP parecen ser más bien glosa a Matilde de Magdeburgo, no solo por motivos cronológicos, sino también porque son más estereotipadas y repetitivas, mientras que las menciones de Gertrudis y la anciana Matilde son frescas, espontáneas y libres. Este tema merece ser retomado por sí mismo en otro trabajo.

97 Cf. nota 86.

Mientras el alma lloraba con esa pena se le acercó su Amado, semejante a un hermoso joven, con una belleza que no puede expresarse con palabras. Aunque ella se ocultó, finalmente se arrojó a sus pies y saludó sus llagas tan dulces que se olvidó completamente de sus sufrimientos y su edad; y pensaba dentro de sí misma: ¡Ay, aunque contemplas complacida su rostro, debes arrojarte a sus llagas. Aunque escuches con gusto y ardiente deseo sus palabras, debes permanecer de pie, vestida y adornada con recato.<sup>98</sup>

Esta visión se sitúa “en este claustro”,<sup>99</sup> o sea en Helfta. Pero no es la única vez que la anciana beguina se refiere a un Cristo adolescente. El siguiente pasaje parece recoger dicta suyos, o sea enseñanzas orales a la comunidad o a un grupo de hermanas, para prepararlas a recibir la consagración de vírgenes:

Quienquiera prepararse a las bodas eternas de la beatísima Trinidad con verdadero amor, comience ya desde ahora: en primer lugar siga al Padre celestial y sírvale con santo temor y humildad en todas las cosas. Después, siga también al Hijo, sirviéndole en el dolor, la paciencia y la pobreza voluntaria, a través de obras santas. Siga del mismo modo al Espíritu Santo, en la santa esperanza, por encima de toda palabra, sirviéndole con corazón alegre y espíritu manso: de este modo se derramará sobre él, el espíritu de bondad.<sup>100</sup>

Las vírgenes puras y generosas deben ir más lejos y seguir al noble joven Jesucristo, hijo de la Virgen pura, amándolo como a un muchacho de doce años, contemplado por las vírgenes como el más hermoso y amable. A él siguen con afecto agradable y delicado, en la brillante blancura de su conciencia limpia. La joven recogerá flores de virtudes con las que tejerá una preciosa corona que llevará siempre puesta en las nupcias eternas [...] Las que no son vírgenes puras asisten y contemplan solo estas bodas y en cuanto les es posible, disfrutan también de ellas.<sup>101</sup>

Demos un paso más atrás y consideremos la crisis de Gertrudis en el adviento precedente a su conversión, es decir la crisis que terminó resolviéndose con esa visión de Cristo adolescente. Gertrudis acude

---

98 Lux VII, 8 (LD 363).

99 Ibid. 356.

100 Lux VII, 37 (LD 397).

101 Ibid.; LD 397-98.

a la oposición luz y tinieblas para describir dicha crisis, en términos que remiten sin duda a las confesiones de San Agustín: “Tú, Verdad y Dios resplandeciente, superior a todas las luces, pero más oculto que el secreto más íntimo, determinaste aligerar la densidad de mis tinieblas.”<sup>102</sup> Sin embargo, la metáfora característica de la prosa de Gertrudis para referirse al encuentro de la realidad humana con la gracia divina, no es la de la luz, sino la de un torrente que se derrama en un valle, como ella misma lo enuncia en el incipit del Memorial: “El abismo de la Sabiduría increada llama al abismo admirable de la Omnipotencia, para exaltar la Bondad maravillosa que desborda tu misericordia y bajar hasta el valle profundo de mi miseria!”<sup>103</sup> Pero en el momento de resolver su crisis lo que fluyó no fue el torrente de la misericordia, sino la luz fuente de la divinidad. ¿Puede verse en ello una influencia de la lectura del libro VII de *Lux divinitatis semper fluens in corda veritatis*, que justo en ese momento estaba siendo terminado por la beguina en Helfta, en dialecto bajo alemán?

La llegada de Matilde de Magdeburgo, con su palabra de fuego y su apasionada relación amorosa con Cristo, ¿pudo haber influido para configurar la crisis interior de Gerturdis, al transmitirle con tanto realismo el amor íntimo de Cristo como fin propio de la consagración monástica y llevarla a tomar conciencia que su vida se estaba derramando en vanidades? ¿Qué impacto tendrían en la joven Gertrudis aun no convertida las siguientes palabras de la beguina, escuchadas de su boca o leídas en su libro recién escrito?

Creo que nadie es tan bueno que no tenga necesidad de examinar constantemente su corazón para tomar consciencia de lo que hay en su interior y rectificar muchísimas veces sus obras. Debe hacer esto con palabras humildes [...]. Nuestra adolescencia se pasó en necedad, la juventud en medio de tentaciones que solo Dios sabe cómo las vencimos. Mi edad adulta, oh dolor, se vuelve contra mí, porque, insensible a la gracia, fue muy estéril en obras visibles. Se hizo incapaz de todo esto al perder aquel vigor juvenil que le permitía acoger el fuego del amor divino, y volviéndome además impaciente, no soportaba el más mínimo dolor. Aquello en que ponía interés siendo joven, ahora solo lo soportaba con gran quebranto.<sup>104</sup>

---

102 LDP II 1,1 (SC 139 228 lin. 9-11; MTD I 134).

103 Ibid., lin. 1-4.

104 Lux VII 3 (LD 355-356).

Unirse el hombre con Dios de manera continua constituye las mayores delicias del cielo, por encima de todo placer del mundo. ¿Y como sucede esto? En todas nuestras obras debe mantenerse íntegro nuestro deseo y debemos examinar sin cesar nuestras obras según la fe cristiana y la confesión de Dios, para que nunca resulten estériles [...]. Así nos uniremos a Él en sus obras terrenas con un amor celestial. Después, espiritualmente iluminados, alabaremos al Señor Dios nuestro por todos los dones que generosamente nos ha concedido [...]. Cuando recojamos todos los dones de Dios en nuestro corazón, comenzará a crecer el amor; se abrirán nuestros sentidos y nuestra alma se hará tan transparente, que nos contemplaremos en el conocimiento de Dios, como uno contempla su imagen en un espejo [...] Entonces conoceremos la voluntad de Dios [...] y nos gozaremos de su acción en nosotros, porque se realizará sin pecado, que debemos sentir y detestar, pues nunca se le puede odiar como merece.<sup>105</sup>

Columba Hurt, OSB, ha propuesto entender la crisis de Gertrudis a sus veintiséis años en relación con el acontecimiento de su consagración de vírgenes.<sup>106</sup> Sostiene que la profesión monástica se hacía a los diez y seis años, pero la consagración virginal de manos del obispo se difería hasta los veinticinco. Hace notar que, siendo tan omnipresente el paradigma sponsal en el Legatus y dedicando Gertrudis todo el Ejercicio III al rito de consagración de vírgenes, sin embargo no hay rastros de cuándo ella la habría recibido. La autora supone que habría sido consagrada al cumplir sus veinticinco o sus veintiséis años (o sea, el 6 de enero de 1280 o de 1281) y que, precisamente, su crisis se debió a la toma de conciencia de cuán lejos estaba de vivir lo que exigía su consagración.

Sumemos a esta intuición que en 1280 o 1281, la beguina de Magdeburgo habría sido recibida en Helfta. En su testimonio de vida, Gertrudis pudo haber encontrado el espejo que le devolviera la imagen de su lamentable situación espiritual. Aquí es donde se pone en escena el primer testimonio que citamos del Legatus libro I 3,2:<sup>107</sup> cuando Matilde llega a Helfta sin saber nada de las personas que allí vivían y al poco tiempo se da cuenta por revelación divina, del cambio operado en la joven Gertrudis, advirtiendo sin embargo que es mucho más lo que Dios obrará en el futuro en ella.

---

105 Lux VII 7 ( LD 360-61).

106 C. Hurt, OSB, “Consecratio Virginum: Thirteenth-Century Witnesses”, *American Benedictine Review* 23:2 (1972) 258-274.

107 Cf. nota 71.

Añadamos un elemento más: Gertrudis tiene su visión aquella noche salvífica, cuando está ingresando al dormitorio, después de saludar a una anciana, según la costumbre de la Orden, que manda reverenciar a los ancianos con una inclinación de cabeza.<sup>108</sup>

Entonces, a la hora predicha, al levantar la cabeza en medio del dormitorio, después de saludar a una anciana según la costumbre de la Orden, vi a un joven amable y delicado como de unos diez y seis años, con esa hermosura deseable a mi juventud, que atraía mis miradas.<sup>109</sup>

Otra vez hay una referencia circunstancial, aparentemente trivial, a una hermana concreta aunque indefinida, en el instante previo a la visión. Según palabras textuales de Gertrudis, fue inclinarse ante la anciana y al incorporarse, tener la visión que la transportaba a la escena de la iglesia, al rincón donde ella hacía su tibia oración. El manuscrito de Leipzig nos aporta una confesión más cruda todavía: en el texto original Gertrudis describe su oración habitual como “tibia, fingida y forzada” (*tepidam et tu timeo simulatoriam et quasi coactam facere solebam oracionem*).<sup>110</sup>

¿Quién es esta anciana cuya sola vista le trae a Gertrudis el remordimiento de su tibia, simulada y forzada oración? ¿Estaba esta anciana presente cuando ella, en su rincón de la iglesia, fingía hacer oración? ¿Era esta una anciana cuyo fervor en la oración de algún modo se percibía y llevaba a la joven monja a cuestionarse personalmente? Lo que sabemos de esta hermana anónima es que era anciana, pues correspondía saludarla con la veneración que la Orden profesa a las ancianas. Si concediéramos como válido interpretar esta mención genérica como alusión velada a la anciana beguina, entonces deberíamos inferir que la palabra de Matilde de Magdeburgo tuvo tal impacto en el corazón de la joven monja que estimuló su capacidad de recepción de la experiencia mística.

Dos veces tenemos, pues, en que Gertrudis se ve transportada a la experiencia mística estado ocasionalmente en presencia de una hermana anciana. ¿Hay alguna otra mención significativa? Gracias al manuscrito de Leipzig ahora conocemos la circunstancia precisa en que Gertrudis se sintió irresistiblemente movida a narrar su historia, el jueves santo de 1289. Fue cuando iba a presenciar con la comunidad

---

108 Costumbre vigente en los usos cistercienses hasta 1965.

109 LDP II, 1.2 (SC 139, 228 lin 1 - 230 lin 6; MTD I 136); cf. L827 Mem. 1 (SC 634,234 lin. 18-23).

110 L827 Mem. 1 (SC 634, 234).

la administración de la comunión a Soror M., en su lecho de enferma. En el manuscrito de Leipzig se identifica a la enferma: ahora sabemos positivamente que Soror M. es Matilde de Magdeburgo.

## 9. RECAPITULACIÓN

Recogiendo los indicios espigados, podemos recapitular la hipótesis aquí desarrollada en los siguientes términos: Matilde de Magdeburgo habría ingresado a Helfta en 1281 y su testimonio de radicalidad evangélica y de amor sponsal a Cristo habría impactado de tal manera en la joven Gertrudis, que contribuyó a la toma de conciencia de su desorden interior y de la inadecuación de su vida a la consagración de vírgenes, recibida probablemente en la epifanía de 1280, en coincidencia con su veinticinco cumpleaños, o bien al año siguiente, el 6 de enero de 1281. Esta toma de conciencia indujo a Gertrudis a la crisis del adviento de 1280. Esta crisis se resolvió a través de su primera visión, el 27 de enero de 1281, en la cual vio a un Cristo adolescente con las llagas gloriosas de la Pasión, quien, entablando con ella una relación amorosa en términos nupciales se prometió como la respuesta absoluta al vacío afectivo de su corazón.

Se puede sugerir que Gertrudis tuvo ocasionalmente un diálogo espiritual con Matilde de Magdeburgo en los primeros años de su vida mística (1281-1889), y más aún, que la beguina advirtió por sí misma las gracias místicas que estaba recibiendo la joven monja, sin saberlo por confesión de ésta ni por otra persona. De ello se siguió ocasionalmente, un diálogo espiritual entre ambas, sin llegar a ser una relación habitual. Gertrudis habría recurrido a la anciana algunas veces durante los primeros años de su vida mística (1281-1284) recibiendo de estos encuentros un aumento de fervor. En las expresiones que describen esta relación prevalece el respeto y la veneración debidas a la edad y autoridad espiritual de la beguina. No surge que haya habido una relación de familiaridad o amistad, como la que sí deduce entre Gertrudis y Matilde de Hackeborn, sino más bien, un contacto esporádico de apoyo. Con todo, Matilde de Magdeburgo habría sido testigo de su vida mística en la primera etapa y era quien, eventualmente podría explicarla o hablar en su favor. La beguina parece haber tenido un papel determinante en el origen de la devoción de Gertrudis a las llagas de Cristo, o al menos en su profundización y comprensión.

Gertrudis habría vivido su vida mística en secreto desde 1281 hasta 1289, abriendo su corazón sobre este asunto solo a Matilde de Hackeborn y, ocasionalmente a Matilde de Magdeburgo. Estas harían guardar el secreto, como indica San Benito a los ancianos del monasterio. Así, la joven monja pudo vivir protegida y resguardada, creciendo en la comprensión de su vida mística con esta ayuda fiel.

Pero la enfermedad grave de la beguina hizo cambiar súbitamente el panorama. Allí, mientras esperaba que se le administrara la comunión a la enferma, la joven monja habría caído en la cuenta de que, si la beguina moría, ella perdería un testigo creíble de su vida mística, un testigo de lo que ella había ido comprendiendo de su experiencia a lo largo de los años. Y habría entendido que debía ponerlo por escrito. Probablemente la misma beguina le había sugerido antes que escribiera su historia, repitiendo el consejo otrora recibido por ella misma de Enrique de Halle. Pero Gertrudis, probablemente había hecho caso omiso y había dilatado el asunto, como siempre hará cuando es instada a relatar sus experiencias por Dios mismo o por mediaciones humanas.

La situación cambió drásticamente para Gertrudis el Jueves Santo de 1289, cuando delante de toda la comunidad, arrebatada por una irresistible inspiración divina, dejó todo reparo y comenzó a escribir con vehemencia. Luego de semejante escena protagonizada en día tan solemne, su vida mística, irremediablemente, habría tomado estado público. La beguina no murió en aquella ocasión, sino más tarde, probablemente en 1293 o 1294. Pero la misión de Gertrudis, como teóloga, maestra de oración y guía espiritual había comenzado. En efecto, al conocerse su vida mística, personas de diverso tipo, de dentro y fuera del claustro, comenzaron a acudir a ella para pedir su intercesión o su consejo. Por su parte, Gertrudis pudo seguir gozando del apoyo de la beguina en los primeros años de su misión. Los libros de ambas (el libro VII de *Lux Divinitatis*, escrito entre 1282 y 1289 y el Memorial auténtico de Gertrudis (Leipzig capítulos 1-34 y LDP II 1-19) constituyen la primera etapa de la producción mística literaria del monasterio de Helfta.<sup>111</sup>

Si puede considerarse probable que Gertrudis comprendió la necesidad de poner por escrito su vida mística a través del diálogo con Matilde de Magdeburgo y que se sintió impelida a hacerlo cuando la anciana estaba en peligro de muerte, también es posible que Gertrudis se haya proyectado a sí misma en el destino de persecución padecido por la anciana a partir de sus escritos y quiso evitar para sí una suerte

---

111 Se pueden hallar muchos paralelos de vocabulario, imágenes y contenido entre estos dos libros, que no es posible detallar aquí, así como también paralelos de lenguaje entre *Lux Divinitatis* y los Ejercicios de Santa Gertrudis. Hay incluso expresiones características de los Ejercicios que se reencuentran en *Lux Divinitatis*, a pesar de que Gertrudis escribe en latín y la beguina, originariamente, había escrito en dialecto bajo alemán. Por ejemplo: “¡Oh amor!; amor fuerte; amor sabio...” (*Lux VII*, 51; LD 428-429). Eso indicaría una asimilación de la obra escrita de Matilde por parte de Gertrudis y tal vez un trabajo póstumo de copia y traducción al latín cuyos, testigos se han perdido.

semejante. Más bien, prefiriendo pasar desapercibida y desaparecer, antes de que ser una figura notoria y discutida, Gertrudis optó tenazmente por no escribir y solo lo hizo cuando la voluntad divina la forzó de tal modo que no pudo resistirla. Por lo demás, todos sus dicta, cartas, enseñanzas y opúsculos, los entregó a Sor N. para que los editara a su arbitrio y no se preocupó más del destino de sus escritos.

La influencia de la beguina no quita valor a los escritos de Gertrudis ni mengua su originalidad propia, que fue reconocida por la tradición a aplicarle el apelativo de Grande. De hecho, Gertrudis es más sólida a nivel teológico. Pero además, sería la misma beguina quien atestiguaría que Gertrudis gozaba de dones místicos más altos que las demás místicas de Helfta.<sup>112</sup>

En síntesis, hemos sostenido que Matilde de Magdeburgo influye en dos momentos fundamentales de la vida mística de Gertrudis: en el proceso de crisis que llevó a su conversión y luego, en el momento en que se pone a escribir y su vida mística se hace conocida, señalando el comienzo de su misión como maestra espiritual. Asimismo hemos sostenido la influencia de la beguina en el origen de la devoción de Gertrudis a las sagradas llagas y en la representación relacional de Cristo como adolescente.

Hemos basado nuestro análisis en constancias textuales de tres tipos: menciones expresas, referencias textuales intencionalmente vagas e inespecíficas, señaladas con pronombres indefinidos, y paralelos de contenido o de vocabulario entre el *Legatus Divinae Pietatis*, el *Memoriale Abundantiae Suavitatis Divinae* (Ms Leipzig 827) y el Libro VII de la *Lux Divinitatis semper fluens in corda veritatis* de Matilde de Magdeburgo, producido durante su estancia en Helfta. Hemos derivando las conclusiones inmediatas que se desprenden con carácter cierto de las menciones expresas y las hemos puesto en relación con otras múltiples referencias intertextuales, extrayendo algunas conclusiones como probables y otras con carácter de relaciones relevantes con valor conjetural o indicial.

La hipótesis aquí desarrollada es tentativa y podrá ser cuestionada o desmentida mediante el aporte de otras constancias textuales ciertas, o hechos históricamente demostrables, o bien mediante un entramado de referencias intertextuales que permitan sustentar conclusiones diversas.

---

112 En LDP I 3.2., cf. nota 33.



# EL JESÚS DE LAS APARICIONES

Francisco García Bazán\*

Los relatos evangélicos sobre Jesucristo resucitado tienen el carácter de informes protocolarios. Son registros fidedignos, aunque variados, cuyas fuentes son datos no comunes experimentados individual y grupalmente en tiempos y circunstancias diversas, por eso los testimonios transmitidos tanto difieren entre sí, como se convocan y complementan en relación con un mismo tipo de fenómeno histórico-temporal..

Los datos observados, por lo tanto, no se pueden confundir con vivencias de carácter ilusorio, alucinaciones, experiencias extrasensoriales o paranormales, o vivencias místicas. Tampoco se trata de vivencias de origen sensorceptivo por contacto con los sentidos, puesto que en el correlato objetivo correspondiente están ausentes características de cualquier organismo sensible o material, como son la impenetrabilidad y topicidad que son propiedades de la masa material de los cuerpos físicos. Por eso las denominaciones de cuerpo neumático o cuerpo de resurrección, son decisivas para referirse a la entidad resucitada. Tampoco se trata de una vivencia de evocación de muertos o de carácter mediúmnico o de un fantasma, como lo testimonian creencias generales de la época.

En resumen, son vivencias compartidas por diversas personas, es decir, representaciones correspondientes a hechos controlables

\* Investigador Superior del CONICET-Presidente de FUNDTARD

colectivamente. Pero lo remarcamos, surgidas a partir de apariciones o estímulos perceptivos extraordinarios. ¿Cuál sea el mecanismo cognoscitivo capaz de generar estos fenómenos lo hemos expuestos fenomenológicamente en el capítulo segundo del libro *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos* en relación con los fenómenos de empatía afectiva. En esta oportunidad nos ajustaremos al análisis rápido de los testimonios diversos y más cercanos sobre el fenómeno.

II. Las noticias evangélicas sobre las apariciones del Resucitado dicen desde cosas generales hasta otras mucho más precisas. Los evangelios de Marcos y de Mateo son ejemplos de parquedad, mientras que los Evangelios de Juan 20, 11 y ss., y el de Lucas son dignos de comparación. Se lee en el primer caso que el Señor se le aparece a María Magdalena y que ella no lo reconoce por la figura. Cuando le dice: “María”, se da cuenta de quién es. Le dice: “Maestro mío (Rabbuni)”, y lo intenta abrazar. El Resucitado le advierte: “No me retengas, que todavía no he subido al Padre, ve a avisar a los demás”. Posteriormente viene el pasaje de la aparición a los discípulos reunidos en la sala cerrada de la casa en que se encontraban congregados: Se presentó Jesús, les dijo: “la paz con vosotros” y les mostró las manos y el costado. Tomás, uno de los doce, no estaba con ellos... Los discípulos le decían: “hemos visto al Señor”. Les respondió: “Si no veo la marca de los clavos en sus manos y no meto mi dedo en el agujero de los clavos y no meto la mano en su costado, no lo creeré”. Ocho días después, apareció Jesús, y dice a Tomás: “Trae tu dedo aquí están mis manos, trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo (*ápistos*) sino hombre de fe (*pistós*)”.

Lo decisivo en este relato es observar que el Resucitado aparece con las puertas cerradas e insiste en aparecérselo al “Mellizo”. Lo segundo, señalar que la experiencia colectiva es por imágenes auditivas y visuales, pero que para Tomás, hay otra experiencia más amplia: “Mete el dedo...mete la mano en la llaga del costado”. El texto griego escribe, *bállo eis*: “mete”, pues no se puede tocar lo que no es una entidad material, ya que se filtra por los muros, aunque sí se puede introducir el dedo y la mano en una figura real e intangible. Se puede oír, ver e introducir lo corpóreo en ella, pero no tocar, porque es una sustancia no material, sino espiritual con propiedades que son propias del espíritu: penetrabilidad, dilatación, indivisibilidad y automovimiento. Esto lo comprende Pablo y por eso habla de “cuerpo espiritual”.

También en la aparición de *Lucas* 24, 37 se ofrece una cuestión similar, pero se derivan otras consecuencias, distinguiéndose el espíritu falso (*phántasma*) del espíritu de verdad (*pneûma*), porque la aparición

del Señor no es una fantasía. El pasaje completo de Lucas 24, 13-43 reclama un tratamiento autónomo. Se debe señalar, sin embargo, que el relato de Lucas 24, antes de que aparezcan las ideas sobre las apariciones palpables del Resucitado, cuenta la aparición a los dos discípulos que van hacia Emaús. Hay aquí elementos de la tendencia judeocristiana, porque es a Cleofás, el hermano de José, el tío del Señor, y a su hermano Santiago, a los que se les aparece el Cristo Resucitado y lo identifican. cuando van a comer, en la forma como el Aparecido hace un gesto al orar, al bendecir y entregar el pan, gestos que les son familiares de las observancias rituales de la comida en común. Lo que viene después como “aparición a los Apóstoles” (ls. 36-43) asemejándose a Jn 20, 19-29, trata de dar materialmente precisión al relato al decir: “Pero él les dijo: “¿Por qué os turbáis...? Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo”. Y diciendo esto les mostró las manos y los pies” (38-40) e incluso agrega que come un resto de pescado asado con ellos. La interpretación lucana de manera más genérica ya estaba insinuada en el discurso de Pedro inserto en Hechos 10, 38-40 sobre la gracia de la resurrección a testigos seleccionados y “a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos”.

Esto es diferente de la tradición juanina. Jesús Resucitado dice: palpad (*pselaphao*) y comprobad que tengo carne material. Y eso lo repetirá una tradición que es de base judeocristiana también, como el *Evangelio de los hebreos*, y una corriente de los Primeros Padres, como san Ignacio de Antioquía, que registra el texto de este Evangelio apócrifo en polémica antidoceta. En este pasaje se anticipa dentro de las tradiciones canónicas más antiguas la confrontación sobre la Resurrección de Jesús el Cristo, pero optando firmemente por un cuerpo material consistente, transformado, lo que es ajeno a la firme lógica filosófica de la mentalidad gnóstica apoyada en la premisa de que es imposible que “lo incorruptible provenga de lo corruptible”.

III. Quien servirá de intermediario para acercar una solución que mantenga la riqueza antropológica de las tradiciones antiguas en relación con la resurrección de Jesús el Cristo frente a los doceta-gnostizantes, con un vocabulario ambivalente, será Pablo de Tarso.

Su voluntad de aportar una enseñanza coherente da por supuestos estos elementos para corregir a los que dicen que “no hay resurrección de muertos”. De este modo en el capítulo 15 de la *Primera Carta a los Corintios*, afirma al iniciar la exposición la creencia común en el Mesías de procatólicos, judeocristianos y gnósticos, y en este contexto después expone la creencia firme en la resurrección y ensaya una noción.

“Pero dirá alguno ¿cómo resucitan los muertos? ¿En qué cuerpo vuelven a la vida? Necio, lo que tú siembras no revive si no muere y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano o alguna otra semilla, no es el cuerpo que brota... No toda carne es igual, sino que una es la carne de los hombres, otra la de los animales... hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, así también en la resurrección de los muertos, se siembra corrupción, resucita incorrupción, se siembra vileza resucita gloria, se siembra debilidad, resucita fortaleza, se siembra un cuerpo psíquico, resucita un cuerpo espiritual”. Aquí está presente la tricotomía cuerpo/psiqué/espíritu, según el axioma de 1 Tes 5,23. Y el cuerpo lo atraviesa todo y el espíritu lo atraviesa todo por el enlace de la psique, pero la “carne y sangre” no heredan el reino de Dios, el cuerpo terrestre no es el cuerpo de resurrección. Todo esto escrito por Pablo, si no es en la confrontación entre judíos cristianos de Palestina y otros que no son de Palestina, no se entiende con cierta precisión. Pero en medio de estas dos tendencias están los gnósticos con firme convicción reflexiva y con más interés sapiencial y mejor preparación filosófica.

IV. De este modo frente al misterio de la Resurrección del Jesús-Cristo de la historia y teniendo por base la Escritura, pudieron darse estas respuestas:

A) GNÓSTICOS. La interpretación de la resurrección entre los gnósticos es fundamentalmente concepción antropológica de derivación metafísica, puesto que si la esencia humana reside en el espíritu que se encarna y desciende en Jesucristo, el conocimiento (*gnôsis*) o reconocimiento del espíritu por esencia oculto (*apócrifon*) es el paso fundamental, un acto que es verdaderamente la resurrección (*anástasis*), puesto que es el descubrimiento de la entidad interior al cuerpo y al alma que encubierta en ellos está desde siempre y para siempre salvada. Naturalmente el esfuerzo para alcanzar este fin incluido en la disciplina del arcano es sumamente esforzado, un proceso de iniciación en el medio comunitario apropiado. Se entiende, entonces, que la doctrina antropológica sobre el Jesús Resucitado no estriba en exponer la esencia de la entidad que resucita que es el Jesús oculto que se descubre y hace espiritualmente visible, sino el estudio de los procesos que mediante el descenso del Espíritu en una Virgen, han hecho posible la visualización del Cristo Viviente y sus acciones aparentes y pasajeras en el mundo, la naturaleza y la historia. Por eso, por ejemplo, las explicaciones sobre los estratos psíquico y corporal que han encubierto a la chispa divina y la forma como se han cumplido por obra de la caída de Sabiduría y la falsa creación del demiurgo, para que sea posible la liberación, son los datos verdaderamente significativos.

Una ratificación de la complejidad de esta preocupación central es la noticia al respecto que facilita Hipólito de Roma sobre los valentinianos que a causa de esta composición antropológica han constituido dos escuelas la oriental y la itálica. Se han escrito valiosas exégesis al respecto (Orbe, Kaestli, Dubois). Nosotros optamos por ofrecer la peculiaridad de algunos testimonios de la biblioteca de Nag Hammadi, encabezados por la *Carta esotérica de Santiago*, el manuscrito primero del Códice I de la biblioteca de Nag Hammadi.

El centro del escrito es el tratamiento de la Vida, como realidad en sí misma: la vida es lo que es, vida; la muerte es no vida. Por esto, si la vida es vida no puede morir y si la muerte es no vida no puede vivir. La doctrina del martirio proclamada por los protocatólicos que conduce de la muerte a la vida, sostienen los gnósticos, es un sofisma. Es importantísimo lo expresado, porque la doctrina del martirio, ha sido una de las bases del cristianismo católico ya a fines del siglo I o comienzos del II, entendiendo la muerte de Cristo como la muerte en cruz (Pablo), y como modelo de martirio. Incluso la fortaleza del episcopado judeocristiano palestinese se basa en él: Santiago sufre el martirio, Simeón hijo de Cleofás que lo continúa al frente de la comunidad de Jerusalén, lo sufre asimismo e igual algunos de los guías espirituales palestinos que los siguen

¿Por qué estas divergencias? Por lo que ya nos dicen las fuentes antiguas sobre las creencias comunes en el Mesías y la resurrección. Todos los cristianos creen en la resurrección, sólo que los gnósticos dicen que la resurrección ya ha tenido lugar, no es un problema de cronología, sino ontológico. Cuando se descubre la Vida, el gnóstico experimenta su eterna salvación., por eso el testimonio de los gnósticos-ofitas, expresa:

Los discípulos cuando vieron que había resucitado no le conocieron, ni tampoco a Jesús gracias al cual el cuerpo había resucitado y dicen que existió este grandísimo error entre los discípulos de Jesús, pues creían que había resucitado el cuerpo material ignorando que la carne y la sangre no heredan el reino de Dios.

Y otro texto de Nag Hammadi, una carta dirigida a Reginos, que es justamente un tratado sobre la resurrección, escribe:

Pero la resurrección (anástasis) es la verdad, lo que está firmemente establecido y es la revelación de lo que es y el cambio de las cosas y un paso a la novedad. Ya que la incorrupción desciende sobre la corrupción y la luz se derrama sobre la oscuridad absorbiéndola y la plenitud

completa la deficiencia. Estos son símbolos y símiles de la resurrección. (NHC I, 48, 30-49, 7).

Y esto es lo que el Cristo resucitado en la *Carta esotérica de Santiago* ilustra y cumple respecto de Pedro y de Santiago, para plenificarlos.

Pero se debe insistir, la *Carta esotérica de Santiago* proporciona una antropología analítica que sobre el eje de la Vida intrínsecamente inmortal y escondida, no el alma, sino el pneûma, analiza sus cinco niveles: espíritu, alma y cuerpo y entre el espíritu y el alma un intermediario, el vehículo espiritual, y entre el alma y el cuerpo, la carne pura, asimismo entidad intermediaria. Son estas realidades mixtas las que hacen posible las sucesivas transformaciones liberadoras del espíritu.

Y si se quiere una ratificación bien clara respecto de esta novedad de la “carne” dentro del lenguaje gnóstico, se puede tomar el comienzo de la *Sabiduría de Jesucristo*, otro texto de Nag Hammadi. Se trata también de una aparición del Resucitado, una aparición luminosa:

Se manifestó el Salvador no bajo su anterior forma, sino con la del espíritu invisible, pero su apariencia era como la de un gran ángel de luz, su forma, sin embargo, no la puedo describir, ninguna carne mortal podría soportarla, sino una carne completamente pura como la que Él nos ha mostrado sobre el monte llamado de los Olivos en Galilea.

En el *Evangelio de Felipe*, encontramos varias veces este tipo de ilustración.

El Señor resucitó entre los muertos y volvió a ser como era; pero siendo perfecto, primero carne. Pero ésta es verdaderamente carne, aunque ésta (corporal) no es verdadera carne, sino imagen de la verdadera.

Se ve el trasfondo pneumático de la Resurrección, y sabe que lo incorruptible procede de lo incorruptible y que no es posible que lo corruptible llegue a ser incorruptible.

B) Otra interpretación antigua interesante es la de MARCIÓN, que sigue a *Lucas* y presenta alguna similitud con la doctrina gnóstica, pero es diferente. El Resucitado se aparece a los Doce reunidos con las puertas cerradas, pero la marca de los clavos en las manos y los pies carentes de huesos y de carne, porque es un espíritu, le dan identidad individual, aunque no realidad corporal, sino impassibilidad e incorruptibilidad, porque su cuerpo personal era espiritual, no como el de los hombres comunes, y así había participado de la pasión y crucifixión, y así podía comer. En el caso de Marción tenemos una estructura tripartita de espíritu, alma y cuerpo. Sufre físicamente el cuerpo

material que se diluye, quedan las huellas en el alma psíquicamente pasible y en el espíritu impasible e incorruptible.

C) ECLESIAÍSTICOS. Considero que la reflexión de Marción ha sido tenida en cuenta por Orígenes en el *Diálogo con Heráclides*, en torno a 244-249. “Cuerpo, alma, espíritu”: Estos tres elementos, después de la pasión y muerte, se han separado, para con la resurrección reunirse completos.

Años antes, sin embargo, y por oposición a la tradición esotérica de los gnósticos, Ireneo de Lión dejaría su testimonio en favor de la recuperación efectiva de la “gloria de la carne” y con ello de la rehabilitación de la materia y del hombre caído integral. Lo hacía, ilustrativamente, refiriéndose al mismo texto de Lc 24 sobre la resurrección de Jesús y su aparición en el cenáculo y apoyándose en una exégesis literalista de Ef. 5,30, en la que, sin embargo, tanto Mario Victorino, como san Jerónimo dependiente de Orígenes, serán más espiritualistas. Dice Ireneo en Adv. Haer V, 2 ,33, 44ss.: “Así también lo enseña el bienaventurado Apóstol en carta a los Efesios (5, 30): “Miembros somos de su cuerpo, reunidos de su carne y de sus huesos”. Esto no lo dice de hombre alguno espiritual e invisible, “ya que el espíritu no tiene huesos ni carnes” (Lc 24,39), sino de la disposición del verdadero hombre, compuesta de carnes y nervios y huesos, que además se nutre del cáliz o sangre de él y medra del pan o cuerpo de él [en la ingestión del pan y vino completo de la Eucaristía]”. Se contestaba así de diferentes formas filosóficas y teológicas al rechazo que despertó entre los gentiles el fenómeno de la resurrección cristianamente constituido, según se afirma en Hechos 17, 32: “Al oír la resurrección de los muertos unos se burlaron y otros dijeron: “Sobre esto ya te oiremos otra vez”.”, pero al mismo tiempo dejar establecido que semejante hecho extraordinario, experimentado y transmitido por sus testigos directos es un acto religioso fundador que reclama el ejercicio del intelecto y la razón de los creyentes cristianos\*.

Para un trabajo más analítico sobre el mismo tema ver F. García Bazán, “Vida humana y complejidad antropológica. Fenomenología y resurrección de Jesús el Nazareno: apariciones, percepción, imaginación y memoria”, en Lila B. Archideo (directora), *Epistemología de la Ciencias, La vida humana. Su especificidad*, CIAFIC Ediciones, Buenos Aires, 2003, pp. 283-300.



# EL SENTIDO DE LA FÓRMULA *FORMA DAT ESSE* EN LA CRÍTICA DE EGIDIO ROMANO, Y EL TOMISMO DE LAWRENCE DEWAN

Cecilia Giordano\*

## I. INTRODUCCIÓN

En su *Theoremata de esse et essentia*, Egidio romano se propone tratar el tema de la relación entre esencia y *esse* en los seres, tema central del debate que entabla con Enrique de Gante entre los años 1276 y 1284, y producto del cual son, por lo menos, dos tratados claves: las *Quaestiones disputatas de esse et essentia* (1285/1286) y *Theoremata de esse et essentia* (1282 aprox.) en el cual nos centraremos<sup>1</sup>.

Egidio escribe el libro porque sostiene que existen varias respuestas al problema, pero ninguna suficiente, a su juicio, para poder dar cuenta de la posibilidad de la creación y de la contingencia de la creatura. Efectivamente, para el romano debe haber, *en la misma estructura metafísica de los seres*, elementos/principios indicativos de su

\* UNC - UNVM

---

1 En un trabajo anterior expusimos oportunamente el contexto y la relevancia de las discusiones que se entablan en torno a este tema luego de la muerte de Tomás de Aquino, en 1274, razón por la cual en este trabajo presuponemos algunas cuestiones. Cfr. C. Giordano (2022) “Una aproximación a la discusión sobre el tema de la existencia en la baja edad media: Egidio Romano y su *Theoremata de esse et essentia*”, en R. Díez (comp.) *Reflexiones medievales, cuestiones contemporáneas*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 223-236.

contingencia y condición creatural<sup>2</sup>, principios que están ausentes o son insuficientes en las posiciones de sus contemporáneos interlocutores. Es así como en el Teorema XIX de su obra plantea tres opiniones al respecto<sup>3</sup>, a saber:

A. Una primera opinión según la cual el ser “no es más que la unión de las partes esenciales”<sup>4</sup>, es decir de materia y forma, no distinguiéndose, entonces, de la misma estructura hilemórfica de los seres. Esta respuesta presupone el hilemorfismo universal.

B. La segunda opinión afirma que “el ser no es sino la relación a un agente, de modo tal que la misma cosa es ambas, esencia y ser... pero es esencia en tanto es una cosa que pertenece a una categoría y en tanto refleja una Idea en el Ser Primero; es ser... en tanto es el efecto de un agente. Por tanto, el *esse* creado no agrega nada a la esencia, más que una relación a un agente”<sup>5</sup>.

Respecto a la tercera opinión dice Egidio:

En tercer lugar, aquéllos que niegan una distinción real entre esencia y *esse* pueden ser movidos por esta razón: que el *esse* no es nada más que la determinación de la materia, o de un sujeto (...) Por ello, quizás alguien pueda decir que la esencia y el *esse* no son dos cosas, sino más bien que el *esse* es una determinación de la esencia, por lo que la esencia tiene relación con el *esse* como si fuera materia o sujeto<sup>6</sup>.

---

2 Nos parece acertada esta afirmación de S. Filippi (2019), referida a algunas metafísicas medievales según las cuales “Dios crea ciertamente desde la nada, pero en sus efectos, no se advierten más principios metafísicos que los que los hacen ser tales o cuales. El impacto de la novedad existencial de tales entes no parece tener ningún correlato en su estructura metafísica” (“Creacionismo y confluencia de tradiciones en el pensamiento medieval”, en *Mediaevalia Americana*, 6 (2) 59-73.

3 En “Una aproximación a la discusión...” (op.cit. ver Nota 1) nos hemos detenido en el análisis de la segunda opinión presentada por Egidio, que corresponde a la posición de Enrique de Gante. En esa oportunidad expusimos algunos puntos clave de su disputa, y la crítica de Egidio en ocasión de la cual explica su propia posición. En este trabajo nos detendremos en la tercera opinión y la crítica consiguiente del romano.

4 “Primo, quod ipsum esse nihil aliud esset, quam coniunctio essentialium partium...Ipsum ergo esse est coniunctio materiae et formae, sive est coniunctio essentialium partium...”.

5 “Secundo opinantes esse non esse rem ab essentia realiter differentem dicere possent quod nihil est aliud ipsum esse, quam quidam respectus ad agens, ita quod eadem res est essentia et esse, sed est essentia in se considerata, vel est essentia, ut est res praedicamenti et ut habet ideam in Primo; est autem esse, ut est effectus agentis, ita quod esse creatum nihil aliud addit super essentiam, quam quemdam respectum ad agens”.

6 “Tertio non ponentes realem differentiam inter essentiam et esse possent hoc motivo o moveri dicentes, quod esse nihil est aliud quam quaedam determinatio

El ser es, entonces según esta opinión, la misma determinación o actualidad de la esencia, la cual sólo puede proceder de la forma, a la materia –en caso de las sustancias materiales– o de la forma al supuesto –en caso de las sustancias espirituales–. Es así como la forma confiere a la materia o al supuesto, una determinación que estatuye a la esencia toda, en su actualidad: tal es su *esse*.

Según Hocedez, resulta difícil –a diferencia de las posiciones anteriores– identificar quiénes sostienen esta tercera opinión<sup>7</sup>, pero lo cierto es que se distingue claramente de la primera en varios puntos: en primer lugar, rechaza el hilemorfismo universal; en segundo lugar, “la existencia no consiste propiamente –aun tratándose de compuestos materiales– en la misma conjunción de materia y forma, sino más bien en la determinación que de ello resulta... Finalmente, la primera opinión identifica pura y simplemente esencia y existencia, mientras que ésta última las distingue, siendo la existencia un modo de ser unido a la esencia”<sup>8</sup>. En este sentido, las dos últimas opiniones se apartan de la primera por cuanto ambas distinguen esencia y existencia; a la vez que la tercera se aparta de la segunda en cuanto plantea una distinción real (aunque no entre cosas)<sup>9</sup>.

Finalmente, diremos que la tercera opinión asume la fórmula *forma dat esse; esse fluit a forma*, fórmulas que el romano se empeñará en aclarar y criticar en todo el tratado.

Por otra parte, encontramos en el tomismo contemporáneo casi el mismo debate, en el cual es significativa la posición de L. Dewan, que sigue la línea que, en términos generales, Egidio atribuye a los sostenedores de la tercera posición.

El objeto de este trabajo es, entonces, dilucidar qué sentido/s atribuye Egidio a la fórmula *forma dat esse*, qué es lo que critica de ella, y qué es lo que, de ella, toma.

Incorporamos a Dewan en este debate, pues, más allá de la cuestión histórica, asumimos que la crítica y la fina especulación del

---

materiae vel subiecti... Sic forte diceret aliquis quod essentia et esse non sunt duae res, sed esse est quaedam determinatio essentiae propter quod essentia respectu esse se habet quasi materia vel subiectum”.

7 E. Hocedez (1930), Introduction a Aegidii Romani, *Theoremata de esse et essentia. Texte précédé d'une introduction historique et critique*, Louvain, p. 23.

8 Id. La traducción es nuestra.

9 Por ello Egidio la niega, pues para él, distinción real es lo mismo que distinción entre cosas. Esta es la lectura que prevalece en las interpretaciones posteriores de la distinción real. Respecto a la segunda opinión – que es la de Enrique de Gante, como se dijo – defiende la distinción modal entre esencia y existencia, a la cual se opone enfáticamente el romano.

agustino, aplican congruentemente a la posición de Dewan, desde un punto de vista sistemático doctrinal.

## II. EL SENTIDO DE *FORMA DAT ESSE*

### II.1. ELEMENTOS PREVIOS

En el Teorema VIII afirma Egidio:

Se dice que todas las cosas materiales poseen una forma de la parte y una forma del todo, y, porque el *esse* es causado por la forma, parecería seguirse de ello que en las cosas materiales se encontrase un doble *esse*. Pero, de estos *esse*, uno es *esse simpliciter*, y el otro no es el *esse simpliciter* sino, podría decirse, un modo de ser<sup>10</sup>.

Egidio distingue entre una forma de la parte (*forma partis*) y una forma del todo (*forma totius*). La primera es la forma como principio actual de la substancia, relativa a la materia, en el caso de las substancias materiales. La segunda –la forma del todo– es la esencia íntegra, como principio del ser: en caso de las substancias materiales, la forma del todo es el compuesto de forma y materia; en caso de substancias intelectuales, la forma del todo es la sola forma que es su esencia toda<sup>11</sup>

---

10 “Omnes res materiales formam partis et formam totius in se habere dicuntur, et quia a forma causatur esse, videbitur ex hoc duplex esse in rebus materialibus reperiri. Sed illorum unum est esse simpliciter, aliud vero non est esse simpliciter, sed modus essendi poterit nuncupari”.

11 Notemos que la distinción *forma partis* y *forma totius* se deriva y aplica sólo a las substancias materiales, cuya forma es parte de su esencia, conjuntamente con la materia. En el caso de las substancias espirituales, cuya esencia es sólo forma sin materia, no tiene sentido esta distinción. A su vez, como de esta doble consideración se deriva una doble existencia, tampoco la habría en las sustancias intelectuales (cfr. Teorema IX). En éstas, la esencia sólo puede ser considerada en su integridad, como realmente distinta de la simple existencia y causa de la misma, en un sentido que luego desarrollaremos. Lo cierto es que a partir de esta última aclaración brindada en el Teorema IX, el fraile agustino parece dejar de lado el tema, ajustándose sólo al caso de las sustancias materiales, precisando, a propósito de las mismas, la doble existencia y su consideración de la fórmula *forma dat esse*. No obstante, nos parece oportuno señalar lo siguiente: entendemos, siguiendo al pensador, que, en las sustancias intelectuales, al no haber materia, no hay *forma partis*, pero ¿por qué negarles un modo de ser, identificable con la plenitud de su actualidad esencial, modo de ser que no se les niega a las sustancias materiales? Es decir, si este modo de ser coincide con la plenitud esencial o substancial, se extendería a ambos tipos de sustancias. Creemos que la atribución egidiana de un modo de ser a las sustancias materiales está ligada al componente material de las mismas. Es decir que las sustancias tienen un modo de ser distinto del *esse simpliciter*, en razón de su materia. Ello implica también confundir el plano físico de la substancia, con el metafísico, pero es algo que dejaremos de lado pues excede los límites de lo que queremos mostrar.

. Por ejemplo, la forma de humanidad constituye la esencia toda del hombre, mientras que su alma es una parte de su esencia<sup>12</sup>.

Esta doble consideración de la forma da lugar a una doble consideración del *esse*, pues si la forma da el ser, el ser que confiere la forma será distinto, según cómo se la considere. En efecto, para Egidio, el ser que procede de la forma de la parte no es el ser simplemente, sino un modo de ser que se identifica con la misma unión de materia y forma, en las sustancias compuestas. La forma da el ser a la materia en cuanto le confiere una actualidad que no trasciende la misma actualidad de la sustancia. La originalidad de Egidio, es que llama a esta actualidad, un “modo de ser”, relacionado con un cierto *esse essentiae* del cual hablaremos. Pero lo importante es que este modo de ser no se distingue del modo de ser sustancial; no va más allá de este orden.

Por su parte, el ser que fluye de la forma del todo es el ser, simplemente, que se distingue realmente, por ser separable, de la esencia o quiddidad<sup>13</sup>. Este es el acto de ser sin el cual nada existe; es el que hace a los seres, existentes; y está relacionado con la expresión *esse existentiae*, que retomaremos.

En resumen, a dos modos de la forma corresponde una doble existencia (*esse*): de la forma de la parte fluye un modo de ser, mientras que de la forma del todo, procede la simple existencia de una cosa. Dicho esto, es necesario determinar con más precisión qué se entiende al decir *forma dat esse*.

## II.2. FORMA DAT ESSE Y LA CRÍTICA EGIDIANA A LA TERCERA POSICIÓN

Según lo dicho, el ser que proviene de la forma de la parte, es, según el agustino, parte necesaria de la esencia; no es una cosa realmente distinta de la forma y materia<sup>14</sup>:

El ser que es causado en la materia por la forma de la parte es un modo de ser y una determinación de la materia, pero no es una tercera cosa realmente distinta de la materia y la forma, ni es tampoco ese ser del cual se dice que todas las cosas creadas están compuestas de esencia y ser<sup>15</sup>.

---

12 Teorema VIII.

13 Id.

14 Teorema XVI.

15 “Sed esse quod causatur in materia a forma partis est quidam modus essendi et est quaedam determinatio materiae, non est res tertia differens a materia et a forma, nec est illud esse de quo dicitur quod omnes res creatae sunt compositae ex essentia et esse”.

Y añade nuestro autor la siguiente analogía:

Así como la cantidad en sí misma extiende a la materia, y la misma materia es extendida por la cantidad, así también la misma forma perfecciona a la materia y la materia es perfeccionada por la forma. También diremos que, así como la cantidad, dando la extensión actual a su sujeto, no se la da como si fuera una tercera cosa realmente distinta de él; tampoco la forma substancial, perfeccionando a la materia y dándole ser substancial, le da una tercera cosa realmente distinta de la materia y la forma<sup>16</sup>.

De todo ello concluye:

Digamos, entonces, que la misma materia es determinada y perfeccionada por la forma substancial y no hay ser intermedio entre materia y forma, a menos que quisiéramos llamar modo de ser, o ser, a la determinación que recibe la materia de la forma; pero sería hablar del ser de modo equivocado, porque ser en sentido propio, es aquello que constituye un compuesto junto a la esencia, y es realmente distinto de la esencia...<sup>17</sup>.

Notemos que, si bien en los Teoremas VIII y XVI habla Egidio positivamente de *duplex esse*, aquí restringe el sentido propio de *esse* al ser que se distingue realmente de la esencia toda.

Según dijimos, la tercera posición expuesta por Egidio comprendía al *esse* como la actualidad que la forma confiere a la materia; o bien la actualidad que la forma da al supuesto (sustancias espirituales). Dejando de lado estas últimas, entendemos que *el primer sentido* de la fórmula *forma dat esse* es, para Egidio, el que ilustra esta posición: se trata de la *forma de la parte* dando el *modo de ser* substancial.

---

16 “Dicemus ergo quod, sicut quantitas se ipsa extendit materiam et materia se ipsa extenditur per quantitatem, sic forma se ipsa perficit materiam et materia se ipsa perficitur per formam. Dicemus etiam quod, sicut quantitas dando suo subiecto esse extensum non imprimit ei extensionem aliquam quasi rem tertiam differentem, sic forma substantialis perficiendo materiam et dando ei substantiale esse non imprimit ei rem aliquam tertiam quae sit realiter differens a materia et a forma”.

17 “Dicamus ergo quod materia se ipsa determinatur et perficitur per substantialem formam nec est aliquod esse medium inter materiam et formam nisi vellemus appellare esse ipsum modum essendi vel ipsam determinationem quam habet materia per formam; secundum quem modum loquendi aequivocamus in esse, quia per esse proprie sumptum intelligitur id quod facit compositionem cum essentia et est ab essentia realiter differens, ex quo esse et essentia componuntur omnia citra Primum”.

La crítica y la razón del rechazo del romano a esta versión de la fórmula está sostenida en su convicción de que el *esse* que da la forma *partis* es un *modo* de ser, pero no el ser, sin más, puesto que de la forma no puede fluir un principio distinto de la misma. Inversamente, si para Egidio, el *esse simpliciter* se distingue realmente del orden esencial, no puede derivarse causalmente del mismo, al menos en el sentido de quienes sostienen la tercera opinión. Efectivamente, ¿cómo podría la forma substancial causar un principio como la existencia, que debe ser lo suficientemente distinto de aquélla como para poder justificar la condición de creadas y contingentes de las cosas? La conclusión que Egidio extrae de ello es que lo único que la forma puede dar es el ser substancial, es decir, no el *ser* sino un *modo* de ser<sup>18</sup>.

### II.3. FORMA DAT ESSE EN LA VERSIÓN DE EGIDIO

Pero existe otra variante en la determinación del sentido de *forma dat esse*: aquélla en la que la forma es la del todo, es decir, la esencia actual de un ente, que es la que da el ser propiamente, como algo distinto de ella:

...se llama forma del todo pues por esta forma, el todo o supuesto tiene ser (...) el ser que fluye de la forma del todo es realmente distinto de la esencia y quiddidad<sup>19</sup>.

La expresión más elocuente y el centro del tratado lo encontramos en el Teorema XIX:

El ser dado por la forma del todo al compuesto, o causado por la quiddidad en una substancia simple, no es una unión de las partes esenciales, ni una relación a un agente, ni una determinación de la materia o del sujeto, sino que es una actualidad realmente diferente de, y agregada a la quiddidad, de la cual la esencia y el ser de todas las cosas están compuestas, excepto el primer Ser<sup>20</sup>.

18 Afirma Hocedez que “el centro del pensamiento de Egidio, es precisamente la distinción entre el *modus essendi* que da, o causa la forma; y la existencia propiamente dicha que se une a la esencia, como una cosa se une a otra” (op.cit., p. 26).

19 “Vel dicitur forma totius, quia per huiusmodi formam ipsum totum sive ipsum suppositum habet esse (...) Sed esse quod fluit a forma totius est realiter differens an essentia et quidditate” (Teorema VIII).

20 “Omne esse quod fluit in compositis a forma totius vel quod in simplicibus causatur a quidditate non est coniunctio essentialium partium, nec respectus ad agens, nec determinatio materiae, vel subiecti, sed est actualitas quaedam realiter differens et superaddita quidditati in quo esse et essentia componitur quodlibet citra primum”.

Para Egidio, el ser procede de la forma del todo. ¿Cómo procede de ella? No a modo de causa eficiente<sup>21</sup>. Más bien, el ser procede de la forma del todo en cuanto ella constituye su recipiente y determinación. Es el modo según el cual los entes son, y sin el cual no serían existentes. En tal sentido, la esencia (forma del todo) da el ser sin confundirse con él; al tiempo que el *esse* que determina no se confunde con ella porque no es un modo de ser, ni la misma posición actual de la substancia en cuanto tal, sino lo que hace que las cosas, existan simplemente<sup>22</sup>.

Por otra parte, entendemos que Egidio “fuerza” la distinción esencia-*esse* al punto de concebirla como diferencia entre cosas separables entre sí, porque admite un ser de la esencia (*esse essentiae*), y advierte que no es suficiente para sostener la distinción con la simple existencia (*esse existentiae*). Dicho de otro modo, la distinción entre ser de esencia y ser de existencia es lo que permite a Egidio atribuir dos sentidos a la fórmula *forma dat esse*, criticar uno, a la vez que asumir el otro.

#### II.4. ESSE ESSENTIAE Y ESSE EXISTENTIAE

Afirma C. Fabro que

la terminología de *esse essentiae* y *esse existentiae*, recordada por Heidegger, no es de Santo Tomás sino de su adversario y de la fuente de Escoto, que es Enrique de Gante: en la concepción escotista, y en general en el extrinsecismo aviceniano asumido por la mayor parte de la Escolástica, el momento decisivo de la realidad de lo real es el *pasaje* de la positividad a la realidad y esto se resuelve en el pasaje de la esencia posible (*esse essentiae*) a la esencia realizada (*esse existentiae*)<sup>23</sup>.

No es nuestro propósito rastrear históricamente el uso de estos términos, sino entender en qué sentido los toma Egidio, concretamente, en el texto que abordamos.

---

21 Evidentemente que, en otro sentido, es la idea de creación aquella que motiva el énfasis que pone el romano en distinguir ambos principios, sin los cuales las cosas aparecerían como eternas (Teorema XX), pero, como dijimos, no recurre a la causalidad eficiente para justificar la relación esencia-*esse*, sino a la inversa.

22 Esta explicación es bastante parecida a la que ofrece Tomás de Aquino, para quien el sentido metafísico más profundo de *forma dat esse* se explica de este modo: por tener naturalezas diferentes, los entes adquieren el ser de manera diferente. Así, la forma da el *esse* en tanto posibilita la recepción del *esse* (de cada *esse*) en un sujeto, es decir, en diversas naturalezas. La forma da el ser en cuanto lo determina, pero el ser que da es el que Dios crea, al crear el ente.

23 C. Fabro (1957) “Dall’essere all’esistente”, Brescia, Ed. Morcelliana, p. 419.

Para ello, nos será útil establecer mínimamente una diferencia con su contrincante Enrique de Gante. Tomando una terminología que proviene de Avicena, Enrique sostiene que, teniendo todos los seres un *esse essentiae*, sin embargo, se distingue en ellos modalmente un *esse existentiae* que dice la relación que los une al creador. El ser de existencia es, para Enrique, una relación que liga a los seres, con Dios como causa eficiente, como voluntad<sup>24</sup>.

Egidio no acuerda con ello pues, para él, crear es dar el ser, el cual no puede reducirse a la relación con Quien lo da. Más bien, debe constar en la misma estructura de los seres. Así, un efecto tiene una relación al agente, porque una actualidad se ha añadido a la quiddidad, y en ello se funda su relación actual<sup>25</sup>. Esa actualidad que se añade a la quiddidad es la existencia, o ser de existencia, para el fraile agustino.

Por otra parte, si este *esse existentiae* debe añadirse a la esencia, en todo existente, cabe preguntarse qué tipo de relación los une; o de distinción, los distingue. En ello, Tomás de Aquino parece ofrecer a Egidio una respuesta, en el sentido de que hay, según aquél, en todo ente, una composición de *esse* y esencia<sup>26</sup>. Sin embargo, para el romano, la composición planteada por Aquino no parece distinguir suficientemente ambos principios<sup>27</sup>. Lo que se propone Egidio es, más bien, dar un paso

---

24 Esta es la segunda posición criticada por Egidio en el Teorema XIX, a la cual referimos anteriormente. Cfr. C. Giordano (2022) “Una aproximación a la discusión sobre el tema de la existencia...” (supra Nota 1).

25 “Dicemus itaque quod omnium causarum est aliquo modo dare esse eo quod omnis causa per se secundum quod huiusmodi facit ad esse rei, et dicemus quod omnis effectus in tantum effectus est in quantum ab alio accipit esse. Rursus dicemus quod nullus effectus incipit esse, nisi habeat actuale respectum et actualem dependentiam ad aliquam causam agentem, non tamen propter hoc esse est actualis respectus ad agens, sed est actualitas quaedam superaddita quidditati in qua huiusmodi actualis respectus fundatur” (Teorema XIX).

26 Notemos que Egidio había presenciado las clases de Tomás de Aquino en la Universidad de París, probablemente entre 1269 y 1272, es decir, conocía muy bien su doctrina.

27 Efectivamente, Santo Tomás no admite que haya en los entes, una doble existencia, aun cuando una de ellas, sea un modo de existencia; y no el *esse* sin más. Sin embargo, en varios pasajes él establece una distinción entre la forma de la parte, y la forma del todo. Por ejemplo, en *STh* q.75, a.IV, Resp. Tomás afirma que algunos pensaron que sólo la forma constituía la esencia de la especie, siendo la materia, parte del individuo más no de la especie. Lo cual es falso, pues también la materia pertenece a la especie; no la materia signada, que es principio de individuación sino la materia común, “ya que debe ser de la substancia de la especie todo lo que comúnmente es de la substancia de los individuos contenidos en ella”. También en *In Sent.* IV d. 44, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2um, Tomás trata el tema en el marco de la cuestión teológica de la resurrección de los cuerpos, y de la pregunta concreta acerca de si “el alma volverá al mismo cuerpo en la resurrección” (a. 1). Al respecto, expone dos opi-

adelante en la consolidación de la distinción real, respecto a Aquino, no sólo en cuanto discute el tema mucho más explícitamente que Tomás, sino en cuanto lleva una *composición entre principios de las cosas*, a una *distinción entre cosas*. Y la dirección hacia tal distinción ya estaba indicada, entendemos, en la asunción de un *esse essentiae*, por parte del agustino, hecho que lo acerca más a Enrique –con el que disputa– que a Tomás de Aquino, con quien se tiende a asociarlo.

En *Theoremata de esse et essentia* encontramos pasajes en los que Egidio atribuye –más o menos directamente– a las esencias en sí mismas, algún modo/indicio/ potencialidad, de ser. Así, en el Teorema V afirma que, así como la generación tiene lugar cuando el generante imprime la forma en la materia, así también la creación tiene lugar cuando el creador imprime el *esse* en la esencia<sup>28</sup>. A continuación,

---

niones: según algunos, la forma del todo se identifica con la forma de la parte, siendo ella misma, el alma racional. De este modo, la humanidad será numéricamente una como lo es el alma racional, y lo que permanece después de la muerte, no permanece según la razón de la humanidad, porque el compuesto no recibe de ella la razón de la especie. La especie no es la humanidad – que se toma del compuesto de forma y materia – sino la forma de la parte, el alma racional. La segunda posición, que el aquinate considera más verdadera, es la que sostiene, con Avicena, que la forma de la parte no es la forma del todo, siendo esta última la resultante de la composición de la forma con la materia. Esta es la esencia o quiddidad. De ello resulta que resucitará cada hombre numéricamente uno, con su cuerpo numéricamente uno, y su alma una (“Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis: forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum haec opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem Manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius, essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitatis”). Esto constituye un ejemplo de cómo Aquino adopta esta distinción que no es suya propia, en orden a aclarar inteligentemente un dogma como es el de la resurrección de los cuerpos, y no como una cuestión puramente dialéctica. Dicho esto, observamos que Egidio comparte con Tomás esta distinción, y la identificación de la esencia o quiddidad de una sustancia compuesta, con la forma del todo. Pero se separan en que Aquino no deduce de ello, una doble existencia, mientras que el romano sí lo hace. Un texto clave al respecto, que establece los principios de materia, forma y ser (en las sustancias compuestas) y forma y ser (en las sustancias simples) es SCG II, c. 54. Ni aquí, ni en otros textos en los que Tomás alude a la composición metafísica de los entes, se habla de doble *esse*.

28 “Quomodo autem differat compositio materiae et formae a compositione esse et essentiae in sequenti propositione dicitur. In praesentiarum autem scire sufficiat

compara la potencialidad de la materia –potencia pura–, con la de la esencia respecto al ser. La esencia tiene una actualidad, pero es insuficiente en el orden del ser. Entonces, es necesario que un agente agregue a la esencia un complemento para que exista actualmente. Esa actualidad y complemento es el ser<sup>29</sup>.

Si bien Egidio previno unas líneas antes que en la creación la esencia no existe antes de su ser<sup>30</sup>; sin embargo, la forma en que se expresa y las repetidas analogías entre generación y creación invitan a pensar en una cierta preexistencia del orden esencial en la producción divina de los seres<sup>31</sup>.

En el Teorema XIII dice Egidio que, a menos que haya un regreso al infinito, todo lo que es, excepto el Ser Primero, es ente en razón de su esencia, pero existe por un *esse* agregado a la esencia o naturaleza<sup>32</sup>.

Si nos atenemos a Aristóteles, el ser substancial (extensivamente a las demás categorías) agota el universo del ser, de modo tal que ser un ente es en primer lugar, ser una substancia, esencia o naturaleza. Egidio sigue a Aristóteles, hasta aquí. Mas, notando que éste ser substancial no dice relación a la existencia actual, entiende que es menester “agregarla” como acto y compleción de la esencia, substancia o

---

quod, sicut fit generatio prout a generante imprimitur forma materiae, sic fit creatio prout a creante ipsi essentiae imprimitur esse”.

29 “Dicere itaque possumus quod, licet essentia in qua suscipitur esse dicat de se aliquam actualitatem, quam non dicit materia quia materia est potentia pura in genere entium, illa tamen actualitas quam importat essentia non est tanta quod sufficiat ad hoc quod essentia existat et ad hoc quod sit in rerum natura. Oportet igitur ab ipso agente aliquam actualitatem et aliquod complementum superaddi ipsi essentiae, ad hoc quod essentia existat et sit in rerum natura; illa autem actualitas et complementum dicitur esse. Propter quod esse est quaedam actualitas et quoddam complementum ipsius essentiae”.

30 “...licet hoc simile non sit per omnem modum, quia in generatione materia praeexistit ipsi esse”.

31 La potencialidad de la esencia respecto al ser; y la consideración del ser como complemento de la esencia pueden ser leídos de dos maneras, a saber, desde el punto de vista de una participación intrínseca en los mismos seres creados; o desde el punto de vista de la acción creadora de Dios. En el primer sentido, la potencialidad de la esencia y el complemento de la existencia refieren a la misma composición del ente, al modo tomasiano. En el segundo sentido, dice una esencia potencial respecto al acto creador, por el cual le es conferido el ser, para ser un existente actual. En este último caso, habría motivos para pensar en una cierta realidad de la esencia en sí misma, y una cierta exterioridad de la existencia, en la misma constitución ontológica de los entes. Si bien no es dable afirmar positivamente que esta sea la posición de Egidio, decimos que en todo caso, es más próxima que la de Tomás de Aquino.

32 “Omne quod est citra primum, ne fiat processus in infinitum, est ens per essentiam suam sed existit per esse superadditum essentiae vel naturae”.

naturaleza<sup>33</sup>. De acuerdo a lo expresado en este Teorema, el ser (*ens*) le pertenece a la substancia; la existencia (*esse*), a la misma en cuanto creada.

A continuación, advierte sobre el uso de *ens* (ser; ente) y *existens* (existente) como intercambiables (de hecho, así los usa frecuentemente), aunque finalmente establece la conveniencia de mantener la siguiente diferencia: los seres pueden ser puestos en categorías, en razón de su ser substancial – o esencial –. Es más: son seres (*ens*) en razón de ésta, su esencia<sup>34</sup>, aun cuando existan en razón del *esse* y sean por ello, existentes.

Entonces, si bien el ser substancial no es suficiente para dar cuenta de la existencia actual, sin embargo, se mantiene que ser, para una cosa, es ser substancial –o esencial–: *esse essentiae*. Al atribuir a la substancia/esencia un ser propio (aun entendiéndolo como modo de ser) Egidio no logra explicar plenamente el *esse/existentia* como acto primero en los seres. Si “toda cosa es ser (*ens*) en razón de su esencia”, resulta metafísicamente dificultoso –aunque se afirme lo contrario– agregarle un principio que sea más actual y originario (*esse existentiae*).

Decimos “más actual y originario” porque para Tomás de Aquino –retomando la comparación– el *esse* es el acto primero del ente, sin el cual, nada del ente, es. Egidio conserva en gran medida esta terminología, pero plantea un corrimiento, un “aligeramiento” de la noción de *esse* convertible ahora con la *existentia*. Una muestra de ello es el “desdibujamiento” del *esse* como *acto*. Para Aquino, el *esse* como acto es

---

33 “Redeamus ergo ad propositum et dicamus quod quaelibet res est ens per essentiam suam tamen quia essentia rei creatae non dicit actum completum sed est in potentia ad esse, ideo non sufficit essentia ad hoc quod res actu existat nisi ei superaddatur aliquod esse quod est essentiae actus et complementum. Existunt ergo res per esse superadditum essentiae vel naturae. Patet itaque quomodo differat ens per se acceptum et existens”.

34 “Verum quia ens per se dicit unum per se et non includit esse, imo per se ens significat genera praedicamentorum, oportet quod per illud idem per quod res est in praedicamento sit ens per se; et quia hoc est per essentiam suam, ideo bene dictum est quod licet omne quod est citra Primum existat per aliquod esse superadditum eius essentiae vel naturae, est tamen ens per essentiam suam, ut est per habita manifestum”. Al respecto, comenta Gilson que “los términos *existentia* y *existere* no parecen pertenecer al lenguaje de santo Tomás, quien emplea *esse*, por ejemplo, describiendo la composición del *esse* con la *essentia*. Contrariamente, poco después de él, Gil de Roma introdujo una distinción interesante entre *esse* y *existere*”, citando a continuación el párrafo que transcribimos en la Nota precedente (E. Gilson, “Notas sobre el vocabulario del ser”, trad. de C. Giordano, en C. Lema et al. (2023) *Aspectos metodológicos en el abordaje de textos y problemas filosóficos medievales IV*, UNVM, Villa María, 161-178, p. 176). Sin embargo, en rigor de verdad los términos que contraponen Egidio son *ens* y *existens*; no *esse* y *existens*, como sostiene Gilson.

autolimitado a cada ente. Por más que su “efecto” sea el mismo en todos los entes, i.e. hacerlos ser, ello no implica que el ser por el cual son sea, en sí mismo, ilimitado, ni común, ni infinito. Significa que cada ente es, en razón de su propio *esse*<sup>35</sup>, distinto del de los otros<sup>36</sup>, por lo cual se establece entre ellos una cierta analogía, mas no una comunidad de ser. Ahora bien, siendo el *esse*, único y propio de cada ente, sin embargo, no establece entre ellos diferencias de ningún tipo. Sólo una dis-continuidad ontológica primaria. Es la esencia como receptáculo del acto de ser la que, cualificando a cada ente, lo determina según modos de ser diversos y, en el caso de las sustancias materiales, según una diferencia numérica física. Hasta aquí Tomás de Aquino.

Contrariamente, para Egidio, el *esse* no es autolimitante. La única razón que permite dar cuenta de la multiplicidad finita, es la esencia; “de hecho, si tal acto, tal existencia, no fuera recibido por una potencia distinta y limitante, sería infinito”<sup>37</sup>. Esto queda confirmado en el Teorema II, en una formulación particularmente atendible: “Nunca hay una pluralidad según el ser (*esse*)”<sup>38</sup>. Metafísicamente, la causa de que los seres sean múltiples es la esencia, que “diversifica” un acto de suyo infinito, al recibirlo.

Comparando entonces, esta noción de *esse* con la de Tomás, entendemos que la de Egidio es, como dijimos, menos íntima y primaria respecto a cada ente, puesto que lo que termina justificando la unidad e irreductibilidad propia de cada ser, es del orden de la esencia; no del acto de ser. En esto consiste el desdibujamiento mencionado.

Ahora bien, abordando el tema desde otra metafísica, la neoplatónica, encontramos una noción de *esse* congruente con lo que queremos mostrar. Efectivamente, en los Teoremas I, II y IV Egidio remite

---

35 SCG I, 22, 5

36 “...habet enim res unaquaque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum” (SCG I, 14, 2); “Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est” (In Sent. I, 19, 5, 2, Resp.). Siendo el *esse*, el acto que hace que cada ente, sea, en él radica su “fondo” propio y su más íntima unidad e individualidad, más profundas que la propia del orden esencial y físico. Pues nunca la actualidad formal ni su individuación material (en caso de las sustancias materiales) alcanza esta actualidad, cuya fuerza radica en la patencia del *esse* en cada ente.

37 J. Wippel (1982) “The relationship between essence and existence in late-thirteenth century thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines, and James of Viterbo”, Morewedge P (ed) p. 137-138. La traducción es nuestra.

38 “Si quis ergo calumniari vellet quod plurificatio secundum numerum non de necessitate requirit compositionem ex materia et forma, negare tamen non posset quin requiratur compositiones alias et *quia nunquam est plurificatio secundum esse*, ut est per habita manifestum...”.

al *Liber de Causis*, a Proclo y a pseudo Dionisio. Por ejemplo, en este párrafo del Teorema IV:

Si una esencia está en potencia de existir, se dice que participa de la existencia y no a la inversa. Pues lo que es recibido en otro, es recibido, no de acuerdo a su propia medida, sino de acuerdo a la medida del recipiente. Por tanto, todo lo que es recibido en otro se dice que es participado en (ello), porque, si es recibido en otro no está en este otro de acuerdo a la totalidad de su ser, ni tiene su ser completo, sino que está individualizado y limitado por este otro; y ello es lo que significa participar o tomar parte en (...) ...ninguna existencia recibida en otro es infinita, ni tiene la totalidad de la existencia...todo lo que recibe la existencia participa en ella, i.e., toma solo una parte<sup>39</sup>.

Aquí la relación esencia-esse está planteada en términos de la noción neoplatónica de participación. De este modo, se ve más claramente el carácter total del ser, multiplicado y limitado según es recibido – está participado– en esencias. Pero difícilmente el *esse*, así entendido, tenga el sentido de acto único para cada cosa, que compone con su esencia.

Concluimos entonces que, al admitir el romano un modo de existencia de la esencia, distinto de la simple existencia, le resulta difícil dar cuenta de su relación (*inter rei*) y de la consistencia de la simple existencia, en las cosas.

### III. LA “TERCERA POSICIÓN” Y EL TOMISMO DE LAWRENCE DEWAN

Paradójicamente –y en un salto temporal considerable– encontramos en el debate contemporáneo, una posición análoga a la tercera criticada por Egidio en el Teorema XIX, a saber, la del canadiense Lawrence Dewan. Lo paradójico de la cuestión es que, mientras el romano la

---

39 “...et si quod est vel si essentia est in potentia ad esse dicitur participare esse et non proprie e converso. Nam illud quod recipitur in alio non recipitur secundum modum suum, sed secundum modum rei recipientis. Ideo omne receptum in alio dicitur esse participatum quia ex quo in alio recipitur non est in eo secundum omne esse suum nec habet in ipso esse totale, sed particulatur et limitatur in ipso et hoc sonat participare, quasi partem capere (...)...nullum enim esse receptum in alio est infinitum, nec habet omnem rationem essendi, sed omne esse receptum participatur, id est secundum partem capitur ab eo, in quo recipitur et omne recipiens esse participat ipsum, id est secundum partem capit”. Ver también Teorema I, en el cual se habla de división del ser según participaciones (“Cum hoc etiam est per habita manifestum quod haec divisio facta de esse habet comprehendere omne esse”) expresión manifiestamente impropia si se tratara del acto de ser, al modo tomasiano.

atribuye a “algunos” y más bien la desvincula de Tomás de Aquino, Lawrence Dewan se la atribuye efectivamente. Concretamente, Dewan sostiene que el sentido de la fórmula *forma dat esse* –leído, como dijimos, en consonancia con la tercera posición– pertenece genuinamente a la metafísica de Santo Tomás, al punto que “la forma es verdaderamente el principio del acto de ser de cada cosa, y lo es bajo la eficacia divina”<sup>40</sup>.

Tomamos esta afirmación para indicar inicialmente la centralidad de la forma en su formulación, la cual está estrechamente vinculada al *esse*, como su causa y principio, “al interior” de cada sustancia. Veamos cómo es esto.

Para Dewan, la noción de *esse* está de algún modo ya presente en la especulación griega, especialmente en Aristóteles, quien le da una tónica propiamente existencial, al concebir el *ser en acto*, al que llega a través de la experiencia del movimiento de las sustancias naturales. Efectivamente, la noción de *ser en acto* de Aristóteles es clave para entender aquella otra, la noción tomasiana de *esse*. Digamos que ésta última estaba ya perfilada, aunque no totalmente desarrollada, en aquélla:

Con la doctrina aristotélica del acto, tenemos una metafísica definitivamente existencial. Ello permite considerar seriamente la causalidad secundaria como un auténtico conferir el ser<sup>41</sup>.

Tenemos hasta aquí que “hacer ser en acto” equivale a “dar el ser”, sin más. Y ello se ve en algo tan evidente como es el movimiento. Ahora bien, el ser en acto (*energeia*) de la sustancia coincide con su forma, de lo cual se sigue que, para averiguar en qué consiste el ser propio de una cosa (su “ser en acto”) habrá que considerar ineludiblemente, su forma.

Al respecto, previene Dewan que la forma es susceptible, desde Aristóteles, de una consideración lógica, como principio de géneros y especies que hacen a la noción abstracta de lo que una cosa es. Al margen de si esta noción – concepto, más propiamente – incluye o no a la materia, y de qué modo la incluye, lo cierto es que da pie a lo que se

---

40 L. Dewan (2006) “St. Thomas and the distinction between form and esse in caused things”, en *Form and being. Studies in Thomistic Metaphysics*, (Studies in philosophy and the history of philosophy ; v. 45), The Catholic University of America Press, 188-204, p.199. Las traducciones son nuestras.

41 L. Dewan (2000) “Aristotle as a Source for St. Thomas’s Doctrine of esse”, en <https://www3.nd.edu/~maritain/jmc/ti00/dewan.htm> Las traducciones son nuestras.

llama *quididad*. Pero también la forma substancial puede ser tomada en relación a la materia, en las substancias concretas:

En general, la consideración lógica sirve para mostrar la unidad o autoidentidad propia de la substancia. Además, muestra esta unidad como una unidad de *cosas*, realidades completamente concebibles, como las que usualmente nombramos en sujetos y predicados. Parece ser, sobre todo, la necesidad de dar cuenta de la *materia* lo que fuerza a revisar este cuadro, y también, de ese modo, a revisar la concepción propia de forma substancial (no como realidad completamente concebible; ni como cosa predicable; ni siquiera como cosa predicable tomada abstractamente, como “humanidad”) como causa de la unidad que se encuentra realmente en las substancias sensibles en cuanto existen actualmente<sup>42</sup>.

Es la necesidad de considerar la materia de la que están constituidas las substancias, lo que induce, según Dewan, a la noción de forma substancial propiamente dicha, de orden ontológico y que refiere al ser actual, es decir, a la substancia tal como existe en acto. Pues el carácter indeterminado de la materia muestra la necesidad de un principio de otro orden, que la actualice. Así, el ser en acto de las substancias concretas individuadas por su materia, viene dado por la forma substancial, considerada no como quididad, sino como principio de actualidad, es decir, de ser:

El hecho de que forma es la causa del ser se ve en la medida en que se ve la indeterminación ontológica de la materia. Debe ser captado con el carácter de efecto en tanto efecto, de manera que la forma sea causa del ser. (...) Entonces se ve que la forma es realmente la causa, en el *ente*, de nada menos que su ser *ente*. No es en absoluto necesario tener una forma capaz de existencia separada para ver que la forma es causa del ser. Sólo es necesario aprehender el carácter ontológico de la materia, y ver luego la forma como algo bastante *distinto*. Aún en el caso de una forma cuyo ser sea tan inseparable de la materia que no pueda concebirse sin ella, sin embargo, aparece como causa del ser del compuesto todo<sup>43</sup>.

---

42 L. Dewan (2006) “Saint Thomas, Metaphysics and formal causality”, en *Form and being...op.cit.*, p. 148.

43 *Ibid.* p. 165.

En este texto, afirma Dewan, Tomás explicita, señala y profundiza el carácter actualizador de la forma intrínseca a cada substancia. Dando la actualidad última a la substancia, la forma da el ser (actual) a la misma. Esto es lo que el filósofo canadiense llama el “nuevo comienzo” que opera Aquino en la lectura de Aristóteles:

¿Por qué es éste, un nuevo comienzo? Hemos visto que es un comienzo distinto del lógico, y que consiste precisamente en decir que en la *substancia* hay un *principio*, una *causa*. Mientras que desde nuestro punto de vista (el del interés en la forma substancial) la palabra en o *dentro de* es de gran interés, sin embargo, a lo que santo Tomás parece referirse acá como innovador, es la noción de causa o principio<sup>44</sup>.

Queda claro, hasta aquí, que la forma causa el ser, según una causalidad intrínseca a la substancia. Lo que nos preguntamos es cuál es el *esse* del cual la forma es principio. El ser que principia la forma es el ser actual de la substancia (*esse in actu*, diríamos), es decir, su perfección, completitud, integridad, plenitud ontológica. Cuando aprehendemos la forma de un ente, entendemos allí una totalidad a la cual no le sobra ni falta nada, pues es perfectamente lo que es, al punto que *ser*, para un ente, es la actualidad de su forma o de su esencia. En tal sentido, se puede hablar de una *cuasi identidad* entre forma y *esse*<sup>45</sup>:

Quando la materia adquiere la forma, adquiere el ser. De este modo, es una doctrina expresada por Santo Tomás que “la forma da el ser a la materia”. La materia, tomada en sí misma, *puede* participar del ser. Es potencialmente un ser. Por tanto, tiene afinidad con el *ser*; pero no tan fuertemente como la tiene la *forma*. La forma es el factor a través del cual la materia viene a participar del ser. La forma entonces, es muy cercana en naturaleza (o carácter ontológico) a lo que llamamos ‘*esse*’. En realidad, forma y ser son *indisociables*; el ser sigue a la forma o necesariamente la acompaña, precisamente por el tipo de cosa que es la forma<sup>46</sup>.

Podemos afirmar entonces que la posición de Dewan es homologable a la tercera posición criticada por Egidio, en cuanto: a) la forma da el ser (a la materia); b) el ser dado es la misma actualidad o completitud

---

44 Ibid., p. 160.

45 “St. Thomas and the distinction...”, p. 198.

46 Id.

de la substancia de que se trate; c) no obstante, se distinguen materia, forma y ser.

¿Qué es lo que permite afirmar que forma y ser se distinguen? Dewan responde a ello que se distinguen en las cosas *causadas* y en relación a una *causa eficiente*, sin cuya consideración sería imposible sostener la distinción:

Ambos términos, “esencia” y “acto de ser”, parecen referirse a principios o elementos de un ser. Es sólo cuando la cosa es considerada como causada, y por tanto, como dependiendo de una esencia más alta y más noble, que se debe concebir una distinción, en la cosa causada, entre su esencia y su acto de ser<sup>47</sup>.

Es decir que, no encontrando en la misma constitución ontológica de la substancia elementos que permitan distinguir esencia y ser en cuanto principios de orden distinto (“parecen referirse a principios o elementos de un ser” sin evidencia) lo resuelve en una causa extrínseca que da el ser en y por la forma, que es el “principio o elemento” que resulta más evidente.

La recurrencia a la causalidad divina no está explicitada en la tercera posición de *Theoremata*, sin embargo, aun así aplica para Dewan la misma crítica que Egidio formula a sus contemporáneos: esta respuesta no alcanza el orden del *esse* propiamente, sino el del *esse essentiae*, es decir, el *esse* como la actualidad del ser substancial conferida por la forma. Ése es el *esse* que da la forma, en la fórmula en cuestión. Se trataría de la *forma de la parte* dando el *modo de existencia* sustancial<sup>48</sup>.

Tanto para los sostenedores de la tercera posición, como para el canadiense, hablar de un *esse* “más allá” de éste, y que compone con él, sería una duplicación innecesaria. Concretamente, Dewan critica extensamente a Gilson, por ejemplo, de entender dualísticamente la distinción *essentia-esse* y no ver la centralidad de la forma, “sin la cual el acto no sería un acto de ser”. Pasando por alto la consideración de que la posición de Gilson no es dualista (no considera que *esse* y *essentia* sean dos cosas), como tampoco lo es la de Tomás, sin embargo, la crítica de Dewan sí alcanza la posición de Egidio, y pone en evidencia la dificultad de componer un ser esencial, con un ser existencial.

---

47 L. Dewan (1999), “Etienne Gilson and the actus essendi”, en *Etudes Maritainiennes/ Maritain Studies*, vol.15 pp. 70-96, p. 84.

48 “*Esse* no es algo distinto de la existencia actual de la esencia” (Dewan, “Etienne Gilson and the actus essendi”, p. 86).

#### IV. CONCLUSIÓN

La expresión *forma dat esse* tiene un doble sentido, para Egidio, que se explica por su distinción entre forma *partis* y forma *totius*, de lo cual se sigue una doble consideración de la existencia: de la primera se sigue un modo de existencia, que es el mismo ser substancial o esencial; mientras que de la segunda se sigue la simple existencia actual.

Según el primer modo, la forma da el ser actualizando a la materia, resultando de ello la actualidad de la misma substancia. Según el segundo modo, la forma (esencia íntegra) da el ser, en cuanto lo recibe y delimita, resultando de ello, un existente, cuya existencia no se identifica con la forma específica ni con la materia.

Egidio entiende y admite el primer sentido de la fórmula. Mas no es el sentido último y concluyente. Cuando se lo toma como tal no se va más allá del ser substancial, es decir, no se distinguen suficientemente, realmente, este orden, del de la simple existencia. Tal es el caso de la tercera posición, y de la de L. Dewan, que resultan homologables. Para el romano, el sentido propio de la fórmula es el segundo, pues permite distinguir esencia y existencia.

El problema es cómo, así distinguidas, puedan, inversamente, componer en la unidad de un ente, teniendo la esencia, ya un modo de existencia al que se añade, la existencia sin más. Luego, la crítica de Egidio a Dewan y a la tercera posición, que consiste en ubicar su ser esencial en relación a un ser de existencia que aquél no contempla, resulta al cabo, ontológicamente poco sostenible. Concluimos que es inevitable que, admitiendo un ser de esencia, no se piense que un ser de existencia constituya una redundancia o yuxtaposición, tal como lo expresa Dewan. Entonces, el propósito de Egidio de que sea la misma composición metafísica de los seres la que permita afirmar su radical dependencia ontológica de una causa creadora, se vería frustrado. Si éste es el objetivo, se deberán reconfigurar las consideraciones en torno a la relación esencia-existencia.



## EL APORTE DE HILDEGARDA DE BINGEN EN LA SECUENCIA O *IGNIS SPIRITUS*

Pedro Edmundo Gómez, osb.\*

*1a. Oh fuego, Espíritu Paráclito,  
vida de la vida de toda creatura.*

*Santo eres, Tú que das vida a lo inerte.*

*1b. Santo eres Tú, que unges a los heridos de muerte,  
Santo eres Tú, que purificas las llagas supurantes.*

*2a. Oh espejo de santidad, oh fuego de amor;  
oh dulce sabor en las almas;*

*Tú que infundes a los corazones  
la fragancia de las virtudes.*

*2b. Oh fuente purísima, que nos revela  
cómo Dios congrega a los errantes  
y busca a los extraviados...*

*4a. Oh potente camino que lo atraviesa todo:  
en las alturas, en la tierra y en cada abismo.*

*Tú creas y unificas todo.*

*4b. De ti emergen las nubes y se alzan los cielos,  
las rocas destilan humedad,  
los manantiales desbordan en torrentes,  
la tierra hace germinar su verdor.*

\* Abad de "Cristo Rey", El Siambón, Tucumán, Congregación Benedictina de la Santa Cruz del Cono Sur. Miembro honorario de la ACIF, Córdoba.

5a. *A todo tiempo Tú suscitas hombres doctos,  
deleitados por las inspiraciones de Tu sabiduría.*  
5b. *Y por ello, gloria a Ti, que eres el son de toda alabanza,  
Tú, la alegría de la vida; esperanza e inmenso honor nuestro,  
Tú, que otorgas los dones de la luz.*  
Amén<sup>1</sup>.

“El lenguaje de Hildegarda –enseñó Benedicto XVI-, caracterizado por un estilo original y eficaz, recurre gustosamente a expresiones poéticas de fuerte carga simbólica, con fulgurantes intuiciones, incisivas analogías y sugestivas metáforas”<sup>2</sup>. En esta bella secuencia<sup>3</sup>: “*O ignis Spiritus*”, la vemos apelar a varios sustantivos, símbolos, que representan la esencia del Espíritu: fuego, Paráclito, vida, ungüento, espejo, aliento, sabor dulce, perfume, fuente, camino, curso, maestro, sabiduría, sonido, canto, alegría, esperanza y honor; y a numerosos verbos, acciones, para describir su operación: vivifica, revive, unge, purifica, infunde, revela, atraviesa, crea, unifica, ata, suscita, inspira, otorga y dona.

En el centro del macrocosmos creado, animado y vivificado por el Espíritu, se encuentra el hombre en su integralidad (cuerpo, alma, sentidos, imaginación, memoria, facultades) que experimenta, comprende y celebra al Paráclito en su relación vital con él.

---

1 *O Ignis Spiritus, Paracliti Secuentia de Spiritu Sancto*, (D 158, R 473r), edición crítica nr. 51, en: *Hildegardis Bingensis Opera Minora*, p. 410. *Sinfonía de la armonía de las Revelaciones Celestes*, n 51.

2 Benedicto XVI, *Carta apostólica Santa Hildegarda de Bingen, Monja Profesa de la Orden de San Benito, es proclamada Doctora de la Iglesia universal*. 7 de octubre de 2012, n. 3. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost\\_letters/documents/hf\\_ben-xvi\\_apl\\_20121007\\_ildegarda-bingen.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_20121007_ildegarda-bingen.html).

3 “Convencida de que el canto era una manifestación del espíritu divino en el hombre, la abadesa compuso hasta más de setenta obras que incluían himnos, secuencias y un drama litúrgico o auto sacramental (*Ordo Virtutum*)... Aparte de la Obra de las virtudes, Hildegarda de Bingen recopiló el resto de sus obras en la Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales, un catálogo que incluye 43 antífonas, 18 responsorios, 4 himnos, 7 secuencias, 2 sinfonías —propias del siglo XII—, 1 aleluya y 1 kyrie, entre otros. Todas ellas fueron compuestas para cubrir las necesidades litúrgicas de la comunidad de la abadesa, cuya música se diferenciaba de la de su época por el uso de rangos tonales muy amplios, además de ser bastante melismática respecto la monofonía de la época”. (<https://www.barcelonaclasica.info/es/lesperit-divi-en-la-humanitat-i-hildegarda-de-bingen/>). Un comentario musical y retórico de Beverly Lomer y Nathaniel M. Campbell en: <http://www.hildegard-society.org/2014/11/o-ignis-spiritus-paracliti-sequence.html>.

...esta secuencia –señala Nathaniel M. Campbell- irrumpe en la vida con una exuberancia desbordante. Al mismo tiempo, a través de la re-fundición única de Hildegarda de la forma de secuencia, en la que ‘hace que cada par [de versículos] sea melódicamente similar, a veces idéntico, pero [con] un rastro de asimetría’ (Dronke, *Poetic Individuality*, p. 158), mantiene un ritmo a la vez firme y dinámico para expresar el papel del Espíritu Santo como raíz de la naturaleza y como *anima mundi*, ‘el alma del mundo’ (...). La poesía adopta el mismo movimiento paradójico (...) que combina la estabilidad eternamente arraigada del Espíritu -el fundamento del ser- con su actividad dinámica. Como señala Peter Dronke, este ‘patrón musical de eco y modificación’ está ‘bellamente reflejado en el desarrollo temático de la poesía: en cada par de versículos, las imágenes y el significado del segundo reflejan y llevan adelante los del primero’ (*ibid.*)<sup>4</sup>.

Contenido y forma, poesía y música<sup>5</sup>, se abrazan en la secuencia para celebrar litúrgicamente al Espíritu Santo en la creación, el hombre, la historia y la Iglesia, “una extraordinaria armonía entre la doctrina y la vida cotidiana”<sup>6</sup>, que canta sabiamente haciendo que la mente concuerde con la voz (*cf.* RB XIX), por eso nos detendremos en la rumia de cuatro fragmentos, con la ayuda de textos de la santa doctora y de algunos especialistas en su obra que provienen diversas disciplinas (música, literatura, filosofía y teología)<sup>7</sup>.

## I.

*Oh fuego, Espíritu Paráclito,  
vida de la vida de toda creatura*<sup>8</sup>.

4 Nathaniel M. Campbell, “Commentary: Themes and Theology”, en: <http://www.hildegardsociety.org/2014/11/o-ignis-spiritus-paracliti-sequence.html>

5 *Cf.* Carta 23 a los prelados de Maguncia, en Hildegarda, *Cartas* 112-114.

6 Benedicto XVI, *Carta apostólica Santa Hildegarda de Bingen* 1.

7 *Cf.* William C. Zehringer, “The Sound of Praise and Bliss of Life: The Place of Music in the Visionary Art of Hildegard of Bingen [analysis of her sequence “O ignis spiritus”]”, *American Benedictine Review* 46, 2 (1995), pp. 194 - 206.

8 Los textos bíblicos se entrelazan en este breve verso, el Espíritu Santo es fuego (*Mt* 3,11; *Hch* 2,3), paráclito (*Jn* 14, 16. 26; 15, 26; 16,7), vida, presente y actuante (*Sb* 1,7) en la Creación (*Gn* 1,2, *Sal* 32,6; 103,30), la Redención (*Mt* 1,18-20; *Lc* 1,35; *Jn* 19,30; 20,22) y la Santificación (*Ez* 36:26-28; *Jn* 3, 5-8; *Hch* 2,3.4; *Rm* 1,4; 8,2-3; 2 *Ts* 2,13).

En la *Carta 31r* leemos un esbozo de su teología trinitaria, en la que se inscribe la esencia y operación del Espíritu Santo:

El Padre es la clara luz, y esa claridad tiene esplendor –el Hijo–, y ese esplendor tiene fuego –el Espíritu Santo–, y son una sola y misma realidad. (...) Y el fuego, que también es Dios –el Espíritu Santo–, penetra estos dos vocablos. Porque sería imposible que la luz careciera de esplendor; pero si el fuego les faltara, ni la claridad iluminaría, ni refulgiría el esplendor. Y en el fuego se ocultan la llama y la luz, ya que sin ellas el fuego no sería fuego (...) Así pues, el Padre dispone, el Hijo obra. Porque el Padre ordenó todas las cosas en Sí mismo, y el Hijo las realizó (...) El Espíritu Santo, Quien es consolidación y fuerza vivificante, está en ambos –en el Padre y el Hijo– y es en ambos vida ígnea, y son una sola cosa en la divinidad, o sea que Dios es uno<sup>9</sup>.

Las profesoras A. Fraboschi y E. Portiglia comentando la secuencia escriben:

...‘El Espíritu Santo es verdaderamente un fuego inextinguible, y Quien da todos los bienes, ilumina todos los bienes, suscita y reaviva todos los bienes, enseña todos los bienes’<sup>10</sup>. El Espíritu Santo es verdaderamente un fuego inextinguible. ‘Dios no es un fuego escondido ni un fuego callado y silencioso, sino que es un fuego operante’<sup>11</sup>. El fuego, elemento dinámico, poderoso e inasible; es útil al hombre para la consecución de su vida y de sus obras, pero en ocasiones constituye un peligro para esa vida, construye y destruye con igual eficacia. En la Iglesia, tanto en la Sagrada Escritura cuanto en la liturgia, el fuego tiene múltiples apariciones. Es expresión de la majestad y el poder de Dios (... *Deuteronomio* 5, 4); es la corporización de su cólera (... *Génesis* 19, 24); es símbolo del Amor divino (... *Lucas* 12, 49); es fuente de Luz e iluminación (como sucedió en Pentecostés...); es, en conjunción de destrucción y amor –la destrucción de lo que se opone al amor–, medio de purificación (... *Isaías* 6, 6-7)<sup>12</sup>.

---

9 *Carta 31r*, de Hildegarda al obispo Eberhard de Bamberg. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Pars prima, p. 84-86

10 *El libro de los merecimientos de la vida* 6, 20. *Hildegardis Liber Vite Meritorum*, p. 271.

11 *El libro de los merecimientos de la vida* 1, 25. *Hildegardis Liber Vite Meritorum*, p. 23.

12 A. Fraboschi y E. Portiglia; *Creo... Meditando sobre Fe e Iglesia, con Santa Hildegarda de Bingen*, Niño y Dávila, 2013, pp. 96-99.

El arte litúrgico, poético y musical, es camino que conduce hacia la “sinfonía de la armonía celeste” y es expresión de la armonía humana paradisiaca (labios proféticos purificados) que eleva desde la tierra a los cielos, por eso la secuencia al ser cantada no sólo manifiesta al Espíritu, sino que en ella él mismo realiza su obra<sup>13</sup>.

Su canto al Espíritu es por ello un canto por, con y en él, en una palabra, un canto del Espíritu. Canto de vida divina e ígnea, canto firme y nuevo puesto en los labios (*Sal* 40,3) con el que el hombre reencuentra el soplo y la voz del Espíritu viviente y vivificador que Adán perdió por la desobediencia. Cántico inspirado e iluminado, sostenido, susurrado y suspirado por el Paráclito.

Sí –escribe en *Scivias*–, el cántico dulcifica los corazones de piedra, les infunde el arrepentimiento, y el Espíritu Santo llama. Y estas voces que oyes, sonaban como voz de muchedumbre inmensa cuando alza su clamor: porque las alabanzas de júbilo y exultación, cantadas en el acorde de unanimidad y amor, llevan a los fieles a esa armonía en la que no hay discordia alguna; y a cuantos en la tierra están les hacen suspirar, con el corazón y la boca, en pos de la suprema herencia (...) <sup>14</sup>.

## II.

*Santo eres, Tú que das vida a lo inerte.  
Santo eres Tú, que unges a los heridos de muerte,  
Santo eres Tú, que purificas las llagas supurantes*<sup>15</sup>.

En la *Carta* 15r describe la obra del Espíritu en el mundo, la historia y la Iglesia:

El Único, Quien era, Quien es y Quien ha de venir (*Apocalipsis* 1, 4) dice a los pastores de la Iglesia: Aquél Que era [el Padre], había de producir la creación, de manera tal que tenía en Sí mismo el superior

---

13 Cf. V. Triviño Monrabal, “Hildegard von Bingen y el canto en la liturgia claustral”, en *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*, San Lorenzo del Escorial, 2013, pp. 85-104.

14 *Scivias*, 3, 13, 14.

15 La Sagrada Escritura nos habla del Espíritu Santo como vida que da vida (*Jn* 6:63; *Gn* 2,7; *Jb* 27,3; 32, 8; 33,4; 34,14; *Rm* 8, 6-13); vida que sana-revive (*Ez* 37,1-14, *Rm* 8,2, *Ga* 6,8; 1 *P* 3,18), vida que unge-perfuma (*Is* 61,1-3; *Lc* 4,18; *Hch* 1,9; 10,37-38; 1 *Jn* 2. 20,27; 2 *Co* 2:14-16) y vida que limpia-purifica (*Jb* 26,13; *Ez* 36, 25-27; *Sal* 50,1-2.10; *Ef* 5,26; *Hb* 9,14).

designio, haciendo todas Sus obras según Su voluntad. El Que es [el Hijo] hizo toda la creación y mostró ese designio en todas Sus obras, de manera tal que cada cosa creada apareció, se hizo presente. El Que ha de venir [el Espíritu Santo] purificará todas las cosas, las recreará de otra forma, y quitará y hará desaparecer todas las arrugas del paso de los tiempos, y hará todas las cosas al mismo tiempo siempre nuevas; y después de la purificación revelará cosas desconocidas<sup>16</sup>.

San Arnoldo Janssen en una breve conferencia sobre este canto de alabanza al Espíritu Santo enseñaba a unas monjas de clausura:

*O ignis Spiritus, Paracliti*, ‘Oh fuego de amor, del Espíritu Santo, del Paráclito’, *vita vitae omnis creaturas*, ‘Tu vida de vida de todas las creaturas’, esto es, todas las creaturas deben su existencia y vida al Espíritu Santo. En el Credo el Espíritu Santo se llama también ‘Señor y vivificador’, porque por Él todas las creaturas recibieron su vida. El texto siguiente es algo oscuro. *Sanctus es unificando formas*. ‘Tú eres santo, porque unificas las formas’. He pensado, esto se podría explicar así: las formas de las cosas diversas no son todas iguales; pero es sumamente maravilloso que la forma de las cosas individuales permanezca la misma a través de todos los siglos (...). La fuerza para todo esto se encuentra en un principio maravilloso de vida; la vida produce también a su vez nuevas semillas (...) Y con el animal sucede lo mismo (...) Y esto continúa siglos tras siglos (...) hay en ellas una fuerza maravillosa. ¿De dónde la tienen? Del Espíritu Santo; en la fuerza vital están contenidos también los diversos instintos (...) Todo esto lo produce el Espíritu Santo; ¡una obra sumamente grande y santa! *Sanctus es uniendo periculose fractoal!* (*sic*). ‘¡Santo eres tú, que unges lo fracturado!’. *Sanctus es tergenso foetida vulnera!* ‘¡Santo eres tú, porque lavas fétidas heridas!’. Esto se refiere, primero a la vida espiritual, pero luego también a la natural (...)’<sup>17</sup>.

Lo dicho encuentra su eco y su amplificación en las resonancias cosmológico-antropológicas expuestas en el análisis musical y filosófico de Campbell:

---

16 Carta 15r, de Hildegarda al deán de Colonia Felipe de Heinsberg. En: *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, Pars prima, p. 34.

17 A. Janssen, “Conferencia del Padre Arnoldo sobre un Cántico de alabanza al Espíritu Santo de Santa Hildegarda”, 29-1- 1897. Cf. <http://misticayrazon.cl/documentos/2018/P%20Arnoldo%20Conferencia%20sobre%20Hildegard.pdf>

El tropo inicial del triple *Sanctus* revela lo que Newman ha llamado 'el delicado equilibrio' de las imágenes de esta secuencia, ya que se mueve entre su papel platónico como 'dador de vida en la generosidad inicial de la creación' y su papel más descarnado como 'fuente de curación' en 'el mundo golpeado' (*Symphonia*, p. 281). Este movimiento particular entre gracia y caída motiva los pares de versículos segundo y tercero (...) un ejemplo perfecto de la capacidad visionaria-poética de Hildegarda para 'construir' paisajes simbólicos que 'no muestran ningún rastro del andamiaje [didáctico, alegórico o figurativo]' en el que se apoyan. De hecho, el verso 2b<sup>18</sup> requiere, para mayor claridad en la traducción, que se añada algo de ese andamiaje -en este caso, para explicar que el indefinido *quod* (lo que 'se ve' [*consideratur*] en la fuente del Espíritu) se refiere al *opus Dei*, 'la obra de Dios', mantenida eternamente reflejada dentro de la creativa presciencia divina. Como Hildegarda explica en las palabras del Amor Divino (*Caritas*) en *Liber Divinorum Operum* III.<sup>319</sup>.

### III.

*Oh potente camino que lo atraviesa todo:  
en las alturas, en la tierra y en cada abismo.  
Tú creas y unificas todo.  
De ti emergen las nubes y se alzan los cielos,  
las rocas destilan humedad,  
los manantiales desbordan en torrentes,  
la tierra hace germinar su verdor<sup>20</sup>.*

Un largo fragmento del *Scivias* es muy oportuno para comprender las tres fuerzas que hay en la piedra, la llama y la palabra por la presencia operante del Dios uno y trino:

Las tres fuerzas de la piedra. Tres fuerzas hay en la piedra, tres en la llama y tres en la palabra. ¿Cuáles? En la piedra hay vigor húmedo, consistencia tangible y fuego resplandeciente. Tiene vigor húmedo para no deshacerse ni quebrarse; consistencia tangible para ofrecer

---

18 2b. *O fons purissime, / in quo consideratur / quod Deus alienos / colligit et perditos requirit.*

19 N. M. Campbell, "Commentary: Themes and Theology".

20 En la Sacra Pagina el Espíritu Santo es camino-curso (*Is* 63; 11-14; 1 R 18; 12; *Sal* 138, 7-10; *Lc* 4,1; *Mt* 4;1; *Rm* 8, 26-27; *Hch* 8; 29; 16:6-7; 20:22; *Jn* 16,13; creador y unificador (*Sb* 1,7); y agua-humedad (*Is* 32, 15; 44, 3-4; *Jn* 4, 14; 7; 37-39; 1 Co 12,13).

morada y refugio; fuego resplandeciente para calentarse, solidificarse y alcanzar la dureza que le corresponde. El vigor húmedo significa al Padre (...); la consistencia tangible designa al Hijo (...); y el fuego resplandeciente significa al Espíritu Santo, Quien enciende e ilumina los corazones de los hombres fieles. Como estas tres fuerzas se hallan en una sola piedra, así también la verdadera Trinidad se encuentra en la verdadera unidad. Las tres fuerzas de la llama. De la misma manera como la llama tiene en un solo ardor tres fuerzas, así también hay un solo Dios en tres Personas. ¿Cómo es esto? La llama está formada por una claridad resplandeciente, un purpúreo vigor y un ardor ígneo. Tiene claridad resplandeciente para iluminar, purpúreo vigor para crecer y ardor ígneo para quemar. Por esto, en la claridad resplandeciente contempla al Padre (...); en el purpúreo vigor contenido en esta claridad, en la cual la llama manifiesta su poder, reconoce al Hijo (...); y en el ardor ígneo advierte al Espíritu Santo, Quien ardentemente se derrama en el espíritu de los fieles. Pero donde no hay claridad resplandeciente, purpúreo vigor y ardor ígneo, no se ve la llama; así también sucede que donde no se rinde culto ni al Padre ni al Hijo ni al Espíritu Santo, allí tampoco Dios es dignamente venerado (...). Las tres causas de la palabra humana. Y así como es menester distinguir en la palabra tres causas, así también ha de contemplarse la Trinidad en la unidad de la Divinidad. ¿Cómo es esto? En la palabra hay sonido, sentido operante y aliento. Tiene sonido para ser escuchada, sentido para ser entendida, aliento para ser pronunciada. En el sonido advierte al Padre (...); en el sentido operante, al Hijo (...); en el aliento al Espíritu Santo, Quien arde en ellos con dulce suavidad. Pero donde no se escucha el sonido, allí el sentido no obra ni se eleva el aliento, por lo que tampoco allí se entiende la palabra; así tampoco el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están separados entre sí, sino que llevan a cabo Su obra de manera unánime<sup>21</sup>.

En el *Libro de las Obras Divinas* invita a contemplar al Amor, raíz, fuente y culmen, del que “los manantiales desbordan en torrentes, la tierra hace germinar su verdor...”.

Yo he diseñado al hombre, que tiene su raíz en mi sombra como en el agua se ve la sombra de cualquier cosa. Y yo soy el manantial vivo, porque todas las cosas que han sido hechas fueron en Mí como sombras. Y a modo de sombra, el hombre ha sido hecho de fuego y de agua como Yo, que soy fuego y agua viva. Por tanto el hombre tiene en

---

21 *Scivias* 2, 2, 5-7.

su alma el poder de ordenar todas las cosas según su deseo. Todo ser animado tiene una sombra, y lo que en él tiene vida se mueve como una sombra en toda dirección (...) La fuente de la vida es el Espíritu de Dios, que hace partícipes de sí a todas sus obras. Ellas viven de él, recibiendo de él la vida que las hacen vivas, del modo en el que se ven en el agua las sombras de las cosas. Ninguna de ellas ve abiertamente de dónde tiene la vida, y sólo percibe que recibe el movimiento de alguna causa. Y como el agua hace correr lo que está en ella, así el alma es un soplo viviente que se mantiene siempre en el hombre y con el conocimiento, el pensamiento, la palabra y la acción es como si lo hiciera fluir (...) la sabiduría sacó de la fuente de vida las palabras de los profetas y los otros sabios y de los evangelistas, y las transmitió a los discípulos del Hijo de Dios para que los ríos de este agua viva se difundieran por este medio por toda la tierra y los hombres, como peces tomados en la red, fueran reconducidos a la salvación. Esta fuente que brota por todas partes es la pureza del Dios vivo, y en ella resplandece su claridad. En su resplandor, Dios abraza con gran amor todas las cosas, que como sombras se vieron en el manantial antes que Dios les mandara tomar su forma definitiva. En Mí, que soy el amor, todas las cosas resplandecen, y mi resplandor reveló la forma de las cosas, cuya forma señala la sombra. En la humildad, que es mi ayudante, fue engendrada cada criatura por orden de Dios<sup>22</sup>.

El P. Janssen continuaba diciendo en la conferencia arriba citada, como precisando la presencia del Espíritu en todos los niveles de la realidad (nubes, rocas, manantiales):

Esto se refiere, primero a la vida espiritual, pero luego también a la natural. Como en una gran fábrica, la máquina de vapor pone todo en movimiento, así mueve el Espíritu Santo la creación por las diversas fuerzas vitales. ¡Qué sería la tierra sin hombres, animales y plantas! Todo estaría muerto, y la tierra carecería también de su hermosura. Así la vida natural es también una obra del Espíritu Santo. En el oficio nocturno también encontramos estos pensamientos. Por ejemplo, allí en el tercer salmo de la matutina se dice: 'Tú riegas la tierra desde arriba' (...) En este salmo se nombra todo lo que el Espíritu Santo produce en la vida natural (...) La santa Hildegarda llamó al Canto Gregoriano una obra del Espíritu Santo y ella misma lo cantó con sus hijas espirituales día y noche<sup>23</sup>.

---

22 *Libro de las Obras Divinas*. Tercera visión de la tercera parte, II, pp. 272-273.

23 A. Janssen, "Conferencia del Padre Arnoldo sobre un Cántico de alabanza al

El profesor Campbell coloca el fragmento en su adecuado contexto:

el modo simbólico-poético de Hildegarda sobresale en la conexión de 'los niveles más altos del conocimiento contemplativo (de la divinidad misma) con los niveles más bajos de imágenes concretas y artefactos', ya que concibe cada imagen particular a la luz de todo el alcance de la historia de la salvación. Este modo de pensamiento y expresión participa de la metafísica neoplatónica que Hildegarda despliega con particular fuerza en el cuarto par de versículos de la secuencia de hoy. Como explica Dronke (pp. 158-60): El Espíritu se caracteriza primero como una fuerza irresistible que penetra en el universo desde el exterior; después, en la media estrofa complementaria, como la fuente de movimiento y fertilidad dentro del mundo natural. Cuando el poder omnipresente se ha desplazado desde la circunferencia del cosmos hasta su centro, se convierte en el punto central del que irradia nueva vida elemental (...) La triple acción de [versículo 4a<sup>24</sup>] recuerda las funciones de las tres alas de la *virtus Sapientie*, así como quizás la tríada neoplatónica de *processio*, *conversio* y *reditus*: la fuerza divina descende y entra en todas las cosas, las armoniza y las atrae hacia sí. Si aquí el lenguaje asocia los poderes del Espíritu Santo con los del *Anima Mundi*, en el segundo versículo los vincula con los de la diosa Natura (...) Al mismo tiempo, estas funciones, cósmica y terrestre, se complementan; el movimiento del pensamiento y el de la música están conformados por el mismo patrón simétrico-asimétrico, la ondulación del paralelismo y el contraste'(...) <sup>25</sup>.

#### IV.

*A todo tiempo Tú suscitas hombres doctos,  
deleitados por las inspiraciones de Tu sabiduría.  
Y por ello, gloria a Ti, que eres el son de toda alabanza,  
Tú, la alegría de la vida; esperanza e inmenso honor nuestro,  
Tú, que otorgas los dones de la luz*<sup>26</sup>.

---

Espíritu...".

24 4a. *O iter fortissimum, quod penetravit / omnia in altissimis et in terrenis / et in omnibus abyssis, / tu omnes componis et colligis.*

25 N. M. Campbell, "Commentary: Themes and Theology".

26 El Espíritu Santo en el texto sagrado se revela como fuente de sabiduría (1 S 10,10; 1 R 3,8-9; 4, 29-34; Is 59,21; Jb 32, 6-9; Mc 13,11; Mt 10;19-20; Lc 12, 11-12; Hch 6,3, 9-10; 15,28; 1 Co 2, 11-14; 12, 7-11; Col 1,9); canto y alabanza (Lc 1, 41-45; 1, 67-68; Hch 16; 25); alegría, esperanza y honor (Lc 10, 21; Hch 13, 52; Ga 5, 22-24; Hb

La santa doctora en su *Exposición del Credo Atanasiano* declara:

Y el Espíritu Santo, Quien procede del Padre y del Hijo, hizo profetizar a los profetas con la verdad de la profecía, si bien a menudo ocultaban la profundidad de la profecía aunque escribieran el texto, porque a veces hablaban mediante signos, como en la penumbra y en visión nocturna. También, viniendo sobre los apóstoles en lenguas de fuego –de manera tal que vieron esas lenguas y sintieron el toque del mismo Espíritu Santo–, los llenaba y hacía de ellos hombres diferentes de lo que antes habían sido (...). Y dado que los apóstoles Lo veían en el fuego, les hablaba abiertamente con sabiduría e inteligencia<sup>27</sup>.

Y en *Las causas y los remedios de las enfermedades* aclara:

Pues cuando el hombre, por su voluntad y deseo, quiere conocer cualquier obra o cualquier saber, el Espíritu Santo con su rocío derrama la fuerza fecunda de aquel conocimiento por el que el hombre aprende y comprende lo que quiere saber. Pues así como el padre y la madre responden a su hijo cuando éste les pide algo, así también el Espíritu Santo acude en ayuda del conocimiento humano en cuanto a cualquier saber, cuando el hombre busca aprenderlo, llevado por su elección, su deseo o por su trabajo<sup>28</sup>.

Por lo que, concluye en *Scivias*:

Porque con Su poder celestial el Espíritu Santo, repartiendo entre los hombres los diversos rayos de sus dones los difunde, más luminosos que el sol e inefablemente distribuidos en la penetrante mirada de las almas de sus fieles. Ilumina así su sentido y su entendimiento de manera tal que con gran perspicacia entiendan, en cualquier asunto, qué es lo conveniente para ellos en lo que a Dios se refiere<sup>29</sup>.

---

1,9; 12;11; *Flp*1;11, 1 *Ts* 1:6; 1 *P* 4:13-14).

27 "Exposición del Credo Atanasiano". En: *Hildegardis Bingensis Opera Minora*, p. 122-23

28 *Las causas y los remedios de las enfermedades 2. Hildegardis Causae et curae*, pp. 66-67.

29 *Scivias* 3, 6, 34.

El Espíritu de la verdad que habla por los profetas y apóstoles, es Maestro y Unción que lo enseña y revela todo, fecundando y colaborando con el entendimiento humano<sup>30</sup>.

Campbell invita a fijar la atención en un detalle más de la secuencia:

en el último par de versículos, la simetría musical se rompe: 5a ilumina la tarea especialmente pentecostal del Espíritu en la vida docente de la Iglesia, mientras que 5b<sup>31</sup> resume la secuencia en un estallido final de alabanza. Esos 'dones de luz' finales, sin embargo, son también las lenguas de fuego que 'por inspiración de la Sabiduría' vinieron sobre los apóstoles en Pentecostés, y el único rastro de paralelismo melódico en este par de versos finales conecta los 'dones de luz' con la alegría de la enseñanza apostólica (...)<sup>32</sup>.

Fraboschi y Portiglia explican el último verso: "Tú, que otorgas los dones de la luz" diciendo:

Quien da todos los bienes (...) Esta reiterada mención de los bienes alude a las inmensas riquezas, a los carismas y a los dones del Espíritu Santo: El alma en el cuerpo humano, desde el inicio de sus obras hasta la finalización de las mismas, debe venerar los siete dones del Espíritu Santo con igual cuidado amoroso; de manera tal que en el inicio de su operación acuda a la Sabiduría y al término de la misma experimente el Temor, y ponga la Fortaleza en el medio, edificándose con el Entendimiento y el Consejo en las realidades celestiales, y también rodeándose de la Ciencia y la Piedad en las terrenales: a todos ellos debe recibir en su auxilio con igual devoción. Por consiguiente, el alma debe poner su cuidado para dilatarse sabiamente al principio, pero temerosa y con modestia recogerse al final, y entre ambos momentos se adorne con la Fortaleza y con la belleza del Entendimiento y del Consejo y también se provea de Ciencia y Piedad, como ya se dijo. Y cada uno de éstos se une al otro para llevar toda obra buena a su cumplida realización, con decoro<sup>33 34</sup>.

---

30 Cf. P. E. Gómez, "Santa Hildegarda de Bingen, ¿por qué "Doctora de la Iglesia"? – Responden Bernardo de Claraval y Eugenio III III-", *Teología* 113 (2014), p. 29-61.

31 5b. *Unde laus tibi sit, qui es sonus laudis / et gaudium vite, spes et honor fortissimus, / dans premia lucis.*

32 N. M. Campbell, "Commentary: Themes and Theology".

33 *El libro de las obras divinas* 1, 4, 22. *Hildegardis Bingensis Liber Divinorum Operum*, p. 154.

34 A. Fraboschi y E. Portiglia; *Creo... Meditando sobre Fe e Iglesia*, p. 99.

Hildegarda, señaló Benedicto XVI, “compuso himnos (...) que se ejecutaban con gran alegría en sus monasterios, difundiendo un clima de serenidad, y que han llegado hasta nosotros. Para ella, toda la creación es una sinfonía del Espíritu Santo, que en sí mismo es alegría y júbilo”<sup>35</sup>.

“Esta secuencia del Espíritu Santo –según Fraboschi y Portiglia–, esta alabanza que podemos rezar como invocándolo, nos ayuda a reconocer y apreciar los múltiples y riquísimos modos de acción del Santo Espíritu en la Iglesia, y en cada uno de nosotros”<sup>36</sup>.

Su composición, como hemos podido apreciar, corona así una simbiosis maravillosa entre naturaleza, cultura y gracia; cosmología, antropología, psicología y teología; arte, liturgia, espiritualidad y vida. En ella lo verdadero de la teología se une a lo bueno de la vida moral por medio de lo bello del canto litúrgico doxológico, siendo esto uno de los aportes más significativos de Hildegarda de Bingen.

---

35 Benedicto XVI, *Hildegarda de Bingen 2*, Audiencia general 8 de septiembre de 2010; [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20100908.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100908.html)

36 A. Fraboschi y E. Portiglia; *Creo... Meditando sobre Fe e Iglesia*, p. 99.



# **LA TEOLOGÍA Y EL PENSAMIENTO ECONÓMICO MEDIEVALES COMO INFLUENCIAS EN EL DESARROLLO DEL CAPITALISMO MODERNO. EL CASO DE ADAM SMITH Y EL LIBERALISMO**

Fabián Ludueña Romandini\*

Ante un pensador como Adam Smith que parece encarnar la Modernidad económica en ruptura con el pasado medieval resulta fundamental, al contrario, mostrar la estrecha influencia que el pensamiento teológico cristiano ha tenido sobre el célebre filósofo y economista. En un pasaje crucial de su libro *Las palabras y las cosas*, Foucault enuncia lo que, en una aparente paradoja, podría llamarse una síntesis categorial histórica de la Modernidad. Así, podemos leer:

El pensamiento que nos es contemporáneo y con el cual, lo queramos o no, pensamos, se encuentra dominado aún en gran medida por la imposibilidad, que salió a la luz a finales del siglo XVIII, de fundar la síntesis en el espacio de la representación y por la obligación correlativa, simultánea, pero en seguida dividida contra sí misma, de abrir el campo trascendental de la subjetividad y de constituir, a la inversa, más allá del objeto, esos “cuasi-trascendentales” que son para nosotros la Vida, el Trabajo, el Lenguaje (Foucault, 1966: 262).

Como puede verse, el zócalo moderno que determina nuestra contemporaneidad salió a la luz como un sedimento que se aloja en la geología de nuestro presente en una suerte de mixtura temporal.

\* CONICET – IIGG – UBA

Las categorías, forjadas a finales del siglo XVIII, y que aún nos constituirían dado que la larga duración de su alcance llegaría a los tiempos presentes al tratarse de cuasi-trascendentales históricos, no son otras que la tríada de Vida, Trabajo y Lenguaje. En la conformación de esos cuasi-trascendentales, la obra de Adam Smith ocupa un lugar preponderante para Foucault quien, al respecto, ha podido señalar:

Vemos así cómo, con Adam Smith, la reflexión sobre las riquezas, [...] desde ahora se refiere, como dando un rodeo, a dos dominios que escapan, tanto uno como el otro, a las formas y a las leyes de la descomposición de las ideas: por un lado, apunta ya hacia una antropología que pone en duda la esencia del hombre (su finitud, su relación con el tiempo, la inminencia de la muerte) y el objeto en el que invierte las jornadas de su tiempo y de su pena sin poder reconocer en él el objeto de su necesidad inmediata; y por otro lado, indica aún en el vacío la posibilidad de una economía política que no tendría ya por objeto el cambio de riquezas (y el juego de las representaciones que la fundamenta), sino la producción real: formas de trabajo y de capital (Foucault, 1966: 238).

En este sentido, la imposibilidad de lograr un espacio de la representación unificado no impide que, sobre el fondo de una representación resquebrajada, emerjan con mayor nitidez los antes mencionados determinantes: la finitud que define a la Vida, la producción que localiza nuevos horizontes para el Trabajo y una antropología cuyo centro es el Lenguaje. Ahora bien, según la lógica propia del capitalismo que Smith coadyuva a delinear, los propios cuasi-trascendentales conforman un espacio de posibilidad económico-político a la vez que, en la dinámica del propio sistema, tienden a su propia superación. Esta posibilidad, sugerida por Foucault, merecerá ulteriores reflexiones.

De hecho, la obra smithiana define los marcos en los que operan los cuasi-trascendentales de Foucault. Sus premisas son las siguientes:

El trabajo anual [*annual labour*] de cada nación es la fuente que originariamente la suple con todas las cosas necesarias y convenientes para la vida (*the necessities and conveniences of life*) que consume anualmente y que consiste en el inmediato producto de este trabajo o lo que es comprado con ese producto a otras naciones (Smith, 1975: 10).

En esta perspectiva, la Vida actúa como el cuasi-trascendental ordenador pues el Trabajo es quien otorga la forma de la producción de capital para satisfacer las necesidades de la finitud e, incluso, superarlas.

No obstante, el capital tiene la virtud de imponerse, a la larga, sobre la finitud de la Vida misma y de allí que Smith pueda lamentar “la duración incierta de la vida humana, comparada con la más certera duración de la máquina” (1975: 119). Justamente, si nos focalizamos sobre la economía política smithiana cuyo estudio ha sufrido notables avances en época reciente (Fleischacker, 2004), no podemos obviar una temática que ha dado lugar a una serie de lecturas equívocas. En cierta forma, los cuasi-trascendentales operan sobre los discursos contemporáneos como guiados por la célebre “mano invisible” de cuño smithiano. Esta última figura merece un poco más de atención. Leamos un pasaje señero al respecto:

Prefiriendo apoyarse en la industria doméstica antes que en la extranjera, [el individuo] busca solamente su propia seguridad (*security*); dirigiendo la industria de tal modo que su producción pueda ser del más alto valor, busca su propia ganancia y en esto está, como en muchos otros casos, conducido por una mano invisible (*invisible hand*) para que promueva un fin que no era parte de su intención [...] Persiguiendo su propio interés, frecuentemente promueve aquel propio de la sociedad de manera más efectiva que cuando realmente busca promoverlo (Smith, 1975: 456).

La enigmática figura de la mano invisible, de fulgurante aparición en el texto, no ha podido ocultar su indudable linaje teológico en el plano categorial. Ahora bien, su presencia no indica que Smith fuera favorable a una especie de libre mercado del cual toda regulación estaría ausente. Al contrario, las investigaciones más recientes han mostrado cuán atento Smith estaba por no dejar al mercado librado a sus propias fuerzas (Norman, 2018: 224-256). De hecho, la “mano invisible” implica que el mercado se encuentra, precisamente, regulado por dicha mano.

Foucault ha querido ver aquí un efecto, precisamente, del resquebrajamiento de la representación: “la racionalidad económica se encuentra no solamente rodeada por sino fundada sobre la iconoscibilidad de la totalidad del proceso [...] El mundo económico es por naturaleza opaco. Resulta por naturaleza imposible poder totalizarlo” (Foucault, 2004: 285). Prosiguiendo la misma vía, Foucault ha interpretado la metáfora de la mano invisible como una descalificación del poder soberano: “la teoría de la mano invisible tiene por función esencialmente la descalificación del soberano político [...] La economía política de Adam Smith, el liberalismo económico, constituye una descalificación [...] de la razón política que estaría indexada al Estado y su soberanía” (Foucault, 2004: 288).

Con todo, la afirmación de Foucault no es del todo exacta. La “mano invisible” de Smith remite a un fondo teológico-político que se remonta, precisamente, a la figura de la Providencia (Perrot, 1992: 333-354) la cual resulta impensable sin la forma del Dios soberano. La investigación contemporánea ha establecido que la idea de la “mano invisible” en Adam Smith es de origen teológico. Se encuentra ya en Agustín de Hipona quien sostiene que Dios administra el mundo con un ademán de su mano: “*omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti*” (Agustín de Hipona, *De Genesi ad litteram*, 3, 17, 26). Salviano aclara también que el gobierno de los imperios y del mundo son llevados adelante “*quasi quadam manu et gubernaculo*” (Salviano, 1883: 11). De igual modo, Tomás de Aquino postula la existencia de una divina “*manus gubernatoris*” que, sin ser vista, gobierna la totalidad del mundo (Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 103, a. 1, ad 2).

Sería quizá más exacto decir que, aún con todas las regulaciones posibles, el polo soberano es reducido a su mínima expresión para dar rienda suelta al crecimiento de la esfera del mercado. Finalmente, el modelo providencial es la fuente indubitable de la mano invisible smithiana. Ahora bien, dicho modelo implica que el Dios soberano se retira todo lo posible (pero, desde luego, jamás completamente) de la esfera de la administración del mundo (providencia) para dejarlo, tanto como resulte factible, librado al ejercicio de sus propias fuerzas inmanentes.

Sin embargo, esta grieta teológico-política que se abre en la obra de Smith debería hacernos interrogar sobre otro punto capital a menudo dejado completamente de lado por sus exégetas: ¿es posible que, antes de Smith, otros hubieran conceptualizado no solamente la Providencia sino, más precisamente, al mercado como Providencia?

La respuesta parece indudablemente afirmativa si extendemos temporalmente la arqueología de los cuasi-trascendentales para mostrar su sustrato teológico-político. Un terreno especialmente propicio para dicha indagación resulta del derecho monástico medieval y, más precisamente, de los escritos político-económicos de los así llamados espirituales franciscanos. En este sentido, resultan del máximo interés las lecturas antinomistas del pensamiento político franciscano (Agamben, 2011) pues las reglas monásticas constituyen una abdicación de la vigencia de la ley que, en la larga duración histórica, llevarán a un proceso de mutación del Derecho por el cual este, progresivamente, se convertirá en una “norma inmanente” a la vida que será el laboratorio de la moderna biopolítica de la normalización estudiada por Foucault. No es menos cierto que esta nueva normatividad parece anclarse, sobre todo en el caso de los espirituales franciscanos, sobre

una *dominum abdicatio proprietatis*, es decir, una esfera económica postulada como ajena al comercio y el mercado. Desde la perspectiva de Agamben, entonces, el antinomismo jurídico de los franciscanos radicales se corresponde con una renuncia a todo uso económico de los objetos del mundo y, en última instancia, con una deposición de todo derecho de propiedad.

El siglo XIII y el comienzo del siglo XIV estuvieron marcados, efectivamente, por las disputas en torno a la *forma paupertatis*, esto es, la opción por la pobreza extrajurídica realizada por los franciscanos espirituales pero rechazada por los conventuales y el Papado (Grundmann, 1935; Tierney, 1972). Diversas bulas papales fueron marcando el ritmo del conflicto (Lambertini, 1990; Lambert, 1998): la *Quo Elongati* (1230), la *Ordinem vestrum* (1245), la *Quanto studiosius* (1247), la *Exiit qui seminat* (1279) y, finalmente, las bulas de Juan XXII que terminaron con las concesiones de las precedentes: tanto la *Ad conditorem canonis* (1322) como la *Cum inter nonnullos* (1323) negaron la posibilidad de cualquier uso independiente de la propiedad jurídica de la cosa (Burr, 2001; Mäkinen, 2001).

Por cierto, importantísimos tratadistas intentaron defender la posición de la pobreza absoluta, el *usus pauper* franciscano: baste recordar a Buenaventura de Bagnoregio, Hugo de Digne, Juan Peckham, Tomás de York, Ubertino de Casale, Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, entre otros. Desde el punto de vista de Agamben,

La *abdicatio iuris* (con el retorno que esta implica al estado de naturaleza precedente a la caída) y la separación de la propiedad respecto del uso, constituyen el dispositivo esencial, del cual los franciscanos se sirven para definir técnicamente la peculiar condición que llaman pobreza (Agamben, 2011: 139).

Para sostener esta hipótesis, Agamben se apoya en autores como Pedro de Juan Olivi para quien “la *abdicatio iuris* y la vida por fuera del derecho son sólo aquí la materia que, determinándose por medio del *usus pauper*, debe hacerse forma de vida” (Agamben, 2011: 173). Sin embargo, Agamben sólo utiliza parcialmente los textos de los franciscanos en general y de Olivi en particular puesto que, si bien estos han sido los más acérrimos defensores de una pobreza radical, al mismo tiempo, han sido los autores de los más importantes tratados medievales sobre los contratos, la usura y la economía de mercado. Es una hipótesis que el antinomismo jurídico y la defensa de la economía de mercado en los franciscanos constituyen las dos caras de un mismo dispositivo político-económico.

En otros términos, el panorama debe ser complejizado e incluir en el análisis, por ejemplo en el caso de Olivi, no sólo sus escritos sobre la pobreza franciscana sino también sus textos (no tratados por Agamben) sobre la riqueza en la sociedad civil. Sólo de esta manera podremos estar en condiciones de comprender, de un modo más matizado, lo que está en juego en el problema del *usus pauper*. En este sentido, sabemos que el pensamiento teológico medieval había condenado la usura (Noonan, 1957; Langholm, 1992) pero, en los desarrollos franciscanos, puede apreciarse una modificación de esta perspectiva dado que lo condenable será entonces no el dinero en cuanto tal sino la usura entendida como la apropiación y conservación del dinero fuera del circuito productivo a título de atesoramiento personal. Al contrario, el dinero que permite la proliferación de los intercambios comerciales no sólo no será condenado, sino que será fomentado por los propios franciscanos.

En efecto, los teóricos de la orden franciscana se dedicarán a pensar el problema de la pobreza dentro del marco, mucho más amplio, de las relaciones económicas que deben tener lugar en las distintas escalas de la sociedad: desde los reinos hasta las compraventas entre miembros de una misma agrupación profesional. Por lo tanto, una variedad de usos se pondrá a consideración: el uso mercantil, el uso pobre, el uso eclesiástico o el uso cotidiano (Todeschini, 2008: 114). Aunque el *usus facti* integra la cima de la vida perfecta (Grossi, 2000: 113-189), de ningún modo el pensamiento franciscano proponía que este debía ser el único modelo de la vida económica. Al contrario, el *usus pauper* era ciertamente el paradigma más perfecto propuesto por los monjes de la Orden mientras que, en el mismo gesto, propugnaban el crecimiento económico de la sociedad.

En efecto, para Olivi, probablemente el máximo teórico de los franciscanos espirituales en materia económica, existe una perfecta justificación para la existencia de la riqueza en la sociedad civil que es ampliamente compatible con la elección de una “vida perfecta” sostenida por la orden franciscana:

La segunda [razón] concierne la Providencia divina (*providenciam dei*) que es ampliamente condescendiente con la imperfección de los humanos (*infirmirate humane*) después de la caída del primer hombre (*post lapsum primi hominis*) y no exige de ellos todo lo que requeriría la más perfecta equidad, estricta y entera. La recta razón (*recta ratio*) enseña en efecto que es necesario gobernar y dirigir a los imperfectos de otro modo que a los que se portan bien y por ello todo vicio de este género no debe contarse como un pecado mortal (*non omne viciū in huiusmodi imputatur ad mortale*). Ahora bien, resulta del Decálogo y de otros pasajes de la Escritura santa que toda rapiña y toda usurpación

deliberada y voluntaria del bien de otro contra la voluntad de su propietario es un pecado mortal para nosotros; por lo tanto, un exceso en los precios de los bienes en venta no es entonces una rapiña, un robo o una usurpación del bien de otro (Olivi, 2012: 131).

Como puede verse, la Providencia divina, en una analogía cercana a la posterior de Adam Smith, administra una *oikonomia* humana en la cual la perfección y la imperfección son gradientes de una misma intensidad que puede ser recorrida legítimamente por distintos miembros de la sociedad mientras se respeten los mandamientos del Decálogo. En este sentido, la riqueza es una forma de uso del dinero propia de los imperfectos (que no son pecadores mortales) y que, al contrario, pueden contribuir, en su justa medida y en armonía con la Providencia, al bienestar de la *societas* en su conjunto.

Al mismo tiempo, es posible encontrar en Olivi la primera formulación proto-conceptual de lo que luego devendrá la categoría central de análisis para el naciente capitalismo occidental. Podemos leer:

La razón por la cual él puede vender o intercambiar su trigo a tal precio proviene, por un lado, del hecho de que a quien le presta se supone que debe devolverle el equivalente probable o preservarlo de la pérdida de su lucro probable (*probabilis lucri*); por otro lado, de que lo que está destinado, por una firme decisión de su propietario, a producir una cierta ganancia probable no tiene solamente el carácter del dinero simple o de la cosa misma, sino que contiene además una cierta razón seminal de ganancia (*rationem seminalem lucri*) que nosotros llamamos comúnmente capital (*quam communiter capitale vocamus*); tampoco debe solamente devolver el valor simple de la cosa sino también este valor sobreagregado (*valor superadiunctus*) (Olivi, 2012: 232).

Ciertamente, lo que aquí Olivi denomina, en lengua occitana y no en latín “capital”, no es completamente sinónimo de la futura noción marxista aunque, en más de un aspecto, la prefigura y era de uso corriente en los contratos comerciales del período en el Mediterráneo occidental. Por cierto, también la noción de “valor sobreagregado” tiene un eco indudable sobre la forma de la futura “plusvalía”. Sin embargo, en Olivi estos términos todavía están destinados a subrayar la diferencia entre la explotación usurera del dinero contrapuesta a la proliferación y circulación del dinero y de los bienes para el consumo sin que éstos queden estancados bajo la forma de la adquisición suntuosa (Olivi, 2012: 69).

Ahora bien, la creación de un mercado donde el *mercator* tiene la capacidad de calcular las fluctuaciones, la *ductilitas* y el valor futuro de

una mercancía resulta un gran beneficio, según los franciscanos, para el desarrollo de las riquezas de la sociedad civil en tanto y en cuanto éstas no sean destinadas al atesoramiento personal sino a la circulación en la esfera de la producción y del consumo. Desde este punto de vista, no existe una contradicción sino una función de complementariedad, para los teóricos franciscanos, entre la “altísima pobreza” de los monjes y el *mercator* que se preocupa del valor sobreagregado del capital. Así,

Entre el siglo XIII y el XIV, los franciscanos disciernen, entonces, en el mercader una alta virtud, incluso un heroísmo cívico, hasta el punto de hacer de él un interlocutor privilegiado de los pobres de Cristo [...] protagonista laico de la riqueza transitoria, es decir, de la inversión temeraria, el promotor de la circulación de riquezas útiles al conjunto de la sociedad cristiana (Todeschini, 2008: 178-179).

En este sentido, la árida disputa entre los franciscanos espirituales con el Papado a propósito del *simplex usus facti* como esfera extrajurídica no debe hacernos perder de vista que el propósito de los franciscanos no era alterar, de ningún modo, el orden socio-político de la *societas* cristiana. Algunos estudiosos como Agamben, al colocar exclusivamente el acento sobre la pobreza y el uso extrajurídico, han pasado por alto todos los textos propiamente económicos de los franciscanos donde se puede apreciar un punto de vista complementario en cuanto a la radicalidad de los propósitos de los franciscanos espirituales. Como señala uno de los más importantes historiadores del fenómeno: “es la doctrina económica franciscana la que permite descubrir un significado religioso y una armonía mística en la organización económica de las ciudades y de los Estados gobernados por grupos familiares poderosos e incluso dinastías” (Todeschini, 2008: 255).

De este modo, podemos apreciar que la *oikonomia* teológica franciscana tiene estrechos lazos con la concepción de la vida como regla jurídica. En este proceso, la política de una norma que coincide plenamente con la vida a la que administra de modo inmanente en la regla monástica, se complementa con una economía teológicamente orientada hacia la pobreza como un uso posible de las cosas en la perfección evangélica. Si la vida coincide con la regla, su mejor expresión se realiza en la *imitatio Christi* dado que en el Mesías, precisamente, la vida y la ley resultan indistinguibles. En este sentido, el Mesías desempeña, en la teología cristiana, el papel de señor de la historia y del gobierno del mundo. En dicho mundo, sin embargo, los franciscanos sostienen como luego hará Adam Smith, que los mercaderes pueden y deben prosperar en beneficio del conjunto de la comunidad política de los hombres.

Si el mundo moderno puede ser caracterizado como aquel en el que la ley se transforma, en una buena medida aunque paulatinamente, en procesos de normativización, una arqueología de dicha mutación debe ser rastreada en el secular proceso por medio del cual el derecho monástico pasó a formar parte del espesor jurídico de los Estados modernos bajo la forma de lo que se conoce como administración burocrática y cuyo eslabón económico perdido puede ser hallado entre las antiguas reglas de vida de los monjes tardo-antiguos y medievales. Por ello, el derecho monástico es un zócalo insoslayable de una historia económica como gestión de la naturaleza cuyos contornos sólo hoy comenzamos a entrever y en donde, paralelamente, la onto-teo-logía hizo de la *zoè* el último bastión no deconstruido de la metafísica occidental.

Por estas razones, las reglas monásticas reflejan un “antinomismo” que conducirá a una mutación del estatuto de la ley que adquiere, a partir de la edad clásica, progresivamente un espesor que puede calificarse de normativo en el sentido de una gestión inmanente de la vida compatible, en este ámbito, con los estudios de Foucault en este terreno (Canguilhem, 1965: 155-169; Foucault, 1975: 180-186). Por otra parte, la “altísima pobreza” franciscana no consiste meramente en una exaltación de la pobreza ni en una contestación de la vida jurídico-económica de una sociedad sino que, al contrario, puede ser entendida como uno de los usos posibles de las cosas y los bienes donde el mercado y la circulación de la riqueza por fuera de las constricciones de la ley son componentes en igual medida fundamentales.

De esta forma, sería pertinente, incluso, retomar tanto el derecho monástico como la *oikonomia* franciscana como modos de sopesar críticamente la tesis weberiana que ha otorgado, probablemente, un peso excesivo al protestantismo en el origen del capitalismo prescindiendo de aportaciones fundamentales del cristianismo en esta compleja génesis, aún si el propio Weber ha descuidado el cristianismo menos de lo que suele admitirse (Böhl, 2007). Para esto, se torna importante considerar a las reglas monásticas como un fenómeno novedoso en el orden jurídico medieval (Coccia, 2006) que debe ser tomado en cuenta en la larga duración de la genealogía de las ideas económico-políticas de Adam Smith.

Como hemos señalado, los franciscanos reclamarán para sí la doctrina de la pobreza absoluta, es decir, la de una “vida menor” completamente indiferente al derecho de propiedad y, finalmente, a todo otro derecho cualesquiera. Para justificar esta posición, los franciscanos recurren, en última instancia, al dispositivo jurídico del estado de excepción (*ratione necessitatis*) durante el cual todo derecho de propiedad es suspendido (Schütz, 1995). Así podemos leer en Buenagracia de Bérghamo:

Además, es un hecho establecido tanto en el derecho canónico, así como en el civil, que en el estado de excepción extremo, todas aquellas cosas que tienen como expectativa el sustento de la vida de este modo, son comunes a todos los hombres de este mundo, tanto que nadie puede decir que algo le es propio de cuanto es común a todos los hombres en este estado de excepción (*quod tempore huius necessitatis omnibus hominibus est commune*)” (Buenagracia de Bergamo, 1929: 504-505).

El estado de excepción, marcado por la necesidad extrema, es el tiempo en el cual ningún *meum esse* es posible al tiempo que tampoco ningún crimen resulta factible puesto que la ley ha sido dispensada. Este artificio jurídico de la excepción también fue posteriormente reivindicado, entre otros, por Guillermo d’Ockham:

Es por esta razón que los Hermanos tienen licencia de uso de las cosas según otras circunstancias como en el estado de excepción extremo (*pro tempore necessitatis extremae*); es decir que no gozan en todas partes del derecho de uso sino bajo el estado de excepción extremo; en consecuencia, la licencia de uso no es el derecho de uso (D’Ockham, 1963: 134-137).

La excepción (*licentia*) es el paradigma bajo el cual los franciscanos inscriben la posibilidad de un uso por fuera de todo derecho. En este sentido, la altísima pobreza pregonada por los franciscanos no era sino la postulación de una *forma vivendi* (denominada “vida menor”) bajo un estado de excepción perpetuo donde la ley era suspendida y se establecía en consecuencia la posibilidad de “usar” un objeto cualesquiera por fuera de un derecho que consagre dicho acto bajo un *ius utendi*.

Frente a la posición de Smith, el pensamiento franciscano que lo precede en pensar el capital y el mercado y al que debe no poco en su genealogía histórica, adopta una posición muy distinta. De hecho, para los franciscanos, a diferencia de Smith, resulta no sólo posible sino necesaria la existencia del estado de excepción para la abolición de toda ley a los fines de alcanzar el *usus pauper* mientras que, al mismo tiempo, esta ausencia jurídica permite, en tanto grado cero de la ley, el funcionamiento del mercado y la circulación de la riqueza. En ese aspecto, el antinomismo de los franciscanos es totalmente compatible con la proliferación del capital. Desde esa perspectiva, se puede decir que los franciscanos van más allá del propio pensamiento de Smith para anticipar, esta vez, las condiciones histórico-conceptuales que han hecho posible, en la actualidad, la idea de la proliferación del

mercado con mecanismos de regulación jurídica cada vez menos numerosos o, incluso, sujetos a estados de excepción declarados legales por las emergencias económicas.

Este recorrido arqueológico acerca de las bases teológico-políticas del capitalismo moderno tiene como resultado dos alteraciones de importancia en el diagnóstico inicial: en primer lugar, hay que reconocer que los cuasi-trascendentales de Foucault no han surgido en las postrimerías del siglo XVIII sino que han sido el fruto de una gestación secular. En segundo lugar, la obra de Adam Smith y algunos conceptos claves de su pensamiento no pueden ser disociados de la larga duración de la arqueología del capitalismo moderno que debe retrotraerse, al menos, a las coyunturas propias de la economía política franciscana medieval con sus herencias patrísticas.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Neri Pozza.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Neri Pozza.
- Agustín de Hipona. (2006). *Interpretación literal del Génesis*. Eunsa.
- Böhl, M. (2007). *Das Christentum und der Geist des Kapitalismus. Die Auslegungsgeschichte des biblischen Talentgleichnisses*. Böhlau Verlag.
- Buenagracia de Bergamo. (1929). *Tractatus de Paupertate Christi et apostolorum, Archivium Franciscanum Historicum*. Edición de L. Oligier, número 22, 486-511.
- Burr, D. (2001). *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. Pennsylvania State University.
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Vrin.
- Coccia, E. (2006). *Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana. Medioevo e Rinascimento*, XX, 2006, 97-147.
- D'Ockham, Guillermo. *Opus nonaginta dierum*. (1963). Edición de Ralph Francis Bennet, y Hilary Seton Offler. Manchester University Press, 1963.
- Fleischacker, S. (2004). *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Edición de Michel Senellart. Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard.

- Grossi, P. (2000). *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*. Giuffrè.
- Grundmann, H. (1935). *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Emil Ebering, 1935.
- Hegel, G.W. F. (1986). *Werke in 20 Bänden mit Registerband. Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp Verlag.
- Lambert, M. (1998). *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*. The Franciscan Institute.
- Lambertini, R. (1990). *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*. Istituto storico italiano per il Medioevo.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Miño y Dávila Editores.
- Mäkinen, V. (2001). *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*. Peeters.
- Noonan, J. (1957). *The Scholastic Analysis of Usury*. Harvard University Press.
- Norman, J. (2018). *Adam Smith. Father of Economics*. Basic Books.
- Olivi, P. (2012). *Tractatus de contractibus*. Edición de Sylvain Piron. Les Belles Lettres.
- Perrot, J-C. (1992). *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècles)*. Éditions EHESS.
- Potestà, Gian Luca. (1990). *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai Fraticelli*. Istituto storico italiano per il Medioevo.
- Salvianus Presbyter Massiliensis (1883). *De gubernatione dei*. In: *Id. Opera Omnia*, Vindobonae.
- Schütz, Anton. (1995). L'immaculée conception de l'interprète et l'émergence du système juridique: à propos de fiction et construction en droit. *Droits*, (21), 113-126.
- Smith, A. (1975). *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith. Volume 2: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Edición de W. B. Todd. Oxford University Press.
- Tierney, B. (1972). *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Brill.
- Tomás de Aquino. (1888-1906). *Summa Theologiae*. In: *Id. Opera Omnia, Editio Leonina*. Volúmenes IV-XII. Typographia Polygotta Vaticana.
- Todeschini, G. (2008). *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Verdier.

# LENGUAJE POÉTICO O DIOS-PALABRA: SOBRE LA METÁFORA EN MECHTHILD VON MAGDEBURG

Almudena Otero Villena

Entre los estudiosos de la mística se repite una y otra vez una idea, que de tan reiterada se ha acabado convirtiendo ya en un tópico: la inefabilidad de la experiencia mística, la imposibilidad de expresarla en palabras. El lenguaje no sería capaz de transmitir lo divino y la vivencia de la *unio*, como explica Luce López-Baralt: “Intentar la comunicación precisa de este trance imposible de verificar por vía racional y científica es, pues, acometer una empresa imposible. No hay místico auténtico que no lo sepa. A pesar de que comprenden que su desesperado intento comunicativo será en vano, los místicos han intentado sin embargo sugerir algo de su trance teopático, sirviéndose de unas desconsoladas aproximaciones simbólicas que resultan igualmente enigmáticas en cualquier época y en cualquier lengua”<sup>1</sup>.

Si bien esta tesis se ha fundamentado desde diversos puntos de vista, podría afirmarse que parte de una determinada concepción del lenguaje: la que reduce este a su función representativa o referencial. Las palabras se limitan en este caso a transmitir una información concreta sobre el mundo; se refieren, por tanto, a algo situado fuera de sí mismas, tal y como señala San Agustín en su definición de signo, que

---

1 L. López-Baralt, “Prólogo: La experiencia mística: tradición y actualidad”, en L. López-Baralt y L. Piera (ed.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, Trotta/ Centro Internacional de Estudios Místicos, 1996.

es base de toda la semiótica posterior: “el signo es la cosa que, además de la especie [imagen o representación] que introduce en los sentidos, hace llegar al pensamiento de otra cosa distinta”<sup>2</sup>. Aunque es cierto que San Agustín no está hablando aquí solo del signo lingüístico, si aplicáramos esta definición específicamente al lenguaje podríamos decir que el nombre como signo lingüístico se encontraría en lugar de la cosa designada, y entre ambos mediaría una representación mental<sup>3</sup>. Los signos lingüísticos no son, en consecuencia, naturales; de ahí se deriva para San Agustín la dificultad para llegar a la verdad a través del lenguaje.

De esta dificultad es también consciente Aristóteles<sup>4</sup>; es por eso que uno de los principios que va a regir su teoría lingüística será precisamente la búsqueda de un lenguaje lo más preciso y unívoco posible. Así, en los *Analíticos segundos*, el autor griego explora cómo construir enunciados científicos. Para ello es indispensable el uso de la definición, que para Aristóteles no es la explicación del significado de una palabra, sino más bien una frase verdadera y universal que identifica un objeto<sup>5</sup>. La definición responde a la pregunta de qué es una cosa (*Analíticos segundos* II, 90B 30); expresa, en consecuencia, el ser de esa cosa, su esencia (*eidōs*), y se llega a ella través de un método sistemático<sup>6</sup>. Para ser unívoca, una definición debe, según Aristóteles, componerse de un conjunto unitario y no contradictorio de características<sup>7</sup>.

Para Aristóteles la metáfora, que define como la transferencia de un nombre extraño (*Poética*, 1457b 6-9) implica la sustitución de un nombre por otro, y es, en este sentido, interpretada como una desviación del lenguaje habitual que introduce confusión (*Tópicos*, 139b) y dificulta la comunicación. De este modo, Aristóteles se expresa en contra del empleo de la metáfora en la filosofía. Puesto que esta es una

---

2 “Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem ueneri” (Sancti Aurelii Augustini, *De doctrina christiana*, cura et studio Joseph Martin, Turnhout, 1962, (Opera 4,1), pp. 1-167, aquí II, 1, 1)

3 Beuchot, M., “Signo y lenguaje en San Agustín”, *Diánoia* 32 (1986), pp. 23-24.

4 Pérez Morales, E., “La aporía del ser en Aristóteles: lenguaje, realidad y verdad”, *Theoría* 43 (2022), pp. 6-26, aquí pp. 10-11. Véase también E. Coseriu, *Geschichte der Sprachphilosophie. Von den Anfängen bis Rousseau*, neu bearbeitet und erweitert von Jörn Albrecht. Mit einer Vorbemerkung von Jürgen Trabant, Tübingen/ Basel, 2003, pp. 74-76.

5 W. Detel, *Aristoteles*, Leipzig, Reclam, 2005.

6 E. Sinnott, *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster, Nodus Publ., 1989, p. 110.

7 *Metafísica* IV, 4, 1006a 29-1007a 20. Sobre la definición véase *Top.* VI.

sustitución que puede ser reemplazada por la palabra ausente, no introduce ninguna información nueva<sup>8</sup>. No obstante, en otros pasajes de su obra asigna a la metáfora un valor cognitivo: la metáfora expresa similitudes entre objetos que, aunque existentes, habían permanecido ocultas hasta ese momento (*Poética*, 1459a)<sup>9</sup>.

Creo que desde estas afirmaciones de Aristóteles se puede entender mejor la tesis de la inefabilidad de la vivencia mística: del empleo de un lenguaje considerado no unívoco se deduce una incapacidad para transmitir la experiencia. Para ejemplificar esto me voy a referir a lo expresado en su día por un estudioso del fenómeno místico, el alemán Josef Quint, editor de las obras del Maestro Eckhart. En un artículo publicado en 1953 Quint afirmó que el silencio es el auténtico medio de expresión de la mística<sup>10</sup>. Cuando, no obstante, se opta por hablar, se produce una lucha contra las palabras: el lenguaje místico no puede ser nunca unívoco, porque el lenguaje presupone un pensar en diferencias, mientras que la experiencia mística es una experiencia de unión. Expresión de esta lucha serían recursos característicos del estilo lingüístico de la mística, como las metáforas o las paradojas.

No pretendo aquí criticar esta posición, extensiva, como dije antes, a muchos otros estudiosos; al fin y al cabo, los mismos místicos han aludido claramente a su incapacidad de describir lo vivido. Pero sí me gustaría ofrecer un punto de vista alternativo: el de la palabra (poética) que, trascendiendo la función referencial del lenguaje, hace presente la experiencia o es incluso parte de la misma<sup>11</sup>. Para ello voy a servirme de *La luz que fluye de la divinidad*, un texto escrito por una beguina del siglo XIII, Mechthild von Magdeburg. En ella los modos y usos del lenguaje, su naturaleza, son un elemento fundamental para comprender la obra y sobre el que se reflexiona además de forma

---

8 K. Müller-Richter y A. Larcati, *'Kampf der Metapher'. Studien zum Widerstreit des eigentlichen und uneigentlichen Sprechens. Zur Reflexion des Metaphorischen im philosophischen und poetologischen Diskurs*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, p. 58.

9 Véase B. Biebuyck, *Die poetische Metapher. Ein Beitrag zur Theorie der Figürlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, p. 6.

10 J. Quint, "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckhart", *Deutsche Vierteljahrsschrift* 27 (1953), pp. 48-76.

11 Dice, a este respecto, Victoria Cirlot sobre la obra *El espejo de las almas simples*, de Marguerite Porete: "[...] la escritura alcanzaría en Marguerite la suprema función de ser ella misma experiencia mística, anulando así su dimensión representativa, para acceder a la zona de la presencia y del ser (V. Cirlot, "Escrito en el corazón. Los casos de Angela de Foligno, Marguerite Porete y Marguerite d'Oingt", en *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*, Esther Corral Díaz (ed.), Berlin/Boston, De Gruyter, 2018.

explícita en varias ocasiones. Así, el texto establece una diferencia entre el lenguaje divino y el humano; las palabras del libro serían, al igual que las divinas, lenguaje en movimiento: un lenguaje no unívoco, que, justamente por eso, puede ser palabra divina. Frente a la tan mencionada incapacidad de hablar de los místicos, *La luz que fluye* nace del deseo de hablar con un lenguaje que, más que referirse a Dios, lo haga presencia. Pues Dios es Palabra; en la escritura de Mechthild se materializa eso que siglos después enunciará Friedrich Hölderlin: la palabra poética como teofanía, mediante la que los dioses pueden volver a revelarse en el mundo.

### EL LENGUAJE DIVINO Y EL HUMANO

En la obra de Mechthild se señala en repetidas ocasiones que el lenguaje es incapaz de expresar por completo la experiencia de Dios, confirmando así la tesis de su inefabilidad: “Estas son las palabras del canto, la música del amor y el dulce sonido del corazón seguirán ocultos, pues no hay mano humana que pueda describirlos” (II, 25, p. 130)<sup>12</sup>. La imposibilidad de hablar, la incapacidad de las palabras para expresar un determinado objeto, en este caso la experiencia de lo divino, tiene su origen en el carácter pecaminoso del ser humano: “Entonces siguen flotando hasta un lugar delicioso, del que no puedo y no quiero decir mucho. Es demasiado sobrecogedor, no me atrevo, pues soy una gran pecadora” (I, 2, p. 71).

No es de extrañar, por tanto, que Mechthild se refiera en términos muy despectivos a su forma de hablar sobre Dios<sup>13</sup>: “Esto me digo a mí misma: ‘¿Cuánto tiempo quieres seguir ladrando, tú, pequeño cachorro miserable? Debes callar, pues sobre lo más amado tengo que guardar silencio” (VII, 1, pp. 324-325). El habla de Mechthild es deficiente, lo que, en última instancia, le obliga a renunciar a ella. Hay, en este sentido, una diferencia esencial entre el lenguaje divino y el humano, que nace de la distancia que separa al ser humano de Dios y se materializa en la incapacidad de las palabras humanas para transmitir lo divino. Mechthild ofrece una imagen muy gráfica de esta diferencia

---

12 Las citas proceden de: Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*. Traducción de Almudena Otero Villena, Barcelona, Herder, 2016. En algún caso he introducido pequeños cambios.

13 Sobre el silencio de Mechthild como incapacidad de hablar sobre la experiencia mística véase A. M. Haas, “Mechthilds von Magdeburg dichterische ‘heimlichkeit’”, en *Gotes und der werlde hulde*. *Literatur in Mittelalter und Neuzeit*. FS für Heinz Rupp zum 70. Geburtstag, Rüdiger Schnell (ed.), Bern, Francke Verlag, 1989, pp. 206-223, pp. 221-22.

cuando describe el lenguaje humano como lenguaje de la cocina y el divino como cortesano (I, 2, p. 71)<sup>14</sup>.

El lenguaje divino posee una serie de características. Es, por ejemplo, lenguaje en movimiento, que se identifica con el agua que fluye, con un río: “El verdadero saludo de Dios, que llega del torrente celestial desde la fuente de la Trinidad que fluye” (I, 2, p. 71). No solo las palabras se derraman desde la boca de Dios (“[...] hasta el instante dichoso en el que de tu boca divina manen las palabras escogidas”, II, 6, p. 109), sino que la misma boca de Dios fluye (“vliessende munt”, II, 3, p. 102).

Este torrente lingüístico es descrito como música, un elemento que aparece una y otra vez en el texto vinculado a Dios<sup>15</sup>: “Mi saludo de respuesta es un raudal tan grande del cielo [...] mis cuerdas sonarán dulcemente para ti como premio a la fidelidad de tu prolongado amor” (V, 18, p. 235). La divinidad se muestra como un instrumento que emite música; las palabras que en forma de canto brotan de ella son, de hecho, las más hermosas que puedan existir: “¡Escucha ahora la voz más dulce, la más sublime, la más deliciosa, cómo la Santa Trinidad canta en sí misma con una voz indivisa” (V, 26, p. 252).

Esta voz procedente de la boca divina se designa como “aliento”, es decir, una realidad inaprehensible y por tanto inexpressable en palabras humanas. Un lenguaje en movimiento, que no se puede atrapar: “Señor, Padre celestial, entre tú y yo se mueve sin cesar un aliento inaprehensible, en el que reconozco muchos prodigios y cosas imposibles de expresar” (II, 24, pp. 124-125). Aquí se pone de nuevo de manifiesto la diferencia entre el lenguaje divino y el humano; el primero es inefable, intraducible al lenguaje humano: “Y él la mira y la atrae de nuevo, y le da un saludo que el cuerpo no puede pronunciar” (I, 5, p. 75).

## **DIOS EN MOVIMIENTO**

Al tiempo que el lenguaje divino aparece como lenguaje en movimiento, Mechthild muestra también a un Dios que nunca está quieto, que no es estático<sup>16</sup>. Es constante, por ejemplo, la presencia de verbos de

---

14 Sobre esto E. Hellgardt, “Darbietungsformen geistlicher gelalte mi Werk Mechthilds von Magdeburg”, en *Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Internationales Symposium Roscrea 1994*, Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer y Almut Sauerbaum (ed.), Tübingen, De Gruyter, 1996, pp. 319-337, p. 319.

15 Sobre el papel de la música y su relación con la representación del movimiento en el texto véase J. C. Franklin, *Mystical Transformations. The Imagery of Liquids in the Work of Mechthild von Magdeburg*, Rutherford, Fairleigh Dickinson University Press, 1978, pp. 89-92.

16 La crítica se ha referido repetidamente a esta imagen de como movimiento: G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München, Ernst Reinhardt, 1926, pp. 110-111; A. M. Haas, “Mechthild von

movimiento para describir a la divinidad, sobre todo en construcciones de participio I (que implican que una acción no está terminada, que se está haciendo): *giessender got* (Dios que se derrama o derramándose) *vliessender got* (Dios que fluye o fluyente), *brennender got* (Dios que arde o ardiente)... Dios está siempre fluyendo y moviéndose; es el *bluender got* (I, 2), el Dios que florece.

Para expresar este dinamismo de lo divino, Mechthild emplea distintas imágenes. Por ejemplo, en el segundo libro Dios es descrito como una montaña (II, 21, p. 118). Con ello, subraya sus dimensiones y su poder. Pero, a pesar de la solidez y estatismo que en principio asociaríamos con una montaña, “dentro centelleaba en sí misma como oro fluyendo”. Mechthild describe este movimiento divino como “movimiento de amor”; está relacionado con el hecho de que la divinidad se compone de tres personas, entre las que existe un permanente fluir amoroso. Por ejemplo, Dios es descrito en III, 1 como un “torrente tres veces centelleante” (p. 137), mientras que en otro lugar se habla del “torrente centelleante que fluye dentro de la Santísima Trinidad” (IV, 12, p. 188).

La descripción de Dios como movimiento implica, entre otras cosas, que no puede ser aprehendido en un concepto. En alemán la palabra para concepto, *Begriff*, se deriva precisamente de *greifen* (atrapar, capturar, en el sentido más concreto y físico). Mechthild rechaza de forma explícita la posibilidad de *begreifen* a Dios, al que describe en diferentes ocasiones como *unbegriflich* (IV, 2; IV, 12; VII, 21)<sup>17</sup>, y señala el incesante movimiento de Dios como causa de esta imposibilidad: “Ah, amado, no te me adelantes tanto y descansa, por amor, un poco para que pueda aprehenderte (*begriffe*)” (II, 25, p. 126).

La teología de la época explica igualmente que Dios es inaprehensible y por ello también inexpressable<sup>18</sup>: de Dios no se puede saber qué es<sup>19</sup>. Sin embargo, lo define, y lo hace con una definición que contradice

---

Magdeburg - Dichtung und Mystik”, *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 2 (1972), pp. 105-156, pp. 115-116; J. C. Franklin, *op. cit.*, pp. 87-89; M. Schmidt, “die spilende minnevluoet’. Der Eros als Sein und Wirkkraft in der Trinität bei Mechthild von Magdeburg”, en *Eine Höhe, über die nichts geht. Spezielle Glaubenserfahrung in der Frauenmystik?*, Margot Schmidt y Dieter R. Bauer (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holsboog, 1986, pp. 72-133, p. 74.

17 Sobre la inaprehensibilidad de Dios en Mechthild véase B. Weiß, *Die deutschen Mystikerinne und ihr Gottesbild. Das Gottesbild der deutschen Mystikerinnen auf dem Hintergrund der Mönchstheologie*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, Ferdinand Schöningh, 2004, pp. 101-102.

18 Por ejemplo, Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, I, 12, 7. Sobre esto B. Weiß, *op. cit.*, pp. 86-94.

19 *STh*, I, 3. Sobre esto: J. A. Aertsen, “Die Rede von Gott: die Fragen, ‘ob er ist’

ce la imagen presentada por Mechthild: según Tomás de Aquino, Dios es el motor inmóvil (*STh*, I, 2, 3), inalterable (I, 9, 1), perfecto (I, 4, 2), simple (I, 3, 7), eterno (I, 10, 2) y unitario (I, 11). Dios es el ser: si los otros nombres designan la esencia de una cosa, este nombre designa el ser mismo. Si los otros nombres son generales, el nombre de Dios es el más general. Esta definición de Dios se corresponde, de hecho, con el significado que Aristóteles le otorga en los *Analíticos segundos* al concepto: el concepto es unitario, general y se corresponde con la esencia de una cosa; puesto que esta fijado en una definición tampoco, por decirlo de alguna manera, se mueve<sup>20</sup>. Podríamos afirmar, entonces, que Dios es el concepto ideal, total, que nunca se podrá alcanzar, del mismo modo que el ser humano tampoco puede alcanzar un lenguaje completamente unívoco.

Para Mechthild, sin embargo, Dios ya no es el ser, sino un proceso. Es, por ejemplo, un fuego que está siempre moviéndose (“[...] que ardía incesantemente en las alturas, por encima de todas las cosas. El fuego había ardidido sin principio y arderá siempre sin fin”, VI, 29, p. 302), que fluye e ilumina: “Pero la pureza adquirida, adornada e iluminada por el fluyente fuego del amor divino” (V, 1, p. 218). La imagen del fuego está directamente relacionada con la de la luz en movimiento, que da título al mismo libro; Dios aparece como luz que fluye y que no se puede atrapar: “Las flechas de la divinidad los traspasan con una luz inaprehensible” (II, 3, p. 101).

Esta luz que fluye se transforma en lenguaje en movimiento, en música: “Las flechas de la divinidad los traspasan con una luz inaprehensible [...] El Dios indivisible los alimenta con la visión de su excelso rostro y los llena del grato aliento de su boca fluyendo [...] y cómo suena la divinidad, canta la humanidad, toca el Espíritu Santo la lira del cielo, de modo que suenan todas las cuerdas que están tensas en el amor” (II, 3, pp. 101-102). La inaprehensible luz de Dios fluye y se transforma en un lenguaje también inaprehensible (el aliento de su boca fluyendo). Finalmente el aliento se convierte en música (la divinidad suena).

La Trinidad se presenta como una unidad en la música. Canta, y haciéndolo se alaba a sí misma: “¡Oh, ahora escucha cómo la Santísima Trinidad se alaba a sí misma con su sabiduría sin principio y su bondad infinita y con su verdad eterna y con toda su eternidad!

---

und ‘was er ist’. Wissenschaftslehre und Transzendentalienlehre /*STh* I, qq. 1-12”, en *Thomas von Aquin: Die Summa Theologiae. Werkinterpretationen*, Andreas Speer (ed.), Berlin/ New York, De Gruyter, 2005, pp. 29-50, pp. 40-41.

20 Almudena Otero Villena, ‘*ayn. El ojo y la fuente*, Madrid, Mandala, 2013, pp. 29-30.

¡Escucha ahora la voz más dulce, la más sublime, la más deliciosa, cómo la Santa Trinidad canta en sí misma con una voz indivisa, de la que han manado las dulces voces de todos los santos que alguna vez se cantaron en los cielos y en la tierra y se seguirán cantando por toda la eternidad!” (V, 26, p. 252). Dios se alaba con todo su ser, y el canto aparece como una parte de sí mismo. Por tanto, no se limita a hablar este lenguaje en movimiento, sino que Él mismo es lenguaje. A menudo, por ejemplo, es descrito como una boca: “la excelsa lengua de la divinidad” (II, 3, p. 101). Dios es el canto que se derrama fuera de sí, y por eso puede decir de sí mismo: “todo en mí resuena de amor” (III, 9, p. 148).

Dios es fluir, y ese fluir es música; el mismo Dios es, pues, música, lenguaje en movimiento. Por tanto, en el lenguaje divino no existe, al contrario que en el humano, ninguna diferencia entre el sujeto que habla y el objeto hablado; tampoco existen en él signos que se refieren a algo que se encuentra más allá de ellos mismos (como en la definición de San Agustín): el signo y el objeto designado por él son una y la misma cosa.

### **EL ALMA EN MOVIMIENTO**

Si el movimiento es una propiedad divina, caracteriza también su actividad hacia fuera<sup>21</sup>. Dios es una fuente que mana (“fuente de la Trinidad que fluye”, I, 2, p. 71; “fuente eterna de la divinidad” IV, 21, p. 203), y que, en su deseo de acercarse al ser humano, se derrama: “Soy [Dios Padre] una fuente que mana, que nadie puede agotar. Pero el mismo ser humano puede cerrar fácilmente su corazón con pensamientos vanos, de tal modo que la divinidad que no descansa, que continuamente se afana sin afán, no puede fluir en su alma” (V, 26, p. 252).

Dios mana fuera de sí mismo y llena la creación entera. Fluye a través del ser humano (“el torrente de amor que corre ágil, que desde Dios fluye en secreto en el alma”, VI, 22, p. 297) y se mueve en el interior del alma (“toda mi divinidad se derramará a través de tu alma”, IV, 5, p. 185), de modo que a través de este fluir divino también el alma comienza a fluir<sup>22</sup>: “Allí debes, Señor, derramar tu gracia, entonces podré manar de tu amor” (V, 20, p. 237).

El fluir de la divinidad y el consiguiente del alma dan lugar a un movimiento recíproco entre ambas. Dios fluye en el alma, y el alma fluye de vuelta hacia Él: “El gran raudal de amor divino, que nunca

---

21 M. Schmidt, *op. cit.*, p. 81.

22 M. Egerding, *Die Metaphorik der spätmittelalterlichen Mystik*, VI. 1: *Systematische Untersuchung*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, Schöningh, 1997, p. 116.

se detiene, fluye siempre sin pausa, sin ningún tipo de esfuerzo, en un fluir tan dulce e incansable que nuestro pequeño recipiente se llena y se desborda [...] Aun cuando seamos un pequeño recipiente, tú, sin embargo, lo has llenado. Un pequeño recipiente lleno se puede verter en un recipiente grande tantas veces que el recipiente grande llegue a llenarse con el recipiente pequeño. El recipiente grande es la satisfacción que Dios recibe de nuestras pequeñas obras. Nosotros somos para nuestra desgracia tan pequeños, y una palabrita de Dios o de la Sagrada Escritura nos colma tanto, que en ese momento ya no podemos más. Entonces vertemos de nuevo el don en el recipiente grande, que es Dios” (VII, 55, p. 377). A través de este fluir de Dios, Mechthild se une a Él, de tal modo que ambos se transforman en uno: “Yo [Dios] estoy en ti y tú estás en mí, no podemos estar más cerca, pues los dos hemos fluido hasta hacernos uno y nos hemos fundido en una forma. Así permaneceremos, incansables, eternamente” (III, 5, p. 145). Aunque en este estado de unión el alma se sigue moviendo permanentemente, en el texto no se utilizan ya en este caso tantos términos que aludan a un movimiento hacia algo (como fluir, nadar, volar), sino más bien el verbo *sweben*, que se refiere a un movimiento sin dirección<sup>23</sup>.

Este fluir y el consecuente acercamiento entre Dios y el alma se verifica a través del lenguaje, del saludo divino<sup>24</sup>: “[...] Él [Dios] comienza a brillar amorosamente hacia el alma, y comienza a fluir en afectuoso amor [...] Y entonces comienza a saludarla con su divinidad, de tal modo que la fuerza de la Santísima Trinidad atraviesa por entero su alma y su cuerpo” (VI, 1, p. 272). El fluir de Dios en el alma es, de hecho, un fluir del lenguaje, de la palabra divina (VII, 55, p. 377)<sup>25</sup>. Así, el lenguaje del acercamiento entre Dios y el alma es descrito como música: “Oh, dulce amor de Dios, si estoy demasiado tiempo dormida y dejo de hacer el bien, hazme el favor y despiértame y cántame, Señor, tu canto, con el que tocas el alma como un dulce sonido de arpa” (V, 30, p. 256). Es la música, de hecho, la que saca al alma de sí

23 J. Franklin, *op. cit.*, p. 95.

24 Cf. K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, VI. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*, München, C. H. Beck, 1993, pp. 260-261; W. Haug, “Grundformen religiöser Erfahrung als epochaler Positionen: vom frühmittelalterlichen Analogiemodell zum hoch- und spätmittelalterlichen Differenzmodell”, en W. Haug, *Berechnungen auf dem Weg zur Individualität: kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1995, pp. 501-530, p. 518.

25 No obstante, hay también momentos en los que unión aparece conectada con el silencio. Por ejemplo: “Entonces se hace un bienaventurado silencio, como ambos desean. Él se entrega a ella y ella se entrega a Él” (I, 44, p. 95).

misma y la lleva a Dios: “Cuando viene mi Señor salgo de mí misma, pues me trae tantos dulces sonidos de arpa que libra mi carne de toda vacilación, y la música de su arpa está llena de dulzura, con ella me libra de todo pesar” (II, 2, p 101)<sup>26</sup>. Ahora el alma puede cantar, lo que conduce al consiguiente canto de Dios, y a la ya citada unión entre el alma y Dios: “[las virtudes] son en el cielo las cuerdas que allí suenan sin fin, desde el alma fiel y desde el cuerpo con buena voluntad, en la Santísima Trinidad, de modo que el Padre le agradece al Hijo que con las virtudes los haya conducido hasta allí, y el Hijo glorifica al Padre que los ha creado, y el Espíritu Santo oprime con una ternura tal al Padre y al Hijo, que la Santísima Trinidad fluye con una enorme fuerza hacia ella y canta con una gran dulzura, de modo que ella piensa y ama todas las cosas con Dios” (VI, 8, p. 281).

### LA METÁFORA Y EL LENGUAJE DIVINO

Como se ha visto, a Dios se lo describe en *La luz que fluye* con ayuda de distintas metáforas. Las más importantes son aquellas que se encuentran en el ámbito del fluir y del movimiento. También se utilizan otras, como montaña, esfera (VI, 31, p. 306), fuego, luz, rocío (I, 22, p. 81), tesoro (II, 25, p. 126) o sol (III, 4, p. 144)<sup>27</sup>. Algunas veces, su significado se sigue desarrollando en el texto, con frecuencia de un modo tal que acaba por conectarse con el movimiento. Y esto sucede incluso aunque el rasgo “movimiento” sea en gran medida contradictorio con el mismo concepto, como sucede con la ya citada palabra montaña.

Pero el movimiento no está aquí presente solo como rasgo semántico. El hecho de que la descripción de Dios se mueva de una metáfora a otra implica ya un movimiento en el plano del significado de lo que llamaríamos sujeto primario, en este caso “Dios”. Según la teoría de la interacción de Max Black, el significado de la metáfora se conforma como resultado de la interacción entre un sujeto primario y un sujeto secundario; en este sentido, la teoría de la interacción se opone a la de la sustitución de Aristóteles, según la cual la metáfora implica una sustitución de un término por otro. Mientras que en la teoría de la

---

26 Margot Schmidt subraya el papel de la música en la presentación de una unión entre Dios y el ser humano (Schmidt, *op. cit.*, p. 77). También sobre la conexión entre amor y música en el texto véase M. Schmidt, “Mechthild von Magdeburg”, en *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts*, Johannes Thiele (ed.), Stuttgart, Kreuz Verlag, 1988, pp. 71-86, p. 82.

27 Más ejemplos de metáforas sobre Dios en M. Egerding, *op. cit.*, VI. 2. Walter Haug rechaza el carácter metafórico de tales expresiones y habla de enunciados ontológicos (Haug, “Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens”, en *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1997, pp. 531-544).

sustitución la interpretación de la metáfora está ya fijada y establecida desde el inicio, para la teoría de la interacción una metáfora genera nuevos significados y es por ello fundamentalmente ambigua, no unívoca, aunque esta ambigüedad se contempla, al contrario que en Aristóteles, de un modo positivo: una metáfora crea una nueva dimensión semántica al modificar las relaciones entre las cosas designadas (el sujeto primario y el secundario)<sup>28</sup>.

La interacción entre el sujeto primario y el secundario implica además que el significado del primero se reorganiza a través de la conexión con el segundo. En el caso de la palabra “Dios” en Mechthild, nos podríamos preguntar cuál es el nuevo sentido que implican las metáforas: puesto que el término aparece en relación con distintos sujetos secundarios que algunas veces se contradicen mutuamente, su significado tiene que reinterpretarse de manera constante. El plano del contenido de la palabra “Dios” se encuentra así en un permanente movimiento, en el que lo único estable es precisamente el rasgo semántico “movimiento”<sup>29</sup>.

Este cambio incesante en el plano semántico es aún más claro en el caso de las series de metáforas. Aquí aparecen, incluso dentro de una misma serie, sujetos secundarios contradictorios en relación con el sujeto primario “Dios”: “oh tú, sol escogido, oh tú, luna llena” (I, 8, p. 76). Estas series de metáforas se presentan generalmente en el marco de un intercambio de alabanzas entre Dios y el alma. Es el caso, por ejemplo, del capítulo I, 12, en el que el alma alaba a Dios: “¡Oh, emperador de todos los honores, oh, corona de todos los príncipes, oh, sabiduría de todos los maestros, oh, dador de todos los dones, oh, liberador de todos los cautiverios”. A continuación, es Dios quien alaba al alma valiéndose igualmente de una serie de metáforas: “Tienes el sabor de las uvas, tienes el olor del bálsamo, tienes el resplandor del

---

28 M. Black, “Mehr über die Metapher”, en *Theorie der Metapher*, Anselm Haverkamp (ed.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996, pp. 379-413, p. 405.

29 Egerding ha llamado ya la atención sobre este carácter de las metáforas en Mechthild. Según él, la validez de cada imagen es cuestionada por las diferencias entre las distintas imágenes: “Por consiguiente, el receptor está obligado a dejar que corra la interacción entre los diferentes términos imaginarios o vehículos para encontrar un *tertium comparationis*. Mientras este no se encuentre, la tensión semántica entre el término real Dios y los distintos términos imaginarios se pone cada vez a prueba hasta el extremo” (Egerding, *op. cit.*, Vl. 1, p. 212). Pero interpreta este movimiento de un término imaginario a otro como expresión de la disimilitud de Dios y en consecuencia también de la incapacidad del lenguaje para transmitir completamente a Dios (p. 212). Es decir, la conceptualización que se acaba de alcanzar se vuelve a anular inmediatamente con la aparición de una nueva imagen (p. 220).

sol, en ti se acrecienta mi amor más noble” (I, 16, p. 79)<sup>30</sup>. La dinámica de alabanza y contraalabanza continúa en los capítulos siguientes, y podría identificarse como un canto conjunto entre el alma y Dios<sup>31</sup>. Esta caracterización como canto es aún más evidente cuando las alabanzas y contraalabanzas se construyen de forma paralela. Por ejemplo, en el capítulo III, 2 el alma le dice a Dios: “Señor, eres el sol de todos los ojos, eres el deleite de todos los oídos, eres el sonido de todas las palabras, eres la fuerza de toda bondad, eres la enseñanza en todo saber, eres la vida en todo lo que vive, eres el orden de todo lo que es”. Dios responde: “Eres luz para mis ojos, eres lira para mis oídos, eres sonido para mis palabras, eres sentido para mi bondad, eres honor para mi sabiduría, eres vida en mi vivir, eres alabanza para mi ser”<sup>32</sup>.

Las alabanzas y contraalabanzas entre Dios y el alma muestran que la realidad del término “alma” como palabra en movimiento está vinculada al mismo movimiento de la palabra “Dios”. Esta relación entre ambos movimientos resulta aún más clara cuando un sujeto aparece como característica del otro. Por ejemplo, el alma se dirige a Dios: “¡Señor Padre celestial, tú eres mi corazón; Señor Jesucristo, tú eres mi cuerpo; Señor Espíritu Santo, tú eres mi aliento; Señor, Santísima Trinidad, tú eres mi único refugio y mi eterno descanso!” (V, 6, p. 225). Dios contesta: “¡Eres firme fundamento de mi torrente divino [...] eres espejo de la contemplación interior!” (V, 7, p. 226)<sup>33</sup>. El alma habla de Dios en metáforas, y este emplea igualmente metáforas para referirse al alma; la palabra “alma” se emplea metafóricamente porque también el término “Dios” se emplea metafóricamente. La metaforización de los objetos “Dios” y “alma” está, por tanto, conectada de un modo directo, y se produce también en relación con una experiencia de unión. Por ejemplo, en III, 5 Dios le habla al alma en metáforas, expresando así la unidad entre ambos: “¡Eres sentimiento de amor para mi anhelo, eres dulce refrigerio para mi pecho, eres beso

---

30 “Du smekest als ein wintrübel, du rüchest als ein balsam, du lühtest als dú sunne, du bist ein zuonemunge miner hoesten minne”.

31 Susanne Köbele habla en este sentido de la semejanza de estos pasajes con himnos litúrgicos (Köbele, *Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache*, Tübingen/ Basel, Francke, 1993, pp. 86-88). También Ruh, *op. cit.*, p. 257.

32 Sobre esto: P. Michel, “Durch die bilde über die bilde. Zur Bildgestaltung bei Mechthild von Magdeburg”, en *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg* 1984, Kurt Ruh (ed.), Stuttgart, Metzler, 1986, pp. 509-526, p. 521.

33 Michael Egerding habla en este caso de “Genitivmetapher” (metáforas de genitivo), que según él representan un tipo de imagen en cuyo centro “se haya la asociación funcional entre Dios y ser humano en el sentido de una identidad funcional” (M. Egerding, *op. cit.*, VI, 1, p. 170).

profundo en mi boca, eres alegre alegría en mi hallazgo! Yo estoy en ti y tú estás en mí, no podemos estar más cerca, pues los dos hemos confluído en uno y nos hemos fundido en una forma. Así permaneceremos, incansables, eternamente” (p. 145). El alma declara a continuación que gracias a la alabanza divina se despoja de sí para que Dios habite en su interior, transformándose ella misma en alabanza a la divinidad: “Tú, Señor, me has despojado de mí y en mí te has ocultado. Que eso que alabas de mí se realice y redunde en tu alabanza (p. 145).

Así pues, el movimiento en el plano del significado que en estos versos propician las metáforas está en relación directa con el movimiento y unión entre Dios y el ser humano. Quería mencionar ahora un término que Mechthild emplea en el capítulo V, 13, justo después de referirse a este momento de unión. El yo hablante se designa aquí como “*unseliger antphrasis sak*”, describiendo al mismo tiempo el lenguaje que acaba de utilizar. “Antífrasis” es una figura retórica que puede tener varios significados. Puede ser, por ejemplo, un eufemismo “en el que una palabra está en lugar de otra con un significado o connotación contrapuestos”<sup>34</sup> o un oxímoron, es decir, “la conexión de palabras con significados contrarios”<sup>35</sup>. Así pues, la unión del ser humano con Dios es presentada también como un fenómeno lingüístico. La antífrasis muestra semejanzas con la metáfora, en la que dos palabras de distinto significado (el sujeto primario y el sujeto secundario) aparecen vinculadas.

Pero esta denominación del propio lenguaje como antífrasis se expresa en esta cita en términos muy despectivos: se considera precisamente como la incapacidad de hablar de un modo unívoco<sup>36</sup>. Sin embargo, es también cierto que si las palabras de alabanza conducen al movimiento (también en el plano lingüístico), el mismo Dios es movimiento; que, si bien el ser humano y Dios son dos opuestos, gracias a este movimiento llegan a ser uno. Y de ahí surge la palabra: un lenguaje que no se refiere a la unión, sino que nace de esta, como una especie de materialización de la experiencia<sup>37</sup>. Comenta Victoria

---

34 D. Knox y L. G., “Antiphraasis”, en *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, VI. 1: A-Bib, Gert Ueding (ed.), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1992, columnas 713-720, columna 713.

35 *Ibidem*, columna 714.

36 También Helena Stadler subraya en su interpretación de este fragmento el aspecto de la incapacidad (Stadler, *Konfrontation und Nachfolge. Die metaphorische und narrative Ausgestaltung der ‘unio mystica’ im ‘Fliessenden Licht der Gottheit’ von Mechthild von Magdeburg*, Bern, Lang, 2001, pp. 85-86).

37 “[...] y te espero en el jardín del amor y te cojo las flores de la dulce unión y te hago un lecho con la deliciosa hierba del conocimiento sagrado [...] Cuando rodeas

Cirlot: “Entre la palabra y el silencio, entre la posibilidad y la imposibilidad, parece encontrarse el libro de Matilde. Las palabras nacen de ese estado de abandono que en ocasiones es tan absoluto que la hacen enmudecer”<sup>38</sup>. La incapacidad expresada por Mechthild de transmitir a través del lenguaje una imagen exacta de algo (es decir, de hablar de un modo unívoco y preciso en lugar de con antífrasis), se transforma en este estado en lo contrario: es la incapacidad la que abre la posibilidad de revelar, de hacer presente, la divinidad y la *unio*. No es, por tanto, extraño que ya al comienzo de la obra el mismo Dios declare su autoría (“Oh, Señor, ¿quién ha hecho este libro?” “Lo he hecho yo, incapaz de contener mis dones”), algo que vuelve a afirmar en el capítulo V, 34: “En verdad te digo [...] este libro está escrito con la sangre de mi corazón, que al final de los tiempos derramaré de nuevo” (p. 262). En la obra se encuentra la realidad divina, su verdad; por ello es también Dios el que le pone título: “Este libro se llama *La luz que fluye de la divinidad*”<sup>39</sup>. Es luz que fluye, palabra poética: lenguaje sin frenos ni límites, que escapa a las definiciones, sangre del corazón divino que brota y se derrama.

---

el árbol te enseñó el canto de las doncellas, la melodía, las palabras, la dulce voz”, dice Dios en II, 25 (pp. 129-130).

38 V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritores místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, p. 141.

39 La obra comienza, de hecho, con las siguientes palabras: “Este libro hay que acogerlo de buen grado, pues sus palabras las pronuncia el mismo Dios”.

# LA TRANSPARENCIA DE LOS SÍMBOLOS SACRAMENTALES EN LAS MÍSTICAS BENEDICTINAS MEDIEVALES

Rubén Peretó Rivas

## I. INTRODUCCIÓN

Para presentar el tema de la transparencia de los símbolos y signos sacramentales en las monjas medievales que vamos a tratar es esencial explicar primero el cambio que se produce a partir del siglo XII en la Teología sacramental, con la aparición de la expresión “*res-sacramentum*” de la escolástica, a partir de la escuela de Laón (1190).

Hasta el siglo XII la teología distinguía, siguiendo el vocabulario bíblico, entre “*sacramentum*”, como signo, símbolo, rito, y la “*res*”, es decir, la vida de Cristo que en los sacramentos se recibe. Con la aparición de las discusiones sobre la legitimidad de la celebración litúrgica o en la recepción de los sacramentos, nace la expresión “*res-sacramentum*”. Con ella se busca garantizar presencia de Cristo en los sacramentos, a pesar la indignidad del celebrante, del rito, o de receptor de los mismos. Fruto de una teología desenvuelta como discusión dialéctica, donde aparecen preguntas nuevas que no se encontraban en los mismos textos bíblicos o en la tradición de la Iglesia, se crean cuestiones y respuestas nuevas que, poco a poco, van atrayendo la atención exclusiva de los teólogos y los fieles. De este modo, en los sacramentos, como fuente de la vida en Cristo e ingreso en el Cuerpo del Cristo total, se va perdiendo el interés por conocer la naturaleza del “misterio”, tal como lo define san Pablo en la Carta a los Colosenses 1,26-28: “Cristo en nosotros, esperanza de la gloria”. Ahora interesa la

presencia de Cristo en las especies sacramentales, en el altar y, debido a las polémicas que nacen a partir del siglo XIII, la atención de la teología sacramental pasa de la vida en Cristo en los fieles a la “presencia real” de Cristo en los sacramentos. Es aquí donde se produce un giro muy importante en la teología de los sacramentos y que dura hasta el día de hoy<sup>1</sup>.

De este modo, la atención teológica se centra sobre los signos y sólo se interesa en ellos. Se van creando más signos y mediaciones, perdiendo de vista lo significado, que es el objeto mismo de la Encarnación y los sacramentos: la vida en Cristo.

Es por eso que vemos importante tratar del modo en que estas monjas medievales, Hildegarda, Gertrudis y Mectildis, conservan la tradición bíblica y patrística, según la cual los sacramentos son signos que buscan, ante todo, dirigir hacia lo significado y que, en la vida de la Fe es Cristo viviendo en los corazones de sus fieles, en la Iglesia, y no sólo sobre el altar.

Para dar un apoyo firme a lo que vamos a presentar queremos comenzar con una cita de un artículo del Catecismo de la Iglesia Católica que dice:

La Liturgia es “acción” del “Cristo total” (*Christus totus*). Los que desde ahora la celebran participan ya, más allá de los signos (*ultra signa*), de la liturgia del cielo, donde la celebración es enteramente comunión y fiesta. (n. 1136)

Y otra más:

Sin embargo, la fe cristiana no es una «religión del Libro». El cristianismo es la religión de la «Palabra» de Dios, «no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo» (San Bernardo de Claraval, Homilia super missus est, 4,11). Para que las Escrituras no queden en letra muerta, es preciso que Cristo, Palabra eterna del Dios vivo, por el Espíritu Santo, nos abra el espíritu a la inteligencia de las mismas (cf. Lc 24, 45). (n. 108)

Es interesante cómo la Iglesia recurre a San Bernardo para hacer esta afirmación que, para muchos, puede parecer muy fuerte. Es contemporáneo a Hildegarda y leído por Gertruis y Mectidis. Las Escrituras no son el punto de referencia último de la fe cristiana ni de la vida

---

1 Se puede ver la evolución de la teología sacramentaria hasta llegar al concepto “res-sacramentum” en BOROBIO D., *Historia y teología comparada de los sacramentos: El principio de la analogía sacramental*, Madrid 2012.

de san Bernardo. Para Bernardo es el Espíritu el que habla en las Escrituras y sigue hablando fuera de ellas, en la Iglesia, en el Libro de la Experiencia, en el Libro de la Conciencia, en el Libro de la Naturaleza, en el «Libro de Jesús», en el hermano. Bernardo no se queda en la mediación sacramental. Tomando apoyo en ella se remonta a la realidad de la cual las Escrituras son sacramento, es decir, la Voz misma de Dios, la Palabra que está junto al Padre. El Catecismo mismo invita a pasar “*ultra signa*”<sup>2</sup>, no desecharlos, pero tampoco considerarlos como un fin en sí mismos.

El literalismo bíblico y la reclusión en la celebración sacramental han existido siempre en la Iglesia y cierran el camino a la vida en el Espíritu de Cristo que está en ellos y les da su sentido. Escuchemos a Bernardo hablando al comienzo de sus homilías sobre el Cántico:

*Porque todo hombre perfecto decía: No me bastan las bellas palabras de los Profetas.... Más bien Él, el más bello entre los hijos del hombre, me bese con el beso de su boca. Moisés ya no me interesa: para mí se ha vuelto torpe al hablar. Los labios de Isaías son impuros, Jeremías no puede hablar, pues es un niño, y todos los Profetas carecen de elocuencia. Aquel de quien hablan me bese con el beso de su boca. No me hables más en ellos ni por ellos, pues su lenguaje es como un agua oscura y una nube tenebrosa; pero él mismo me bese con el beso de su boca, él, cuya presencia llena de gracia es la admirable doctrina que brota de su boca, se convierte en mí en un manantial de agua que sube hasta la vida eterna. ¿No se infundirá en mí una gracia más abundante si Aquel a quien el Padre ha ungido con el óleo de la exultación con preferencia a sus semejantes, se digna él mismo besarme con el beso de su boca? En efecto, su palabra viva y eficaz (cf. Hb 4,12-13) es para mí un beso, no una aproximación de los labios, que a veces es una falsa expresión de paz del alma, sino una verdadera infusión de alegría, una revelación de secretos, una cierta mezcla, un tanto indiscreta, de la luz suprema y del espíritu iluminado. Pues al adherirse a Dios, el alma forma un solo espíritu con él. Por eso es justo que rechace los sueños y las visiones, que no quiera figuras ni enigmas, que ni siquiera aprecie las apariciones de los ángeles. Pues mi Jesús las supera con creces en belleza y esplendor. Así que no son otros, sean ángeles, sean enviados, sino que es a Él a quien suplico que me bese con el beso de su boca<sup>3</sup>.*

---

2 Es interesante notar que el catecismo elige la expresión latina “*signum*” para hablar de los sacramentos. No toma “*símbolo*”, “*mysterium*”, “*sacramentum*”, u otras con las que, a lo largo de la historia de la Iglesia, fueron nombrados los sacramentos.

3 Sermón sobre el Cantar 1,1 in *Sancti Bernardi Opera*, ed. Jean Leclercq, Henri Rochais et alii, Rome 1957, ed. Cistercienses, 1957-1977, I, 8-9. La traducción es

Las Escrituras, como toda realidad sacramental, llevan la voz del Espíritu, que las supera con creces. Los mismos textos bíblicos, para Bernardo, parecen despreciables en comparación con esa Voz siempre viva de Cristo en la Iglesia. Los mismos textos bíblicos, las mismas palabras de la Escritura nos invitan a trascenderla. Los mismos patriarcas y profetas han confesado su incapacidad. La misma voz del Espíritu, que es el núcleo de todo sacramento, es una «unción» y un verdadero beso de Cristo para quienes lo conocen y lo experimentan. Si el Libro de la Escritura no permite y no conduce a la voz viva del amado, al descubrimiento del «Cristo Libro», de todo el misterio de Cristo, que habla a través del Libro de la experiencia personal, a través del Libro de la conciencia, a través del Libro de la naturaleza, la relación con Cristo queda reducida y limitada a una relación externa y superficial, a través de la letra de la Escritura, no de su sustancia. Como veremos en Hildegarda, Gertudis y Mectildis, Bernardo es el maestro que enseña cómo los sacramentos llevan a descubrir su sustancia, su “*res*”, que es Cristo mismo, el Reino ya presente por medio de los sacramentos celebrados, pero vivo en toda la vida del cristiano. Del mismo modo Guillermo de Thierry dice al hablar de la Eucaristía:

*La celebración del misterio de esta santa y venerable conmemoración (eucarística), en el modo, tiempo y lugar permitidos, sólo se concede a unos pocos hombres, a quienes se ha confiado este ministerio; pero suscitar la sustancia (res) del misterio, practicarlo, hacerlo propio por causa de la salvación, en todo tiempo y lugar en el reino de Dios, y a la manera de la tradición, es decir, con los sentimientos de la piedad debida, esto está al alcance de todos a quienes se dirigen estas palabras: “Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido por Dios para que anunciéis las maravillas de Aquel que os llamó de las tinieblas a su admirable luz” (1 Pe 2,9)...*

*... Si quieres, pues, y si quieres de verdad, a todas horas del día y de la noche, está a tu disposición en la celda. Siempre que, en memoria del que padeció por ti, dejas que tu alma se impregne de este acontecimiento con toda tu piedad y fe, comes su cuerpo y bebes su sangre; y mientras, por amor, permanezcas en él y él, por su santidad y justicia, permanezca en ti, eres contado como parte de su cuerpo y como uno de sus miembros.<sup>4</sup>*

---

nuestra.

4 GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Sources Chrétiennes 223, Paris 1975, 236 ss.

Bernardo y Guillermo son muy claros y fuertes en su exhortación a saber vivir de los sacramentos. Sin embargo, su verdadera preocupación no es el rito, sino la sustancia que en él se encuentra y que, siendo la vida de Cristo, se extiende en toda la jornada y momento de la vida del creyente. Tanto Bernardo y Guillermo, como también lo veremos en las monjas, ven que la presencia de Cristo viene reducida al momento celebrativo. Eso significa que sólo interesa la celebración sacramental y, al parecer, sólo en ella y en los horarios celebrativos se da la presencia de Cristo. Y ello se debe a que, al hablar de sacramentos, sólo se piensa en el rito, sin llegar a su sustancia “res”, que no es otra que la voz misma de Cristo, su Cuerpo y su Sangre. Bernardo y Guillermo son conscientes de que algo sucede en su entorno que los lleva a insistir en no quedarse con las formas externas de los sacramentos, sino de saber descubrir su sustancia, su “res”, que es la misma vida divina que, en el Espíritu Santo, se recibe en los sacramentos pero los trasciende e introduce al creyente en la misma vida que contienen y en la Liturgia Celeste.

Sin embargo, lo que vemos en Bernardo y Guillermo como exhortación y elaboración doctrinal, en Hildegarda, Getrudis y Mectildis lo vemos realizado, de modo concreto y vital. Ellas viven en el permanente diálogo con la Voz de Cristo, ven su Rostro, viven en medio de la Liturgia Celeste, ininterrumpida y plena, en la medida en que se puede entrar en esta vida. Y de ello toman la fuerte convicción de llegar a su plenitud en el cielo, y que será plenitud de algo que ha iniciado ya, en esta vida. Y es en eso en lo que nos vamos a detenernos en esta presentación.

## **II. HILDEGARDA Y LA VISIÓN DIVINA EN LOS SACRAMENTOS: UNA FE QUE “VE”**

Dice Hildegarda en su *Protestificatio*:

*Desde mi infancia, cuando mis huesos y mis nervios y mis venas aún no estaban consolidados, siempre y hasta el tiempo presente –contando ya más de setenta años– he gozado en mi alma con el don de esta visión. En ella mi espíritu, por la voluntad de Dios, asciende hacia lo alto del firmamento y hacia diversas corrientes de aire y se extiende a través de pueblos diferentes, aunque se encuentren en regiones lejanas y en lugares para mí remotos. Y porque veo estas cosas de esta manera, por eso también las percibo según el movimiento de las nubes y de otras criaturas. Pero yo no oigo estas cosas con los oídos del cuerpo ni con los pensamientos de mi corazón, ni las percibo por la acción conjunta de mis cinco sentidos, sino sólo en mi alma, con los ojos exteriores abiertos; de manera tal que jamás experimento en esto el desfallecimiento propio del éxtasis, sino*

*que en actitud vigilante las veo de día y de noche. [...] Digo pues que la luz que veo no esta localizada, pero es mucho más brillante que una nube que lleva [en sí] al sol, y yo no soy capaz de considerar su altura ni su longitud ni su anchura: la llamo sombra de la Luz viviente, y así como el sol, la luna y las estrellas se reflejan en el agua, así en esa Luz [la sombra de la Luz Viviente] resplandecen para mí las Escrituras, los sermones, las virtudes y algunas obras hechas por los hombres. Todo lo que en esta visión he visto o aprendido lo conservo en la memoria por mucho tiempo, de manera tal que, después que lo he visto y oído [aunque sea] alguna vez, lo recuerdo. Y simultáneamente veo y oigo y conozco, y casi en el mismo momento aprendo lo que conozco. Pero lo que no veo lo desconozco, porque no soy instruida. Y lo que escribo es lo que veo y oigo y no pongo otras palabras que aquellas que oigo; y con palabras latinas sin pulir digo las cosas como las oigo en la visión, porque en esta visión no aprendo a escribir como escriben los filósofos.”<sup>5</sup>*

“Lo que no veo lo desconozco”. Esta expresión pone de manifiesto el alcance que tiene para Hildegarda la fe como un “ver”. La Fe es una visión y no puede de ningún modo reducirse a lo que habitualmente recibe el nombre de “creencia” y que termina considerándose como ideas y conceptos. Bajo esa perspectiva queda claro que la Fe se transforma en un saber intelectual que, no teniendo apoyo en los sentidos, es sostenido por la voluntad. Podemos ver otros textos que no sean del Scivias donde Hildegarda nos presenta la vida de fe como una visión:

#### **LIBRO DE LAS OBRAS DIVINAS (*LIBER DIVINORUM OPERUM*)**

En este libro, Hildegarda ofrece una visión cósmica y teológica de la creación, donde también se refleja la fe como una forma de visión:

Visión Primera, Parte Tercera:

*Vi, pues, como un espejo, y en él toda la actividad de los ángeles y de los hombres. Y en el centro de este espejo vi una figura humana, entera, llena de luz y belleza... Y oí una voz que decía: ‘Esta es la imagen de la justicia y de la fe’.<sup>6</sup>*

---

5 Hildegardis Scivias, eds. Adelgundis Führkötter and Angela Carlevaris, CCCM 43, Turnhout, 1978, 454-455.

6 Hildegardis, *Liber Divinorum Operum*, CCCM 92a, Turnhout, 1978, 58.

En este fragmento, la visión de Hildegarda presenta la fe como una luz que ilumina la justicia, sugiriendo que la fe permite ver la verdad divina reflejada en la creación.

### EPÍSTOLAS (CARTAS)

En sus cartas, Hildegarda a menudo habla de la fe de una manera que resalta su naturaleza visionaria:

Carta a Tengswich de Andernach:

*La fe es el ojo del alma. Y así como los ojos del cuerpo pueden ver la luz del sol, así el ojo del alma, que es la fe, puede ver la luz de Dios.<sup>7</sup>*

Esta metáfora explícita relaciona la fe con la capacidad de ver espiritualmente, comparando la fe con el sentido de la vista que percibe la luz divina.

Estos textos muestran cómo Hildegarda de Bingen conceptualiza la fe no solo como una creencia, sino como una visión profunda y espiritual que permite percibir y comprender los misterios divinos.

Cuando Hildegarda hace este tipo de confesión, muy frecuente en sus escritos, de ninguna manera lo reduce a un fenómeno personal exclusivo de ella. Todo el que tiene Fe ve realidades que habitualmente quedan escondidas al primer contacto sensible. Con ello Hildegarda, si bien asume lo que se llama una “mística de la luz” y no de la “noche u oscuridad”, ella sigue una larga tradición que se remonta a las Escrituras y la tradición patristica. Por ejemplo, Agustín, en su carta 120 a Cocencio dice: La Fe tiene sus ojos (*Habet namque fides oculos suos*). La frase entera dice así:

*La Fe, por cierto, tiene sus ojos, con los que ve en cierto modo, que es verdad aquello que todavía no ve claramente y con los cuales ve con absoluta certeza que todavía no ve claro lo que cree.<sup>8</sup>*

No muy lejos de Hildegarda en el tiempo, Tomás de Aquino dice también así:

---

7 Hildegardis *Epistulae*, eds. Adelgundis Führkötter and Angela Carlevaris, CCCM 91, Turnhout, 1978 91, 350.

8 Augustinus, *Tractatus in Iohannis Evangelium*, 35,10, CCSL 36, 159.

*Quien cree accede a una forma de conocimiento de las cosas creídas, no de modo demostrativo, sino en cuanto a través de la luz de la Fe ve que es necesario creer (per lumen fidei videntur ese credenda). 9*

La credibilidad no es más obra del razonamiento, sino de una percepción, de un “ver”, como lo resaltaré más tarde, en el siglo XX Hans Urs von Balthasar. Toda su teología se basa sobre la percepción estética (sensible) de la “forma” divina, manifestada bajo distintos modos al creyente. El paso de un “comprender que” a un “ver que”, marca el paso de una teología a otra, paso que, para nuestras místicas, significa una conversión y un crecimiento espiritual.

Esto no quita que, para Hildegarda, siempre la fe se mueve en la “luz de la sombra”. Con ello está simplemente reflejando el pensamiento del Apóstol Pablo cuando dice:

*Ahora vemos como en un espejo, confusamente; después veremos cara a cara. Ahora conozco todo imperfectamente; después conoceré como Dios me conoce a mí. (1Co 13,12)*

La fe, es cierto, implica ideas, conceptos, creencias. Sin embargo Hildegarda llama a trascenderlas y llegar donde ellas conducen: a la visión de Aquél a quien señalan, aunque sea siempre en un ámbito de sombra.

### **III. LA MÍSTICA DE GERTRUDIS: VER EL ROSTRO Y EL CORAZÓN DE CRISTO**

Siempre dentro del ámbito benedictino-cisterciense, Gertrudis de Helfta no sólo encuentra en la Fe una visión, un ver, sino que de modo muy concreto en ella se da el ver el rostro de Cristo, el rostro de Dios, aquello que, como repetía el Antiguo Testamento, no puede darse en esta vida sin morir. Veamos el primer texto en el que Gertrudis, participando como toda la Iglesia en el segundo Domingo de Cuaresma, Domingo de la Transfiguración, dice:

*Me parecería injusto e impropio pasar en silencio una gracia que, por tu maravillosa deferencia y amorosa condescendencia, recibí durante la Cuaresma. El segundo domingo de ese tiempo, mientras se cantaba el responsorio “Vidi Dominum facie ad faciem” en la procesión que precede a la Santa Misa, mi alma se vio invadida por un estupendo destello de luz divina; vi tu propio Rostro sagrado cerca del mío, de acuerdo con lo*

---

9 Summa Theologica II-II q. 1 ar. 4 ad. 1.

*que escribe San Bernardo: "No recibe la luz, sino que la da; no golpea los ojos del cuerpo, sino que alegra el corazón; es amable, no tanto por el esplendor del color, como por los dones del amor". En esta visión tus ojos, brillantes como el sol, parecían fijarse directamente en los míos. Sentí mi alma, mi corazón y todas mis fuerzas llenas de una suavidad que sólo Tú puedes conocer. Que me muestre agradecido con la ardiente fidelidad de todos, ¡toda mi vida! .<sup>10</sup>*

Muy posiblemente pensamos que Gertrudis recibió esta gracia, tal como hoy se la considera, por una inspiración interior, una moción interna que es fruto de un fenómeno y experiencia totalmente personal. Sin embargo, es todo lo contrario. Ella está participando de la Misa del segundo Domingo de Cuaresma, la Transfiguración del Señor, donde se canta el gran salmo 26: *Busco tu rostro*. Y mientras se cantaba el responsorio: *Vi al Señor cara a cara*, (Gn 32,21) ella logra verlo, porque la fe lleva a una visión de fe. Gertrudis, como todos, participa en la liturgia sacramental. Sin embargo, no queda detenida en las mediaciones sacramentales, sino que llega a donde los sacramentos llevan: al contacto con el Dios vivo, con Cristo mismo, contemplando su Rostro.

Señalemos un detalle: Gertrudis ve el Rostro de Dios a través del salmo 26, el gran salmo de refugiado en el Templo que se esconde al amparo del Señor, de sus enemigos, y durante la experiencia de asilo, ve el Rostro de Dios. El Salterio, que es el Libro oficial de la oración de la Iglesia abunda en expresiones como:

*Busco tu Rostro...  
Pero escondiste tu Rostro...  
No me escondas tu Rostro...*

El salmista vive ante el Rostro de Dios y le pide, en los momentos de dificultad, de dolor, no esconderlo. ¡Lo habitual es estar ante el Rostro y verlo, la súplica es de no esconderlo!

En los años 80, el dominico R. Tournay de la Escuela Bíblica de Jerusalén, presenta una obra en la cual sintetiza 40 años de estudios sobre el salterio con un sugerente título: *Voir et entendre Dieu avec les Psaumes, ou la liturgie prophétique du Second Temple à Jérusalem*<sup>11</sup>. La gran tesis de su libro es que la construcción del Segundo Templo, con una liturgia centrada en los salmos (cfr. Macabeos, Libros 1 y 2),

---

10 Tomamos los textos de GERTRUDIS DE HELFTA, *Mensaje de la Misericordia Divina (El Herald del amor divino)*, Madrid 1999, Libro III, c. 26, pp. 139-141. Las traducciones al texto latino son nuestras.

11 Cahiers de la Revue Biblique 24, Paris 1988.

tiene por objeto llevar a los israelitas a vivir la gran experiencia de los profetas en un tiempo en el cual había desaparecido la figura del rey y del profeta en Israel. Y esa experiencia exclusiva de los grandes profetas era “oír y ver” a Dios. Ahora, en el Segundo Templo, con la mediación de los salmos, todos los fieles pueden oír y ver a Dios, rememorando sus grandes oráculos y sus grandes teofanías, presentadas en los diversos libros de los salmos. Esto ha pasado a la Iglesia, que centra su oración en los salmos. Es interesante notar cómo, para los fieles, es más simple decir de “oír” la voz, la Palabra del Señor, en la liturgia, en la vida personal (“he sido llamado por Dios al sacerdocio”). Sin embargo, cuando se habla de “ver”, la fe parece perder su fuerza y sólo se piensa en una visión futura. Cuando en los salmos se oyen expresiones como: *no me escondas tu rostro, sal. 31,14 ss.*), se piensa que son simples metáforas y no se cree, como Gertrudis, que verdaderamente estamos oyendo su voz y en presencia de su Rostro.

Tal vez el gran problema sea pensar en un modo fantasioso acerca del Rostro de Dios. Toda la vida de Fe es un madurar la experiencia de encontrarse con ese Rostro y poder reconocerlo. La misma vida eterna es considerada por san Pablo con un encuentro definitivo con ese Rostro y una visión clara y sin confusión (1 Corintios 13:9-13). Dios, Cristo, tiene un rostro y, para san Benito, que es el maestro de Gertrudis, ese rostro se ve en el Abad, en el huésped, en el hermano enfermo, en el pobre, en uno mismo, etc.

Siglos más tarde, sin hablar de fenómenos extraordinarios, el Cardenal Newman exhorta a todos los creyentes a saber ver y reconocer el rostro de Dios a cada momento de la vida, de la jornada. De otro modo, afirma, cuando lleguemos ante la presencia definitiva de su rostro, no sabremos reconocerlo:

*Podemos comenzar en esta vida a aprender a reconocer la Mano de Dios en las cosas que nos rodean. Podemos entrenarnos para ver Su Presencia (se debe tener en cuenta que “rostro”, en hebreo, es la misma palabra que “Presencia”) en todo lo que nos ocurre, en nuestras alegrías y en nuestras penas, en nuestros éxitos y en nuestros fracasos, en lo que recibimos y en lo que perdemos. Si nos habituamos a esto, no encontraremos difícil hacerlo cuando estemos en Su Presencia visible y manifiesta.<sup>12</sup>*

Por eso, con gran sabiduría teológica y espiritual, Gertrudis ve que el Rostro de Cristo cambia según las circunstancias. Porque es el Rostro

---

12 NEWMAN J. H., Homilía *Sabiduría e inocencia* 5.

del Resucitado, de la Vida, de la Presencia inefable, y por eso no está fija, muerta, no es representable.

Veamos otros textos de Gertrudis:

*Me diste, oh Señor, una señal de tu benevolencia cuando con dulzura me invitaste a ti y dijiste: 'Ven, mi amada, y serás coronada'. Me mostraste tu rostro, brillante y lleno de majestad, y sentí en mi alma un gozo inefable que ninguna lengua humana puede expresar.<sup>13</sup>*

*¡Oh, rostro de mi amado Señor, que es el deleite de los ángeles y la dicha eterna de los santos! ¡Cómo anhelo verte, cómo deseo contemplarte en toda tu gloria! Tu luz ilumina las profundidades de mi alma, y en tu presencia encuentro la paz que el mundo no puede dar.<sup>14</sup>*

*En una visión, vi al Señor sentado en su trono celestial. Su rostro resplandecía con una luz más brillante que mil soles, y en su mirada había un amor tan profundo y penetrante que mi corazón casi no pudo soportarlo. Me llamó por mi nombre y me dijo: 'Gertrudis, siempre estoy contigo'. En ese momento, supe que contemplar su rostro era el mayor de todos los regalos.<sup>15</sup>*

Y para mostrar que se trata de una experiencia de Fe a la que todos están llamados, Gertrudis escribe esta oración para ser recitada con Fe:

*Señor Jesús, luz de mi vida, te ruego que ilumines mi corazón con la luz de tu rostro. Déjame contemplar tu rostro glorioso y encontrar en él la plenitud de la alegría y la paz eterna.*

Como dice Gertrudis de su primer encuentro personal, cara a cara, con Jesús:

*Desde aquel instante, oh Dios mío, te me mostraste, ora con semblante benévolo, ora con expresión severa, según había estado más o menos vigilante en combatir mis faltas. Sin embargo, aunque mis esfuerzos hubieran sido perfectos y constantes, nunca habría podido merecer la menor mirada de Ti, ni siquiera esa mirada severa, que se debía a la multitud de mis pecados. En cambio, en tu infinita condescendencia, te*

---

13 GERTRUDIS DE HELFTA, *Mensaje de la Misericordia Divina (El Heraldo del amor divino)*, Madrid 1999, Libro 2, Capítulo 23.

14 Id. Libro 3, Capítulo 18.

15 Id. Libro 4, Capítulo 15.

*mostraste más afligido que irritado por mis faltas, y te vi soportar mis muchas faltas con una paciencia tan divina, que superó a la que ya aquí abajó mostraste con el traidor Judas.*<sup>16</sup>

En las obras de teatro, los rostros no cambian. El rostro de Jesús sí. Ese rostro, a diferencia del teatro griego, no es una máscara fija. Tiene un rostro cambiante (rostro benévolo, ahora con expresión severa), que se corresponde con el estado del alma de Gertrudis pero, sobre todo, con el Corazón misericordioso de Jesús. Pero sí, como el “*proso-pon*” griego, el rostro representa a la persona. La persona en Gertrudis no es la “sustancia individual de naturaleza espiritual” de Boecio y la escolástica. La persona es un rostro que no encierra al ser en sí mismo, sino que lo relaciona, que mira, habla y, con su expresión, revela sus sentimientos más profundos, es decir, su Corazón. Otra vez Gertrudis trasciende los signos sacramentales para entrar cada vez más profundamente en el Dios que es amor: su Corazón. Gertrudis lo ve y lo siente palpar:

*En una de mis visiones, el Señor me mostró su Corazón divino. Lo vi resplandeciente como un sol ardiente, lleno de amor y misericordia. Me dijo: ‘He reservado este Corazón para ti, para que encuentres en él refugio y consuelo. Deja que tu corazón repose en el mío y experimenta la profundidad de mi amor’.*<sup>17</sup>

*Un día, mientras oraba con gran devoción, el Señor me permitió ver su Sagrado Corazón abierto. De ese Corazón fluían ríos de amor y gracia, inundando mi alma de una paz indescriptible. Me sentí atraída hacia ese Corazón, como un imán irresistible, y comprendí que allí estaba la fuente de todo amor y misericordia.*<sup>18</sup>

*El Señor me mostró su Corazón, diciéndome: ‘Este Corazón arde con un amor infinito por la humanidad. Quiero que seas la mensajera de este amor, para que otros corazones se inflamen con el fuego de mi amor divino’. Sentí entonces cómo mi propio corazón se unía al suyo en una unión mística que superaba todo entendimiento.*<sup>19</sup>

---

16 Id. Libro 2, Capítulo 3.

17 Id. Libro 2, Capítulo 23.

18 Id. Libro 2, Capítulo 16.

19 Id. Libro 3, Capítulo 6.

*En otra ocasión, mientras meditaba sobre el misterio del amor divino, vi el Sagrado Corazón de Jesús como una gran hoguera. Cada latido de ese Corazón era un acto de amor por la humanidad. Me sentí llamada a responder a ese amor con todo mi ser, ofreciendo mi vida como un acto de amor y reparación.*<sup>20</sup>

Habitualmente estas expresiones son interpretadas como metáforas y privilegios de algún elegido. Sin embargo, para Gertrudis, son el fruto natural de una Fe que crece y trasciende los signos o conceptos, para contemplar y ver el Rostro de Dios y su Corazón. Como dijimos, el Rostro es el atributo natural de cualquiera que está presente. Y todo cristiano está llamado y vive en la Presencia de Dios. Por eso, crecer en la Fe significa para Gertrudis, contemplar su rostro, aunque sea siempre en la sombra. La liturgia, los salmos, los sacramentos, la vida en el Espíritu Santo conducen a ello y, si no lo hacen, significa que son ineficaces.

#### **IV. SANTA MECTILDIS Y LA VOZ DEL SEÑOR: EL INGRESO EN LA LITURGIA CELESTE**

Otra vez, en Mectildis, nos encontramos con una “experiencia de Fe” que, siendo universal, sacramental, nadie se atreve a tocar, como los israelitas al pie del Sinaí. Y ahora, con Mectildis, la Fe, la Teología adquiere su plenitud al transformarse en doxología, alabanza, en medio de la gran asamblea de santos y coros que conforman la Liturgia Celeste.

Respecto de esta liturgia celeste, que mencionamos arriba con el texto del Catecismo de la Iglesia, dice Jean Corbon:

*La Gloria de Dios es el hombre viviente” (Ireneo Ad. Hareses 4,20,7). La Gloria del Padre inicia a partir de la Hora en la cual el Hijo del Hombre es Glorificado (cf. Jn 12,28). Esa hora, ahora, continúa incesantemente. No sólo porque Dios ha recapitulado todo en Cristo “para alabanza y gloria de su gracia” (Ef 1,6), sino también porque en cada momento de gran tribulación, nacen nuevos hijos adoptivos para su gloria. Esta glorificación fue expresada desde los orígenes del lenguaje litúrgico de la Iglesia con una palabra que hoy se está redescubriendo: la doxología. La liturgia es esencialmente doxológica en su celebración en la fuente que es el Trono del Padre y del Cordero. (cfr. Apc.)<sup>21</sup>*

---

20 Id. Libro 4, Capítulo 4.

21 CORBON J., *Liturgia fontal*, Madrid 1998, 57.

La fuente de toda liturgia es la vida que se desenvuelve delante del Trono del Padre y de Cristo glorificado. La liturgia terrestre, como vimos en los textos del Catecismo, conduce a esa liturgia. De no hacerlo, significa que han perdido la fuerza sacramental que les corresponde. Por supuesto, eso también significa un crecimiento en la fe que sabe pasar de los medios a los fines, de los signos a la realidad. Otra vez el magisterio de la Iglesia pone la Fe de todo creyente ante lo que se cree exclusivo de estas místicas, en este caso, de Mectildis:

*Cuando vino para comunicar a los hombres la vida de Dios, el Verbo que procede del Padre como esplendor de su gloria, “el Sumo sacerdote de la nueva y eterna Alianza, Cristo Jesús, al tomar la naturaleza humana, introdujo en este exilio terrestre aquel himno que se canta perpetuamente en las moradas celestiales”. Desde entonces, resuena en el corazón de Cristo la alabanza a Dios con palabras humanas de adoración, propiciación e intercesión: todo ello lo presenta al Padre, en nombre de los hombres y para bien de todos ellos, el que es príncipe de la nueva humanidad y mediador entre Dios y los hombres<sup>22</sup>.*

Mectildis es capaz de reconocer esa himnodia celeste, que se deja “oír” aquí en este “exilio”:

*Durante la oración secreta, en la elevación de la Hostia, el Señor le dijo: “Aquí estoy: me entrego en poder de tu alma con todo el bien que hay en mí, para que tengas poder de hacer conmigo lo que quieras”. Ella no quiso aceptar, sino que protestó que deseaba hacer la voluntad divina en todas las cosas; y el Señor le dijo: “¡Que esté en tu poder hacer no lo que yo quiera, sino lo que tú quieras!”. Pero el alma, reconociendo la voluntad de Dios, le respondió: “Nada deseo por mí misma, nada busco, nada quiero, sino que seas alabado por Ti mismo y en Ti mismo de la manera más perfecta en que puedas ser alabado”.*

*Entonces vio salir del seno de Dios un arpa con muchas cuerdas, que era el Señor Jesús, y las cuerdas eran los elegidos todos que por el amor son uno con Dios. Y aquel gran cantor que es Jesús tocó el arpa, y los ángeles entonaron una melodiosa armonía, diciendo: “Alabamos al Rey de reyes, al Dios trino, que te ha elegido por esposa e hija suya.*

---

22 INSTRUCCIÓN GENERAL DE LA LITURGIA DE LAS HORAS, C. 1.3.

*Y todos los santos cantaron a Dios con perfecto acuerdo: "¡Demos todos gloria a Dios Padre por esta alma que ha enriquecido con su gracia! ¡Bendito sea Dios!"*<sup>23</sup>

Mectildis hace ver que esa música introducida por la Encarnación en esta tierra no es una realidad accidental en la vida divina. Toda la vida del Padre con el Hijo eterno se desenvuelve como un canto. Los cantos, que en la liturgia oímos con frecuencia, nos llevan a descubrir no sólo el lugar que tienen dentro de la Liturgia Celeste, sino también descubrir, en la Fe, que Dios no habla, sino que canta:

*El segundo domingo de Adviento, mientras se cantaba la Misa: Pópulo Sión, al decir el introito: El Señor hará oír la Voz de su gloria, aquella virgen quiso saber cuál es esta voz de la gloria divina, y el Señor le dijo: "La voz de mi gloria se oye cuando el alma arrepentida llora sus pecados más por amor que por temor, y así merece oír de mí las palabras del perdón: Tus pecados te son perdonados; vete en paz. En cuanto un hombre siente verdadero dolor y sincera contrición por sus pecados, le perdono todos sus pecados y le recibo en mis brazos como si nunca hubiera pecado.*

*La voz de mi gloria resuena todavía cuando el alma unida a mí en íntima oración, es decir, en contemplación, oye de mí esta dulce voz: Ven, amigo mío, muéstrame tu rostro. (Cant. 2, 14).*

*Es también la voz de mi gloria la que a la hora de la muerte invita dulcemente al alma a dejar su cuerpo y entrar en el descanso eterno, con estas dulces palabras: Ven, mi elegida; tú serás mi trono, porque he deseado tu belleza*<sup>24</sup>.

Del mismo modo que Gertrudis, Mectildis muestra que su encuentro con el canto divino se da dentro de la liturgia de la Iglesia. Sin embargo, Mectildis no se detiene en los canales sacramentales, sino que llega y entra dentro de lo que ellos contienen: el canto divino del Hijo eterno al Padre.

Veamos otros textos:

*En una visión, el Señor me mostró cómo el canto divino de los ángeles y santos en el cielo era una armonía perfecta que se elevaba en alabanza a*

---

23 Para el texto latino de Mectildis, todavía debemos referirnos a la edición de Solesmes: Mectildis de Magdebourg, *Le livre de la grâce spéciale (Liber Specialis Gratiae)*, Solesmes 1977, Libro 1, Capítulo 3.

24 Id., Libro 1, Capítulo 7.

*la Santísima Trinidad. Cada nota era como una joya que brillaba con la luz divina, y me sentí transportada a una unión más íntima con Dios a través de este canto celestial.*<sup>25</sup>

*El Señor me dijo: ‘Cuando mi esposa canta, su voz se une a la de los coros celestiales, y su alabanza es agradable a mis oídos. El canto devoto en la tierra se mezcla con el canto divino en el cielo, creando una sinfonía de amor que se eleva ante mi trono’.*<sup>26</sup>

*Durante la celebración de la Eucaristía, el canto de las hermanas resonó con tal pureza que vi cómo los ángeles se unían a nosotras, elevando nuestras voces al cielo. El Señor me reveló que el canto devoto tiene el poder de abrir las puertas del cielo y traer innumerables bendiciones a las almas.*<sup>27</sup>

*En una ocasión, mientras cantaba con todo mi corazón, el Señor me permitió ver cómo cada palabra de alabanza era recibida como una flor por la Virgen María, quien las ofrecía a su Hijo en un ramo de amor y devoción. Este acto me enseñó que el canto devoto es un medio poderoso para honrar a Dios y a su santísima Madre.*<sup>28</sup>

*El Señor me enseñó que el canto no es solo para alabarle, sino también para consolar nuestras almas. ‘Cada vez que cantas con devoción’, dijo el Señor, ‘mi Corazón se llena de gozo, y a través de tu canto, derramo mi gracia sobre todas las almas que lo escuchan’.*<sup>29</sup>

Mectildis, a través de las voces de la liturgia terrena, llega a reconocer la melodía de la Liturgia Celeste y participa de ella. Como lo hace todo creyente cuando, participando en la liturgia eucarística se une al coro de los ángeles que cantan *Santo, Santo, Santo*. Sin embargo, mientras todos se detienen allí y creen que todo termina ahí, Mectildis llama a seguir, a entrar en esa liturgia eterna y participar junto con todos los coros que el Apocalipsis enumera y participan en ella.

---

25 Id. Libro 2, Capítulo 22

26 Id. Libro 1, Capítulo 10

27 Id. Libro 3, Capítulo 12

28 Id. Libro 4, Capítulo 6

29 Id. Libro 5, Capítulo 9

## V. CONCLUSIÓN

La teología sacramental de la Iglesia es muy rica y muy radical. En los sacramentos se prolonga el misterio de la Encarnación y Muerte y Resurrección de Cristo y tal vez sea por eso que es tan difícil aceptarlos en toda su realidad. Los signos y símbolos sacramentales hacen presente la vida divina en los fieles creyentes, no sólo en el momento celebrativo, sino cada vez que se vive conforme al misterio celebrado. Desde siempre la Iglesia reconoció en los sacramentos una doble dimensión: el signo y el significado, el sacramento (*sacramentum*) y la realidad que contienen (*res*). Una lleva a la otra. Sin embargo, sabemos que esta doctrina no sólo ha sido rechazada por iglesias separadas, sino también por todo aquel que no acepta pasar del signo a la realidad, de los símbolos litúrgicos a la vida divina. Se trata de un verdadero proceso de maduración en la Fe que han señalado los grandes maestros medievales como Bernardo, Guillermo y Anselmo. Sin embargo, de modo pleno, lo vemos no sólo reconocido sino vivido en las grandes místicas de la escuela benedictina que acabamos de presentar. Como es natural a la realidad sacramental, ellas llegan a la sustancia (*res*) que contienen y, como es la persona de Cristo y del Padre, entran en diálogo con ellos y sus vidas, como sus escritos, son un testimonio de una vida que se desenvuelve ante la luz de la fe, del Rostro de Cristo y de su voz, que resuena como un canto. Para muchos lectores, estos textos y testimonios con simples metáforas, afirmaciones piadosas, elevaciones espirituales. Sin embargo, para ellas y para la Iglesia, son la verdadera vida de fe, que en los sacramentos ha encontrado su sustancia y vive en un permanente encuentro con las realidades que sólo esperan ser plenas en cielo, pero ya están presentes en esta tierra, porque el Reino de los Cielos está en medio de nosotros (cfr. Lc. 17, 20-22).



# LA TRADICIÓN DEL DIONISISMO AFECTIVO EN LOS COMENTARIOS DE TOMMASA FIESCHI (1448-1534) A DOS TEXTOS DE DIONISIO AREOPAGITA

Paula Pico Estrada\*

La interpretación medieval del corpus dionisiaco conocida como “dionisismo afectivo” fue introducida por primera vez por Hugo de San Víctor (1096-1141) en su *Comentario a La jerarquía celeste*. Siguiendo el comentario de Juan Escoto Eriúgena (fl. Ca. 840), Hugo asocia el fuego de los serafines con el amor y concluye que si los serafines son superiores en rango a los querubines, entonces el amor es superior al conocimiento (Hugo de Sancto Victore, 2005, p. 560, ll. 200-205). La lectura de Hugo dio nacimiento a una tradición desarrollada y difundida por una serie de comentadores y escritores de los siglos XIII y XIV, que Boyd Taylor Coolman revisa en un artículo apropiadamente llamado “The Medieval Affective Dionysian Tradition” (Coolman, 2008). Allí, describe al también victorino Tomás Galo como “el principal arquitecto y la fuente fundamental” (2008, p. 618, mi traducción) de quienes siguieron la tradición del dionisismo afectivo. y, entre estos, destaca a Hugo de Balma, que floreció en la segunda mitad del siglo XIII, a san Buenaventura, que murió a fines de ese mismo siglo, y al autor inglés anónimo de los textos del siglo XIV *La nube del no saber* y de *La teología oculta de Dionisio*.

El objetivo general de este capítulo es introducir un comentario casi desconocido del siglo XV, que pertenece a la tradición del

\*Universidad del Salvador, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

dionisismo afectivo. Se trata de un comentario parcial a las epístolas y a *La teología mística* de Dionisio, escrito por la dominica Tommasa Fieschi (1448-1534), la primera mujer de la que se tenga registro que ha comentado al Areopagita. Como objetivo específico, en estas páginas se quiere mostrar que el comentario de Tommasa muestra huellas del impacto de Tomás Galo y se puede alinear en la tradición del dionisismo afectivo. Con ese fin, en primer lugar, se presenta la corriente interpretativa de la que Tomás abreva, es decir, los comentarios de Escoto Eriúgena y de Hugo de San Víctor a *La jerarquía celeste* de Dionisio. En segundo lugar, se introduce la figura del Galo y se destaca la originalidad de su aporte. Por último, se presenta a Tommasa y se hace una lectura de sus comentarios en la que se subrayan las marcas del legado de Tomás Galo.

### **1. ESCOTO ERIÚGENA Y HUGO DE SAN VÍCTOR: DOS LECTURAS DE LA JERARQUÍA CELESTE VII 205 B**

Como es sabido, en el tratado *La teología mística* del Areopagita se señalan los límites tanto de la teología positiva como de la teología negativa. Para hablar de lo divino, Dionisio recurre al prefijo griego “*hyper*”. A mediados del siglo IX, Juan Escoto Eriúgena hizo una lúcida interpretación del uso que Dionisio hace de este prefijo. Eriúgena observa que mientras la teología afirmativa atribuye (por ejemplo, “La Trinidad es substancial”, es decir, es por sí misma) y la teología negativa niega (por ejemplo, “La Trinidad no es substancial”, ya que está más allá del ser y del no ser), el prefijo *hyper* consuma la coincidencia entre afirmación y negación y, al hacerlo, las supera. Al decir, por ejemplo, que “La Trinidad es suprasubstancial”, en su forma la oración es afirmativa; sin embargo, el contenido de la oración niega la substancialidad. Esta negación, sin embargo, no es la negación lógica de un opuesto, es decir, la privación de un supuesto atributo, sino la negación de todo límite categorial (Eriúgena, 2015, pp. 127-129). Es decir que, más allá de las vías positiva y negativa, hay según Dionisio una tercera vía.

En el siglo XII, Hugo de San Víctor interpretó que esta tercera vía, que supera tanto el conocimiento positivo de Dios como el negativo, es el amor, y que se realiza de modo unitivo cuando el Amado penetra en el corazón del amante, el cual se abandona y ya no ama a nada o nadie más que al Amado. La interpretación de Hugo se desarrolla en el marco de su comentario a otra obra de Dionisio Areopagita, *La jerarquía celeste*. En ese tratado, Dionisio presenta su visión del mundo celestial, en el cual las inteligencias angélicas están organizadas según una jerarquía que refleja el orden divino. Dicha organización jerárquica, que es dinámica porque los entes espirituales son actividad, se

constituye de modo simultáneo como un flujo descendente de gracia e iluminación divinas y como un proceso ascendente de purificación por medio del cual los seres creados regresan a Dios. Cada orden jerárquico recibe, conserva y transmite la luz divina en cierta proporción, actuando como un canal mediante el cual esta fluye desde Dios hacia los ángeles y, finalmente, hacia la humanidad. A través de este flujo continuo y comunicativo de luz y gracia las criaturas se dirigen hacia su perfección. “Desde Él y hacia Él va todo”, concluye Dionisio el primer párrafo del tratado, citando Romanos 11:36. (Dionisio, 2008, p. 117.)

En *La jerarquía celeste*, las inteligencias celestiales aparecen organizadas en tres jerarquías, cada una de las cuales está compuesta por tres coros. Se trata, por lo tanto, de nueve órdenes angélicos en total. La primera jerarquía, la más cercana a Dios, está compuesta por las inteligencias denominadas serafines, querubines y tronos; la segunda, por las dominaciones, las virtudes y las potestades; la tercera por los principados, los arcángeles y los ángeles. Habiendo establecido en el libro VI esta clasificación, que atribuye a su maestro<sup>1</sup>, entre los libros VII y IX Dionisio aborda la exposición de las notas esenciales de cada orden angélico. (Dionisio, 2008, pp. 146-158.) En primer lugar, examina qué significan los nombres que les dan las Escrituras. Siempre remitiéndose a las enseñanzas de su maestro, parte del supuesto de que el nombre de cada uno de los nueve órdenes revela la particularidad específica de su participación en el flujo de gracia divina. Así traduce Pablo Cavallero desde el griego: “Nosotros, aceptando este orden de los santos gobiernos sagrados, afirmamos que todo sobrenombre de las celestiales inteligencias tiene una develación de la particularidad deiforme de cada una.” (Dionisio 2008, 146.) El nombre hebreo de los serafines, continúa Dionisio, manifiesta su carácter de “incendiarios” o “calentantes”; el de los querubines señala hacia la “abundancia de conocimiento” o la “efusión de sabiduría”. Antes de referirse a los tronos, agrega que es plausible que este primer orden de seres celestiales esté gobernado por los serafines, ya que ellos ocupan la posición más cercana a Dios y, por eso mismo, reciben de manera primordial las manifestaciones y perfecciones divinas.

Verosímilmente, en efecto, el primero de los celestiales gobiernos sagrados es operado sacramente por las más elevadas esencias, teniendo el orden más sublime de todos por cimentarse inmediatamente alrededor de Dios y por ser traspasadas muy primordialmente hacia sí,

---

1 Eriúgena identifica a este maestro con Pablo. Véase Rorem (2005, p. 16).

como el más próximo, las teofanías y perfecciones primiooperantes. (Dionisio, 2008, p. 146.)

A continuación, Dionisio describe a los serafines, de acuerdo a lo que su denominación encierra. Están siempre siendo movidos alrededor de lo divino, su movimiento es caliente y penetrante y tiene la capacidad de elevar a los entes que se le subordinan, enardeciéndolos y purificándolos con su calor y luz. A la manera de un holocausto u ofrenda ígnea, el ardor de los serafines elimina toda impureza y toda oscuridad, manteniendo viva una luz inextinguible que expulsa las tinieblas. En este punto de la exposición de Dionisio, 205C 28 en la edición de Migne, Hugo de San Víctor interrumpe su propio comentario e inicia una digresión sobre el amor. Para comprender cuál es la base de la interpretación de Hugo es necesario retroceder desde el siglo XII al siglo IX y detenerse en la recepción del corpus dionisiano por parte de Juan Escoto Eriúgena. Más específicamente, es necesario examinar el único comentario que Eriúgena hizo a la obra de Dionisio, a pesar de haberla traducida íntegra. Se trata de sus *Exposiciones sobre "La jerarquía celeste"*. Al explicar el pasaje en el que Dionisio describe a los serafines, Eriúgena escribe lo siguiente:

Su movimiento es *incesante*, porque no cesa; *caliente*, porque arde con la combustión de la caridad; agudo y veloz, porque *penetra* todo sutil y rápidamente; *supra-ardiente*, porque la primera jerarquía de las potencias celestes arde en el amor del sumo Bien por sobre todo aquello que se le subordina. Todo lo que se afirma en alabanza de los Serafines es necesario afirmarlo también en alabanza de los Querubines y de los Tronos. (J. Scottus, 1975, pp. 95, 140-145, mi traducción.)<sup>2</sup>

Como se puede advertir, Eriúgena toma la metáfora del calor utilizada por Dionisio cuando escribe sobre los serafines y la profundiza, identificando el calor con el amor de Dios, identificación que no se encuentra en el texto que comenta. Todo la explicación que sigue amplía esta asociación. De ella, nos interesa resaltar que, porque los serafines convierten a los órdenes inferiores hacia ellos, reconduciéndolos activamente al amor divino, su ardor tiene un efecto purificador. La palabra "holocausto", en el sentido bíblico de "sacrificio ígneo" (véase

---

2 Incessabilis est autem eorum motus, quia non cessat, et calidus, quia caritatis inflammatione feruet, et acutus et uelox, quoniam subtiliter et celeriter penetrat omnia, et superferuidus, nam super omnia que post eos sunt in amore summi boni prima celestium uirtutum ierarchia feruet. Omne siquidem quod in laude Seraphim ponitur, in laude Cherubim et Thronorum poni necesse est.

Marshall, 2009), es utilizada tanto por Dionisio como por Eriúgena, pero este último la interpreta como la ardiente combustión de la caridad, que consume por completo a los subordinados, eliminando toda desemejanza entre ellos y el ejemplar, y elevándolos hacia la caridad divina. Seiscientos años después, esta idea de unión con lo divino mediante la aniquilación de lo propio en el fuego de amor reverbera todavía en el comentario de Tommasina. En el caso de Eriúgena, es claro que aquello a lo que se llama “ejemplar” en este pasaje son los serafines y no Dios: “...la fuerza de los Serafines”, escribe, “... es purgativa del orden que se les subordina y reduce a cenizas toda disimilitud. [...] Los quema completamente, consumiéndolos en sí misma con la llama devoradora de su caridad.” A pesar de las imágenes de aniquilación, queda claro que la consumación de los órdenes se realiza en la jerarquía de los serafines y, por lo tanto, no se puede concluir que aquí se hable de una unión sin distinciones entre criaturas y creador.

Cuando, hacia el año 1140, Hugo de San Víctor interrumpe su comentario sobre los serafines e inicia una digresión sobre el amor, sigue a Escoto Eriúgena no solo en la identificación del calor de los serafines con el amor sino en la convicción de que Dionisio, en tanto discípulo de Pablo, recibió de él los secretos que el Apóstol oyó en su raptó al tercer cielo. Como es sabido, en 2 Corintios 12: 2-4, se narra lo siguiente:

2 Sé de un hombre en Cristo, el cual hace catorce años -si en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe- fue arrebatado hasta el tercer cielo./ 3 Y sé que este hombre -en el cuerpo o fuera del cuerpo no lo sé, Dios lo sabe,/ 4 fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. (Biblia de Jerusalén, 1975, p. 1662.)

Eriúgena, en el poema *Lumine sidereo* que es parte del prólogo a su traducción del corpus, describe cómo Dionisio, siguiendo a Pablo, ascendió más allá de los astros, llegó al tercer cielo empíreo, y allí contempló las jerarquías celestiales, incluyendo a los serafines, querubines y tronos, que rodean el espacio en donde Dios se sienta. Combinando entonces las reflexiones de Escoto sobre el calor amoroso de los serafines con su presentación de Dionisio como discípulo de Pablo, en los primeros párrafos de su excursó sobre el amor Hugo construye una doctrina sobre cierta cadena de transmisión secreta de maestro a discípulo.

Cuando se enfrenta al texto de Dionisio sobre las jerarquías, comienza diciendo Hugo, lo primero que piensa es que está oyendo “palabras o no dichas para el hombre, o no dichas por el hombre” (Hugo de S. Victore, 2015, p. 555, l. 75; trad. Jakubecki 2023). Con

esta referencia a 2 Corintios 12: 2-4, evoca el arrebató de Pablo al tercer cielo y establece su posición: el texto que lucha por comprender transmite, de forma velada, las palabras inefables que Pablo oyó y que no pueden ser dichas de modo directo. Establece así una cadena de transmisión magisterial. Las palabras silenciosas que oyó Pablo provienen del Verbo, el primer Maestro. Solo pueden ser captadas en el interior del alma, que es donde las recibió el Apóstol, haciéndose así discípulo del Verbo. Al convertir a a Dionisio y hacerlo su propio discípulo, Pablo devino maestro a su vez. Y Dionisio, que recibió las enseñanzas divinas, llega a ser maestro cuando, a través de su obra, nos las transmite a nosotros.

Estas [las de *La jerarquía celeste*] son las mismas palabras que el discípulo del maestro y el maestro de los discípulos nos expuso para escrutar o más bien admirar. Pues el primer discípulo del Verbo escuchó palabras [nacidas] del Verbo y, por medio de otras palabras, se hizo doctor; tuvo un discípulo y lo hizo doctor. (Hugo de S. Victore, 2015, pp. 556, ll. 90-95; trad. Jakubecki 2023.)<sup>3</sup>

Hugo no oculta su perplejidad frente al texto que se ha propuesto comentar. Pero su convicción de que en sus páginas se revela la palabra inefable oída por Pablo en el tercer cielo lo ayuda a encontrar argumentos que justifiquen el estilo oscuro, ampuloso y plagado de neologismos propio de la escritura de Dionisio, estilo gravemente empeorado, además, por la decisión de Escoto Eriúgena de traducirlo conservando en la medida de lo posible las formas del griego original. La explicación que Hugo da --a nosotros y, probablemente, también a sí mismo-- es que las palabras inefables, que nunca debían ser dichas o compartidas de forma oral o escrita, no quedaron completamente ocultas. Para no dejar completamente abandonados a aquellos que permanecemos en el exterior de ese círculo aúlico formado por el Verbo, Pablo y Dionisio, fue necesario que la palabra interior diera origen a otras, exteriores y necesariamente veladas e indirectas.

Y sin embargo, para que aquellos que estaban fuera no quedaran abandonados por completo al no ser llamados por lo que estaba dentro, las palabras nacieron de las palabras, así como las palabras habían nacido del Verbo. De las palabras que debían guardarse dentro, nacieron las palabras que pudieron proferirse: de las inmensas, grandes;

---

3 Haec sunt uerba ipsa quae magistri discipulus et discipulorum magister nobis scrutanda uel potius miranda proposuit. Primus enim discipulus Verbi uerba audiuit a Verbo et ille uerbis aliis, doctor factus, discipulum habuit et doctorem fecit.

de las ocultas, oscuras; de las impenetrables, profundas; estas fueron oídas por nosotros, si bien no sé si fueron comprendidas. (Hugo de S. Victore, 2015, p. 556, ll. 88-90; trad. Jakubecki 2023.)<sup>4</sup>

“Grandes”, “oscuras”, “profundas”: nada menos que una síntesis elogiosa del estilo del Areopagita. Hugo las ha oído, sí, pero comprenderlas es otra tarea. Luego de que aquellas palabras descendieron finalmente a nuestros oídos “resonó en toda la tierra una voz como proveniente del cielo y colmó nuestros oídos de estupor, aunque todavía no iluminó los corazones con la verdad manifiesta” (Hugo de S. Victore, 2015, p. 556, ll. 95-98; trad. Jakubecki 2023)<sup>5</sup>. ¿Cómo avanzar en la comprensión? El problema no es menor, pues la cadena de transmisión establecida por Hugo da al texto un valor escriturario. La respuesta combina el mandamiento basal de la fe en Cristo, el principio de la hermenéutica agustiniana y la interpretación de Eriúgena sobre el calor de los serafines. Para comprender es necesario amar. Y al amor se llega a partir de la misma complejidad o asombro que nos producen los textos del Areopagita. Incitados a volvernos hacia sus palabras, a frecuentarlas, de esa frecuentación nace el amor y, de este, la comprensión:

Pues si no se aman no se entienden, y no se aman si no se las experimenta. ¿Y entonces qué? ¿Por qué oímos si no entendemos? ¿O cómo entendemos si no amamos? Por mi parte, pues, respondo: si no confío en el amor, no me aparto de la admiración. Tal vez por esta admiración me desvelaré para alcanzar el conocimiento; y si me estimularé menos a conocer, me incitaré a amar. Y entretanto el mismo amor será restauración, hasta que la contemplación, por la cual se produzca la iluminación, nazca a partir de ella. (Hugo de S. Victore, 2015, pp. 556-557, ll. 107-114; trad. Jakubecki 2023.)<sup>6</sup>

---

4 Ne tamen uel illi qui foris erant derelinquerentur, si ab eo qui intus erat non uocarentur, nata sunt de uerbis uerba, sicut uerba de Verbo nata fuerunt: de uerbis quae intus seruari debuerunt uerba quae foris proferri potuerunt, de immensis magna, de occultis obscura, de impenetrabilibus profunda, quae a nobis audita sunt, utrum intellecta nescio.

5 Haec sunt uerba ipsa quae magistri discipulus et discipulorum magister nobis scrutanda uel potius miranda proposuit. Primus enim discipulus Verbi uerba audiuit a Verbo et ille uerbis aliis, doctor factus, discipulum habuit et doctorem fecit.

6 Si enim non diliguntur non intelliguntur, neque amantur si non gustantur. Quid ergo? Quare audiuimus si non intelligimus? Aut quomodo intelligimus si non diligimus? Ego pro mea parte respondeo: si non presumo de dilectione, non discedo ab admi ratione. Forsitan ipsa admiratione euigilabo ad cognitionem; et si minus excitar ad cognitionem, incitar ad dilectionem. Et erit inte rim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiat illuminatio.

Además de ampliar los aportes eriugenianos sobre la identidad de Dionisio y sobre el amor, Hugo agrega a su exégesis dos nuevas notas, propias, que van de la mano. Una consiste en iluminar la lectura de Dionisio recurriendo al Cantar de los Cantares; la otra en, a la luz del Cantar, tratar el texto dionisiano como si contuviera enseñanzas de aplicación cotidiana. Cuando comenta la calificación de “penetrante” que recibe el movimiento de los serafines, Hugo aborda este adjetivo a partir de una lectura alegórica que comienza con una mención a Ezequiel 1:20: “Donde estaba el ímpetu del Espíritu, allí andaban”. Así, vincula la cualidad penetrante del serafín con un ímpetu afectivo, donde lo “penetrante” se entiende como la profundidad del amor que mueve al espíritu angélico hacia Dios. Estas son, continúa Hugo, las palabras de la esposa en el Cantar. Por medio de esta asociación, deja de lado los movimientos angélicos y se vuelve hacia los del alma humana, de la cual la esposa es metáfora. El desplazamiento es sutil y no está explicitado. La referencia es sobre todo al cuarto poema del Cantar, en el cual se narra que la esposa duerme, aunque su corazón vela. La voz del amado la llama, su mano entreabre la puerta y las entrañas de la esposa se estremecen. Cuando se levanta para permitirle la entrada, sus manos destilan mirra líquida. Descorre el cerrojo, pero el amado ya se fue. La esposa, desesperada y enferma de amor, sale en su búsqueda: “Le busqué y no le hallé, le llamé, y no me respondió.” (Biblia de Jerusalén, 1975, 919.) Los centinelas que vigilan la ciudad la golpean y le quitan su chal, pero ella no desiste, suplicando a las hijas de Jerusalén que le avisen si encuentran a su amado.

En la interpretación de Hugo, la esposa se estremece de miedo ante el ímpetu del amor, a pesar de que en el Cantar, dice, en lugar de llamar al amor “penetrante” se lo considera líquido. Por eso puede inundar el corazón de la esposa, quien, después de haber vacilado por el miedo, se derrite. Si no se hubiera vuelto líquida de amor, no habría salido a la búsqueda de lo que perdió. No es fácil encontrarlo, pero la perseverancia es esencial. La perseverancia y el movimiento agustiniano de regreso al propio interior. Apenas pasados los centinelas, dice la esposa en el segundo poema, “encontré al amor de mi alma./ Lo aprehendí y no le soltaré/ hasta que lo haya introducido/ en la casa de mi madre,/ en la alcoba de la que me concibió”. (Biblia de Jerusalén, 1975, 916.) La lectura alegórica que hace Hugo de este pasaje es la siguiente:

Por tanto, él mismo entrará ante ti, para que tu ingreses a él. Entonces entras en él cuando él mismo ingresa a ti. Cuando su afecto penetra tu corazón y su amor llega hasta lo recóndito de tu corazón, entonces

él entra en ti y tú también entras en ti mismo para ingresar en él. Así pues, tú mismo introdúctete en ti.”<sup>7</sup> (Hugo de S. Victore, 2015, p. 559, ll. 182-187; trad. Jakubecki 2023.)

## 2. TOMÁS GALO: LA ARQUITECTURA DEL DIONISISMO AFECTIVO

La operación por la cual Hugo enlazaba *La jerarquía celeste* con el Cantar y con la reforma del alma humana, combinada con la identidad evangélica de Dionisio y el amor ardiente de los serafines se convierte en la llave de la interpretación que hace el también victorino Tomás Galo del corpus dionisiaco en la primera mitad del siglo XIII. En 1244, Tomás completó su comentario sobre *La jerarquía eclesiástica*, con lo cual concluía su gran obra explicativa, conocida como la *Explanatio*, que abarca todo el corpus dionisiano e incluye un comentario sobre las primeras cinco cartas del Areopagita (Walsh, 1964). Al reflexionar sobre su propio trabajo, menciona que comentó los cuatro libros de Dionisio dos veces. La segunda es esta y la primera, concluida seis años antes, en 1238, una paráfrasis de todo el corpus conocida como la *Extractio*, que incluye la carta de Dionisio a Tito (Lawell, 2022, p. 15). Existen además otras obras de Tomás. Según Lawell, escribió una *Expositio de Mystica Theologia*, perdida, y un conjunto de otras glosas sobre *La jerarquía angélica* que se conservan en el MS 715 de la Bibliothèque Mazarine y probablemente sean su primer trabajo sobre el *corpus areopagitum*, concluido en 1224 (Lawell, 2009, pp. 89-92, 116-117). Además, escribió un tratado sobre la meditación titulado *Spectacula contemplationis* (Lawell 2009b) y un sermón acerca de cómo la vida de los prelados debería conformarse a la vida angelical (Lawell 2008). Tomás también menciona otro sermón, actualmente perdido, que escribió para Pentecostés (*Iam advenerat tertius dies*) y un texto sobre los ángeles intitulado *Super mentem exsultemus*, también perdido hoy. Su trabajo sobre el corpus dionisiaco se complementa con sus comentarios al Cantar de los Cantares. Escribió tres; el primero se perdió y se conservan los dos últimos, que fueron editados y publicados por Jeanne Barbet en 1967.

El amplio trabajo exégetico de Tomás se caracteriza de un lado por la adopción y profundización de temas que ya habían sido incorporados por Erúgena y por Hugo y, de otro lado, por una novedosa antropología inspirada en el capítulo 10 de *La jerarquía celeste*. Así, en

---

7 Ergo ipse ad te intrabit, ut tu ingrediaris ad ipsum. Tune enim tu intras ad ipsum quando ipse ad te ingreditur. Quando amor illius cor tuum penetrat et ad intimum cordis tui dilectio illius pertingit, tune intrat in te ipse et tu quoque intras te ipsum ut ingrediaris ad ipsum. Igitur tu ipsum ad te introducito.

su obra se destacan (a) una concepción metafísica de la plenitud; (b) una antropología teológica que distingue en el alma humana las distintas jerarquías angélicas; (c) la primacía del amor sobre el intelecto como medio de conocimiento de lo divino; y (d) el uso del Cantar de los Cantares para leer a Dionisio<sup>8</sup>. En el siguiente apartado, mostraré la presencia de estos motivos en los comentarios de Tommasa Fieschi.

Según la concepción metafísica del Galo, entonces, Dios puede ser entendido metafóricamente como una fuente cuya plenitud desborda, colmando a cada ente según su capacidad. La plenitud divina fluye jerárquicamente, de modo tal que se comunica a los distintos órdenes ontológicos según el grado de proximidad a ella que tengan. De manera simultánea, todas las criaturas, movidas por el amor, regresan hacia la fuente de la cual reciben el ser. La proximidad o semejanza con lo divino se expresa en la simplicidad; por lo tanto, el viaje de regreso es un proceso de hacerse simple, durante el cual la multiplicidad de la creación es atraída por la unidad de Dios.

En el caso de los seres humanos, el alma avanza desde los estados inferiores de la percepción natural, ascendiendo por medio de diversas acciones, cada una de las cuales se alinea con uno de las nueve órdenes de los ángeles. Los tres órdenes inferiores (ángeles, arcángeles, principados) representan la esfera natural, los tres intermedios (potestades, virtudes, dominaciones), la esfera del esfuerzo por movernos hacia el orden superior; los tres más altos (serafines, querubines, tronos) significan el dominio de la gracia, donde la mente no actúa sino que es actuada por Dios. Así, los tronos representan la capacidad receptiva de la mente para recibir a Dios, los querubines la aprehensión intelectual y los serafines, el amor. En esta dimensión, el alma encuentra a Dios en una unión que es superior e inaccesible al intelecto, del mismo modo en que los serafines son superiores a los querubines en la jerarquía angélica. A través de la experiencia del amor ardiente, el intelecto puede ser iluminado y fortalecido para comprender, aunque no completamente, ciertos dogmas que, previamente, eran aceptados por medio de la fe.

La elección filosófica de la primacía del amor enlaza íntimamente con el lugar destacado que Tomás le da al Cantar de los Cantares. Sigue en esto una tradición que se formó en el período patrístico latino y alcanzó un nivel de tematización explícita en el siglo XII, con Bernardo de Clairvaux. Según esta tradición, el alma podía alcanzar una unión amorosa de voluntades con Dios, cuyo analogía humana se

---

8 En mi presentación de la concepción filosófico-teológica de Tomás sigo en todo a Lawell, 2022.

encontraba en el abrazo matrimonial de los amantes retratado en el Cantar de los Cantares (véase al respecto McGinn, 2001, p. 12). Esta tradición, sin embargo, no incorporaba el corpus dionisiaco. Hugo de San Víctor hizo el primer acercamiento en esta dirección y Tomás Galo lo consumó. La combinación de ambas tradiciones afectivas tiene un sentido, que Tomás hace explícito en el prefacio a la *Expositio* sobre *La jerarquía angélica*: “Tratamos detenidamente la teoría de esto en el libro *La teología mística*, que se dedica especialmente a este tema. En cuanto a la práctica, la tratamos en el *Cantar de los Cantares*.<sup>9</sup>” (Thomas Gallus, 2011, p. 472, ll. 19-21, citado en Lawell 2022, p. 380, mi traducción). En otras palabras: recurre al corpus dionisiaco para elucidar los aspectos teóricos del ascenso del alma hacia la unión con Dios y al Cantar para abordar los aspectos prácticos de dicho ascenso.

Siguiendo a Boyd Taylor Coolman, se puede concluir que en el contexto de la teología medieval, las tradiciones místicas y las interpretaciones de Dionisio, Tomás Galo presenta un nuevo paradigma (Coolman, 2017, p. 27). Como parte de las novedades que introduce, aparece no solo la profundización y consolidación del dionisismo afectivo, la adopción de temas propios de la mística nupcial y el desarrollo de una antropología filosófico-teológica propia, sino también la relación entre naturaleza y gracia en el ámbito del conocimiento humano de lo divino.

### 3. TOMMASINA FIESCHI

Tommasa Fieschi -Tommasina, como la llamaban los íntimos- nació en Génova hacia 1448, en el seno de una familia noble. En 1477, después de la muerte de su marido, se unió al monasterio dominicano observante Corpus Christi de Génova, y veinte años después fue enviada a reformar otro monasterio de la orden en Génova, el de los Santos Santiago y Felipe, del que sería madre abadesa más de una vez. Quedan testimonios escritos de que fue pintora y bordadora, además de escritora y comentarista, pero del conjunto de su obra solo se conservan tres manuscritos. Dos son del siglo XVI y se supone que son autógrafos. Uno se encuentra en el Archivo provincial dell'Ordine del Predicatori, Torino; en las fuentes secundarias no tiene otra identificación que T1. El otro manuscrito se encuentra en la Biblioteca Civica Berio de Génova (Arm. CF 23) y se puede identificar como T2. Los comentarios a ciertos pasajes de las cartas de Dionisio Areopagita a Doroteo (*Epístola V*), Timoteo (*La teología mística*) y Gayo (*Epístola*

---

9 Huius theoreticam diligenter tractauimus super librum Mystice theologie, qui specialiter de hac intendit. Practicam uero eiusdem tractauimus super Cantica canticorum.

1) se encuentran en T1 y fueron transcritos y publicados en en 2006 por Paolo Fontana. Para la transcripción del texto, Fontana incluye el tercer manuscrito, al que llama B, que está datado en el siglo XVII. Se trata de una copia de T1 en la que se conservan pasajes que en este son ilegibles. Fontana transcribe el texto de T1, integrándolo con el de B cada vez que T1 es ilegible o está incompleto (Fontana, 2006, pp. 171-172). Las adiciones, impresas en cursiva, son mínimas en el comentario a la carta a Doroteo, aumentan significativamente en el comentario a *La teología mística* y constituyen el 80% del texto del comentario a la carta a Gayo. (Fontana 2006: pp. 173-177, 177-182 y 182-185.)<sup>10</sup>

Tommasina utiliza la misma traducción que Tomás Galo, la de Juan Sarraceno, y su comentario sobre Dionisio pertenece indudablemente a la tradición afectiva. Sin embargo, recibió sus fuentes a través de una serie compleja de mediaciones que no pueden ser reconstruidas, ya que las bibliotecas de los dos conventos donde vivió y trabajó durante casi sesenta años no se han conservado. Sus menciones del Cantar de los cantares, por ejemplo, podrían referirse a la lectura de Dionisio hecha por Tomás. Pero también podrían provenir de su cercanía a los *Sermones sobre el Cantar* de san Bernardo de Claraval (Mostaccio, 1999, p. 209). Otro aspecto característico de sus comentarios es un amor sin objeto y sin motivo, un amor que resulta en la aniquilación de todo aquello que se percibe como propio. Esto ha llevado a la hipótesis de que, siendo monja dominica, es posible que haya recibido cierta influencia de la mística renana “al menos indirectamente a través de la predicación, coloquios e intercambios epistolares con los padres de Santa Maria di Castello y otras comunidades de la orden” (Mostaccio, 1999, 199, mi traducción). Sin embargo, el estado actual de la investigación no proporciona elementos para establecer tal recepción. Más aún, en las enseñanzas de santa Catalina, la mística pariente a cuyo círculo pertenecía Tommasa, se revela todo un campo semántico relacionado con la autoaniquilación (véase Pico Estrada, 2024).

Si bien ninguna de estas fuentes es desechable, en el comentario de Tommasina a la *Teología mística* podemos encontrar indicios representativos de la peculiar lectura que hace Tomás Galo del corpus dionisiaco. Tommasa empieza el comentario con una plegaria, a la manera de Dionisio, que comienza su opúsculo con una invocación a la Trinidad. Sin embargo, la oración de Tommasina está dirigida a Dionisio mismo:

---

<sup>10</sup> Para una versión más detallada de lo anterior, véase Pico Estrada (2022).

Oh beato y glorioso mártir, san Dionisio, ruego a vuestra luminosa caridad que le plazca atemperar en algo su discurso y me permita comprender algunos detalles de este elevado discurso, que son muy arduos y tan difíciles para la naturaleza humana. Por ejemplo: “Abandona aquellas cosas con las que el ser humano ha nacido y a las que está vinculado”, es decir, los sentidos y las operaciones intelectuales y las cosas sensibles y las inteligibles. Esto me parece algo más angélico que humano, es decir, extirpar de modo tan repentino las partes vivas del ser humano<sup>11</sup>. (Fontana, 2006, p. 177, mi traducción.)

Al parece, la súplica de Tommasina muestra un rasgo temperamental característico, que se describe en el capítulo 45 del libro que recoge la vida y la doctrina de Catalina de Génova. A diferencia de la santa, su pariente Mariola (el nombre de Tommasa antes de que hubiera tomado los hábitos) prefiere retirarse del mundo de manera gradual y pausada, porque teme que un abandono abrupto la haga regresar a él. (Caterina, 1551, f. 125r). Esa misma moderación parecería manifestarse cuando le pide a Dionisio que le explique qué quiso decir con su exigencia de que se abandonen las operaciones sensoriales e intelectuales y las cosas tanto sensibles e inteligibles, lo que sería un logro más angelical que humano. Sin embargo, la pregunta es retórica. Tommasina ya tiene la respuesta y es lícito sospechar que --no sabemos si de modo directo o indirecto ni por cuál red de mediaciones, si es que las hubo-- la recibió de Tomás Galo. Dirigiéndose a su propia alma y a la de cualquiera que quiera seguir el camino de la unión con Dios, escribe a continuación:

Oh alma elegida para el amor divino unitivo, si tú quieres experimentar las visiones ocultas del Altísimo, sentirás por sus efectos esto que digo. Tú has dicho la verdad, que estas cosas son más angélicas que humanas, porque el motor primero y supremo mueve a los ángeles, sus ministros, a ocultas del hombre, para que superen y dominen a nuestra naturaleza y se acomoden en el orden eterno según el grado de perfección, rodeando a la mente humana con deleitosos ardores y luces vivaces, que son las visiones ocultas sin las cuales la naturaleza humana es muy impotente. Por cierto, para las almas que son elegidas

---

11 O beato e glorioso martire, santo Dionixio, prego la lucida carità vostra acioché piace temperare alquanto lo parlare suo e darne ad intendere alcune minucie de questo alto parlare, la qualle he cossi forte e tanto ardua alla humana natura a dir: «Abandona quelle in del qualle l'omo he nato e cun quelle sta legato», cioè li sensi e l'intellectual operatione e le cosse sensibile e le intellegibile. Questo mi pare una cossa più angelica che humana, cioè così velocemente tagliare le vive parte dell'omo.

para la unión con el amor divino no es difícil, sino más bien liviano y muy fácil, abandonar súbitamente todas las delicias de los sentidos y el propio seno y la operación del intelecto, que es un impedimento, porque han oído en la mente a las operaciones angélicas. No solo les es fácil y liviano, sino que con grandísimo afecto abandonarían mucho más, que no tienen, y esto no por su fuerza natural sino por el gran incendio de las virtudes angélicas y, más allá de esto, se abandonarían también a sí mismas, con gran odio contra el amor propio<sup>12</sup>. (Fontana, 2006, 177, mi traducción.)

Como se vio en el apartado anterior, Tomás Galo plantea que el alma opera de manera jerárquica, ascendiendo a través de diferentes estados que se alinean con los nueve órdenes de los ángeles, donde la jerarquía superior; la de los serafines, representa el amor y la unión amorosa con Dios. Tommasina, por su parte, escribe que las almas elegidas para la unión con el amor divino son movidas por las virtudes angélicas y entiende que esto es lo que las impulsa a abandonar las operaciones específicamente humanas, un logro que parece más propio de los ángeles. Además, al describir cómo a las almas así movidas se les hace fácil abandonar lo sensorial e intelectual, coincide con la idea de Tomás Galo de que el amor, inspirado por el orden angélico superior, supera al intelecto y facilita la unión con lo divino. Casi como si quisiera confirmar este análisis conjetural nuestro, en el párrafo siguiente Tommasina apela al Cantar de los Cantares:

Oh, padre santo, tú has dicho que la mente se puede elevar ignoran-  
temente a la unión con aquello que está más allá de toda substancia y  
cognición; ahora dime el modo: “Oh alma, si tú estás dispuesta al amor  
divino, atiende y escucha la voz de aquel amor que te llama diciendo  
«*Surge propra amica mea, columba mea et veni*» [Cantar 4:1; 2:14], es

---

12 O anima eletta al divin amore hunitivo, se tu voi sperimentare le occulte visione de lo altissimo, sentirai per effeto quello che dico. Tu hai deto lo vero che queste cosse sun più angeliche che humane, perciocché lo superno et primo mo(81r)tore move li angelici ministri soi, ocltamente da l'omo, a superare e vincere la nostra natura e acomodare a quella eterna ordinatione, secondo lo grado de la perfettione, circondando la mente humana con li diletosi ardori e animosi lumi, li quali son le occulte visione sensa le qualle la natura humana he molto impotente. Ma certo non he difficile, anzi, he leve e molto facile, a quelle anime le quali sono elete alla hunione del amore divino, dico, abandonar molto velocemente tute le delicie de li sensi e lo proprio seno e le impiediente operatione de lo intelletto, poiché anno sentito le operatione angeliche in la mente. Non solamente che sia facile e leve, ma si cun grandissimo affeto abandonerebero molto più che non hanno, e questo non he per la naturale virtù, ma per lo grande incendio de le virtù angeliche et, ultra questo, abandonar semedesimo, con grande odio de l'amore proprio.

decir, elévate sobre toda inclinación a lo más bajo, rápidamente, sin ninguna consideración: «*amica mea*», con el ardor de mi amor; «*columba mea*», con pureza de corazón; «*formosa mea*», con la belleza de la fe viva, en la ignorancia de lo tuyo propio, ven a la unión conmigo, que está más allá de toda substancia, porque yo soy tu verdadero amor, suprasubstancial y más allá de toda cognición”<sup>13</sup>. (Fontana, 2006, p. 177, mi traducción.)

En este pasaje, Tommasina usa el Cantar de los Cantares para comentar la exhortación de Dionisio a elevarse a la unión con Dios de modo ignorante. En su interpretación, las expresiones “*amica mea*”, “*columba mea*” y “*formosa mea*” simbolizan respectivamente el ardor del amor divino, la pureza de corazón y la belleza de la fe viva. El resultado es una descripción de la unión con Dios en los mismos términos en que se la presenta en *La teología mística*, es decir, una instancia en que se trasciende toda substancia y toda cognición, una instancia que se encuentra más allá del entendimiento humano pero a la que se puede acceder por medio del amor y de la fe. Nótese que se trata de dos virtudes sobrenaturales o infusas, derramadas gratuitamente por la gracia de Dios. (Aunque es tentador identificar a la pureza de corazón con la esperanza para completar el tríptico de virtudes teologales, sería poner en la pluma de Tommasina palabras que ella no escribe).

No solo la referencia al Cantar por parte de Tommasina evoca al abad de Vercelli, sino el uso que hace de este. En su segundo comentario al Cantar, Tomás comenta el capítulo 5, como hizo Hugo, pero mientras este se detiene en la reacción de la amada, Tomás incluye el llamado del esposo. La versión contemporánea del texto bíblico dice:

Ya he entrado en mi huerto, hermana mía, novia; he tomado mi mirra con mi bálsamo, he comido mi miel con mi panal, he bebido mi vino con mi leche. ¡Comed, amigos, bebed, oh queridos, embriagaos! (Biblia de Jerusalén, 1975, 919.)

---

13 O padre santo, tu hai deto como se pò esser leve la mente ignorantemente alla hunione de quello lo qual he supra ogni sustantia e cognitione; or diteme lo modo: «O anima, se tu sei disposta al divin amore, atendi e ascolta la voce di quello diletto che te chiama dicendo “surge propera amica mea, columba mea, formosa mea et veni”<sup>19</sup>, cioè, leva te de ogni inferiore attentione, prestamente, sansa alcuna consideratione, “amica mea”, cun ardore de lo mio amore, “columba mea”, con purità di core, “formosa mea” et, cun la bellesa de la viva fede cossì, ignorantemente da la tua proprietaria de, veni alla mia hunione, la quale he supra ogni sostantia, ch’io sun lo tuo vero amore, supersustantiale e supra ogni cognitione».

Tomás interpreta que la esposa es la destinataria del llamado a comer, beber y embriagarse y lo usa como metáfora del proceso por el cual la plenitud divina desciende jerárquicamente y el alma humana regresa por medio de la jerarquización de órdenes, hacia Dios. Para describir las dos fases de este proceso, recurre a los términos “*influitio*”, que tradujo como “a-fluencia”, y “*refluitio*”, que no aparece en este pasaje. (Entiendo que la preposición “*in*”, incluso utilizada como prefijo, conserva su acepción de “hacia”, ya que la “*influitio*” significa la salida de la gracia divina hacia la creación. Con el segundo término, no hay equívocidad posible; la *refluitio* es el flujo de regreso de la creación hacia Dios.)

Por el nombre de “panal” debes comprender las gracias del afecto propias de la primera jerarquía, en la cual la miel interna de la dulzura está más oculta que en la segunda [jerarquía]; (*Jerarquía Angélica*, 10 a, “oculto”, etc.). Por el nombre de “miel”, que mana del panal, se entienden las a-fluencias afectivas que emanan desde la primera jerarquía hacia las inferiores. Además, por “vino” se entiende aquí el conocimiento intelectual extático, tal como existe en la primera jerarquía; por “leche que mana de los pechos” se entiende el conocimiento intelectual sobrio, que emana desde la abundancia de la primera jerarquía hacia la segunda. Y por lo tanto el sentido de comí el panal con mi miel, bebí el vino con leche, es casi como si el esposo dijera efectivamente a la esposa: en la nueva absorción de la luz, te incorporo a mí toda entera y te elevo hacia una nueva semejanza de mí<sup>14</sup>. (Thomas Gallus, 1967, p. 101, mi traducción).

Así como Tomás utiliza el Cantar para ilustrar la llamada del amor divino y la respuesta del alma en el marco de un proceso de emanación y retorno jerárquicos inspirado en el Areopagita, también Tommasina, en el pasaje citado antes que el de Tomás, recurre al mismo libro bíblico para dilucidar la exhortación de Dionisio a elevarse y, como su tocayo, la interpreta en términos del llamado amoroso del esposo.

---

14 Favi nomine accipe affectuales gratias prime hierarchie in qua occultius est mel interne dulcedinis quam in secunda; *Ang. hier.* 10 a, *occultiore*, etc. Nominis mellis a favo manantis intelliguntur affectuales influitiones emanantes de prima hierarchia in inferiores. Item, per vinum hic intellige intellectivam cognitionem extaticam, qualis est in prima hierarchia, per lac quod manat ex uberibus, intellectiva cognitio sobria intelligitur, emanans ex ubertate prime hierarchie in secundam. Et ergo sensus: comedi favum cum melle meo, bibi vinum cum lacte, quasi effective dicat sponsus sponse: nova et luminis absorptione te totam mihi incorporo et in novam mei assimilationem assumo, 2 *Cor.* 3 g: *nos autem*; *Ang. hier.* 3 a: *et autem secundum me*. August. *Tu mutaberis in me*; *Ang. hier.* 12 in fine.

Ambos autores, además, reafirman con el recurso al Cantar la primacía del amor en el proceso tanto de emanación como de retorno.

En la sección anterior, habíamos destacado cuatro motivos característicos del dionisismo afectivo de Tomás Galo: la metafísica de la plenitud, la antropología jerárquica, la primacía del amor y el uso del Cantar de los Cantares. En estos pocos párrafos del comentario de Tommasina a *La teología mística* se pueden advertir huellas más o menos pronunciadas de todos ellos. La más llamativa, porque es creación de Tomás, aunque inspirado en Dionisio, es la idea de que las almas se elevan movidas por los ángeles. Si bien todo lo anterior nos autoriza a incluir a esta autora en la tradición del dionisismo afectivo, para concluir, quisiera citar dos pasajes de su comentario a la epístola a Doroteo en los que aparece con mucha claridad otra idea propia del Galo: la de que, alcanzado el éxtasis amoroso, el amor se derrama sobre el intelecto y lo fortalece. En el fragmento de su lectura del Cantar que reproducimos más arriba, aparece expresada así: "...por «vino» se entiende aquí el conocimiento intelectual extático, tal como existe en la primera jerarquía; por «leche que mana de los pechos» se entiende el conocimiento intelectual sobrio, que emana desde la abundancia de la primera jerarquía hacia la segunda." Tommasina no habla ni de vino ni de leche, pero la relación entre el amor extático y el intelecto es similar:

Por lo tanto, esta luz ardiente no le permite al intelecto curioso abrir el ojo con demasiada claridad. Así que por sí solo no puede acercarse al conocimiento de esta luz inaccesible por causa de los gritos del ardiente y anegado afecto, que grita con fuerza al intelecto curioso: "¿Qué haces, intelecto estulto y curioso? No, no es que mi amor no tenga conocimiento, sino que tu frágil vaso no es apto ni suficiente para la altísima incomprendibilidad de la majestad excelsa." Ante esto, calla. Calla y detiene su función especulativa, porque esta luz del amor divino resplandece en el interior del anegado afecto, carente de intelecto, y así, como ciego e ignorante, el intelecto recibe del ardiente afecto alguna luz de aquel resplandor tan elevado<sup>15</sup>. (Fontana, 2006, p. 174, mi traducción.)

---

15 Sciché, questo ardente lume non lassa aprir l'ogio allo curioso inteletto molto chiarissimo. Modo che, per sé, non pò acostare alla cognitione de questa luce inaccessible per li cridi de lo ardente e affocato affeto, cridando fortementi a l'intelleto». curioso: «Or che fai o tu, curioso e stulto intelletto? Non, non che lo amor mio he incognito, oimé che lo tuo fragile vaxo non he ato, ni bastante, ad altissima incomprendibilitade de la excelsa magestade». Perciò tace. Tace et, scesa oramai da lo suo speculativo officio, perciöché questo lume del divin amore risplende inter lo affocato affeto, senza inteletto e, cossì, como cieco e ignorante, lo inteletto de cossì alto splen-

Más adelante, se vuelve a referir a la relación entre el amor y el intelecto:

Así, humillada la parte inferior, esto es, la inteligencia natural, en nosotros se fortalece la sabiduría suprema por el amor simple y puro del Dios celestial. Entonces, el intelecto humillado, en tanto iluminado, se fortalece, sintiendo que Dios está, por su incomprensible altura, más allá de su sentimiento; se contenta con esto y no quiere otra cognición, porque juzga que cualquier otra cognición carece de verdad. En este amor, luz verdadera, arde el amor. En este amor descansa el Dios de amor y conversa en secreto en el corazón humano; de modo que la mente lo conoce, conoce y no conoce, conoce porque siente su dulce, amable presencia y no conoce su excelentísima esencia pero, así, siente y no siente, siguiendo a Aquel como un perrito a su señor, solo por amor y no por el intelecto<sup>16</sup>. (Fontana, 2006, p. 175, mi traducción.)

Nótese que la superioridad del amor sobre el intelecto consiste en que el amor es una virtud infusa, es decir, un don de la gracia, y en cambio el intelecto es una facultad humana natural. Esta diferenciación cualitativa, como se dijo en el final de la sección anterior a esta, también se encuentra en Tomás Galo.

## CONCLUSIONES

Los comentarios de Tommasa Fieschi a las epístolas de Dionisio muestran una clara continuidad con la tradición del dionisismo afectivo iniciada por Hugo de San Víctor y desarrollada por Tomás Galo. Además, el análisis de los textos de Tommasina revela la presencia de conceptos que son distintivos de la obra de Tomás Galo, como la relación entre el alma humana y los órdenes angélicos y la superioridad del amor en tanto don de la gracia sobre el intelecto humano en tanto capacidad natural. Al igual que sus predecesores victorinos, Tommasina utiliza el Cantar de los Cantares cómo metáfora del amor

---

dore receve alcun lume de lo ardente affeto.

16 Cossì, humiliata la parte inferiore, cioè la natural intelligentia, se conforta in noi la superna sapientia per simplice e puro amore de lo celeste Dio. Allora lo humiliato inteleteo, alquanto illuminato, prende conforto, sentendo Dio essere supra de lo suo sentimento per la incomprensibile altesa; da questa se contenta, ni vuol altra cognitione, percioché ogni altra cognitione iudica esser mancho de la verità. In questo amore, vero lume (79v), arde lo amore. In questo amor riposa Dio de l'amore et in occulto conversa nel cor humano, scì che la mente cognosce quello, cognosce e non cognosce, cognosce perché sente la sua dolce, amabile, presentia e non conosce la sua excelentissima essentia, ma, cossì, sente e non sente, sequita quello, como lo cagnolino lo suo segnore, solo per amore e non per inteleteo.

unitivo entre Dios y el alma, aunque es cierto que este tema, característico de la mística nupcial de Bernardo de Clairvaux, no es exclusivo de aquella escuela parisina.

En conclusión, el comentario de Tommasa Fieschi a las epístolas de Dionisio no solo confirma la persistencia de la tradición del dionisismo afectivo en el siglo XV, sino que también destaca la influencia perdurable de Tomás Galo en esta línea interpretativa. El aporte de Tommasina ofrece una combinación única de continuidad y novedad; en este capítulo, en el que se han investigado sus fuentes, me he centrado, sobre todo, en mostrar la continuidad.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

- Biblia de Jerusalén. (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.
- S. Caterina. (1551). *Libro de la Vita mirabile et dottrina santa, della beata Caterinetta da Genoa. Nel quale si contiene una utile et catholica dimostratione et dechiaratione del purgatorio*. Genoa.
- Chevalier, P. (1937). *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys l'Aréopage*. Paris/ Brussels: Desclée/ De Brouwer.
- Fontana, P. (2006). “Nudi e Disperati de le Cosse Create”: Tommasina Fieschi commenta Dionigi l'Aeropagita. *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 171-185.
- Hugo de Sancto Victore. (2015). *Super Hierarchiam Dionysii (commentarius in Dionysii Hierarchiam caelestem) (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Vol. 178)*. (D. Poirel, ed.) Turnhout: Brepols.
- Jakubecki, N. (2023). Traducción inédita de Hugo de San Víctor, “Excurso sobre el amor en el Comentario sobre la Jerarquía celeste de Dionisio”, en *La tradición del dionisismo afectivo en La Edad Media* (N. Jakubecki, P. Pico Estrada y A. Schmitt, eds.). Buenos Aires: Ediciones Winograd (bajo contrato para 2026).
- Johannes Scotus. (1975). *Expositiones in hierarchiam caelestem (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, Vol. 31)*. (J. Barbet, ed.) Turnhout: Brepols.
- Juan Escoto Eriúgena. (2015). *Sobre la división de la naturaleza*. (A. Fraschini, trad.). Villa María: Universidad Nacional de Villa María.
- Pseudo-Dionisio Areopagita. (2008). *La jerarquía celestial, La jerarquía eclesiástica, La teología mística, Epístolas*. (P. A. Cavallero, trad.) Buenos Aires: Losada.

- Thomas Gallus. (1967). *Commentaires du Cantique des cantiques. Texte critique avec introduction, notes et tables.* (J. Barbet, ed.) Paris: Vrin.
- Thomas Gallus. (2011). *Explanatio in libros Dionysii.* (D. Lawell, ed.) Turnhout: Brepols.

## REFERENCIA

- Coolman, B. T. (2008). The Medieval Affective Dionysian Tradition. *Modern Theology*, 24(4), 615-632.
- Coolman, B. T. (2017). *Eternally Spiraling into God. Knowledge, Love, and Ecstasy in the Theology of Thomas Gallus.* Oxford: Oxford University Press.
- Edwards, M. (2021). John Sarracenus and his Influence. En M. Edwards, D. Pallis, & G. Steiris (Edits.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite.* Oxford: Oxford University Press.
- Lawell, D. (2009). Thomas Gallus's Method As Dionysian Commentator: A Study Of The Glose Super Angelica Ierarchia (1224), With Considerations on the *Expositio Librorum Beati Dionysii.* *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 16(1), 89-117.
- Lawell, D. (2022). *Thomas Gallus Commentaries On The Angelic Hierarchy.* Turnhout: Brepols.
- Magnus, G. (1963). *Sancti Gregorii Magni Expositiones in Canticum Canticorum, CCSL 144.* (P. Verbraken, Ed.) Turnhout: Brepols.
- Marshall, T. (01 de 2009). *Biblical Meaning of Holocaust.* Obtenido de <https://taylormarshall.com/2009/01/biblical-meaning-of-holocaust.html>
- McGinn, B. (2014). *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany, Volumen IV of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.* Nueva York: The Crossroad Publishing Company.
- Mostaccio, S. (1999). *Osservanza vissuta, osservanza insegnata. La domenicana genovese Tommasina Fieschi e i suoi scritti (1448-1534).* Firenze: Leo S. Olschki.
- Pico Estrada, P. (2022). Sor Tommasa Fieschi (1448-1534). La primera mujer que comentó a Dionisio Areopagita. *Itinerari*, LXI(2), 11-28.
- Pico Estrada, P. (2024). The presence of Catherine of Genoa's doctrine of *fuocosso amore* in Tommasina Fieschi's. En J. Finamore, C. Martello, C. Militello, & J. C. Moreira (Edits.), *Platonism Through the Centuries: Selected Papers from the Twentieth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies.* Westbury: The Prometheus Trust.

- Poirel, D. (2009). Le mirage dionysien: La réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au XIIe siècle à l'épreuve des manuscrits. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 153, 1431-1454.
- Rorem, P. (2009). *Hugh of Saint Victor*. Oxford: Oxford University Press



# LA FIGURA DE LA MUJER SAMARITANA EN LA DOCTRINA DEL PROGRESO ESPIRITUAL DE ORÍGENES

Leonardo Vicente Pons

## INTRODUCCIÓN

En un contexto cultural en el que la mujer estaba en inferioridad de condiciones respecto del hombre, Orígenes de Alejandría en el Libro XIII de su *Comentario al Evangelio de Juan*, como pastor y teólogo cristiano e impregnado de la novedad traída por Jesucristo, pondera a la mujer en la persona de la samaritana. El maestro alejandrino propone a la samaritana que encuentra a Jesús en el pozo de Jacob<sup>1</sup> como modelo de progreso espiritual, incluso por encima de algunos apóstoles que aún estaban en camino de progreso espiritual, y a su vez equipara el anuncio misionero de la mujer en su pueblo con el de los mismos apóstoles.

En el presente trabajo se hará referencia a la antropología origeniana en su marco cosmológico, en segundo lugar a la necesidad del progreso espiritual en las criaturas intelectuales y al vínculo necesario con el Hijo Logos Sabiduría en dicho progreso, y por último a la figura de la samaritana propuesta por Orígenes como modelo de hombre perfecto.

---

1 Cf. Jn 4,1-54.

## 1. EL GÉNERO HUMANO EN EL CONTEXTO DE LA CREACIÓN

La antropología de Orígenes como su doctrina del progreso espiritual puede comprenderse más acabadamente considerando como marco de referencia su amplia noción de κόσμος, que no sólo se limita a este mundo sensible y corpóreo.<sup>2</sup> Se sabe que su concepción del hombre y del mundo responde a su formación en el ámbito del platonismo medio y de un cristianismo puro esencialmente bíblico, siendo los pilares de su pensamiento la noción de providencia y libre albedrío, según lo cual Dios es creador y providente,<sup>3</sup> y las criaturas intelectuales creadas por Él, dotadas de libre albedrío.<sup>4</sup>

En su amplia noción de κόσμος Orígenes distingue claramente un mundo inteligible (νοητὸς κόσμος) y un mundo sensible (αἰσθητὸς κόσμος).<sup>5</sup> No obstante, esta división -afirma P. Ciner- es más bien didáctica, porque ambas realidades no están separadas, sino que hay un único κόσμος, en el que “el orden y la belleza [debe entenderse] como una realidad de múltiples dimensiones (visibles e invisibles)”;<sup>6</sup> comprendiéndose mejor esta noción si consideramos que el paradigma origeniano es lo uno y lo múltiple.<sup>7</sup>

En este contexto, el alejandrino observa en *Prin* I, 6.4 que las figuras de las cosas visibles pasan pero sin corromperse sus substancias<sup>8</sup>, y en *Prin* II, 1.1 se pregunta acerca de qué hubo antes y qué hay después de este mundo visible, y sobre lo dispuesto por la divina providencia entre su inicio y su final.<sup>9</sup> En cuanto al inicio, partiendo de la noción bíblica de creación, admite claramente la noción de preexistencia;<sup>10</sup> y, en cuanto al final, esboza la posibilidad de los mundos posibles<sup>11</sup> y la teoría de la apocatástasis, tomando como fun-

---

2 Cf. L. PONS, *El problema de la libertad en Orígenes*, Buenos Aires 2019, p. 134.

3 Cf. *Prin* I, 4.4 (1-4.1); II, 1.4; IV, 4, 6-7; CC III, 41.

4 Cf. J.DANIÉLOU, *Orígenes*, Buenos Aires, 1958, p. 259; Cf. *Prin* II, 9.2 (19-20).

5 Cf. *Cto* XIX, 146.

6 P.CINER, “Unidad y Polisemia de la noción de ἀρχή en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes”, en *Teología y Vida*. Vol. LII. N° 1-2. Santiago de Chile. 2011, p. 100.

7 P.CINER, “«Mi alma está aferrada a ti»: El Camino hacia Cristo en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes”, en *Revista Cuadernos de Teología*, Vol. VIII, N° 2, Antofagasta, Chile, p. 13.

8 Cf. *Prin* I, 6.4 (1-19).

9 Cf. *Prin* II, 1.1 (1-9); II, 1-3; II, 3.6.

10 Cf. *Prin* I, 5-8; cf. P. CINER, *La Herencia Espiritual: la doctrina de la preexistencia en Platón y Orígenes*, en *Studia Patristica*, Oxford.

11 Cf. *Prin* II, 3.4 (1).

damento la noción paulina de recapitulación universal;<sup>12</sup> afirmando en este sentido que “el final o consumación parece indicar las cosas perfectas y consumadas”,<sup>13</sup> considerando así que sólo en el fin (τέλος) se puede encontrar la proyección del principio (ἀρχή). De ahí que -se podría decir con seguridad- hay un principio presente en toda su obra y que Orígenes siempre tiene como marco de referencia cuando desarrolla su doctrina, que es el siguiente: “siempre el final es semejante al inicio (*similis est finis initiis*)”.<sup>14</sup> Este presupuesto es necesario para comprender la naturaleza y fin de los seres creados, entre ellos las naturalezas intelectuales, las cuales deberán tender a ese único fin desarrollando plenamente la propia naturaleza [para lo que] deberán progresar espiritualmente, siendo decisivo el recto uso del libre albedrío para alcanzar el mayor grado de perfección, que es el propio de los perfectos (οἱ τέλειοι).

En este amplio concepto de κόσμος el maestro alejandrino habla de dos creaciones, realizadas por Dios, de ahí la existencia de los dos mundos mencionados anteriormente. Por un lado el “mundo de arriba” (ὁ ἄνω κόσμος), que es el mundo del principio, anterior a la caída (πρὸ καταβολῆς) y que pertenece al ámbito de lo inteligible. Este “mundo de arriba”, al que Orígenes también denomina “mundo inteligible” (νοητὸς κόσμος), es el mundo propio de la Sabiduría y de los νοημάτων (inteligibles) o razones (λόγοι), en el que Dios realizó la κτίσις (creación-fundación),<sup>15</sup> al que Orígenes denomina “primera creación”, y que propiamente se trata de la preexistencia. Este mundo de arriba es el ámbito propio de las inteligencias creadas o νόες.

Por otro lado, la existencia del “mundo de abajo” (ὁ κάτω κόσμος)<sup>16</sup> o mundo de lo sensible, en el que Dios realizó la πλάσις

12 Cf. 1 Co 15, 24-28.

13 *Prin I*, 6.1 (17-18), p. 273: “*Finis vel consummatio rerum perfectarum consumatarumque esse videtur indicium*”.

14 *Prin I*, 6.2 (10-16), p. 277. A su vez, en *Prin I*, 7.5 se refiere a este principio en relación a la teoría paulina de la recapitulación, diciendo: “Pues bien, teniendo en mente este final: cuando todos los enemigos estén sometidos a Cristo, cuando sea destruido el último enemigo, la muerte, y cuando Cristo, a quien todo está sometido, haya entregado el reino al Padre (cf. 1 Co 15, 24-28); a partir de este final de las cosas, digo, consideremos los inicios. Pues siempre el final es semejante al inicio (*similis est finis initiis*), y, por ello, tal como es único el final de todo, es necesario comprender que el inicio de todo también es único. Y tal como el final de muchos es uno solo, así muchos [seres] diferentes y variados provienen de un único inicio”. Creemos que estos textos muestran claramente las dimensiones de su doctrina del progreso espiritual, que no se limita sólo a este mundo visible.

15 Cf. *Prin I*, 4.4 (7-14), p. 247; *Prin I*, 2.2; *I*, 4.5 (15-20); *I*, 4.5 (1-13); *Clo I*, XIX, 103.

16 *Clo XIX*, 149 (38), SC, Tome IV, p. 138.

(creación-modelación o plasmación), mundo posterior a la caída (καταβολή), en el que están los seres λόγικά y Orígenes denomina “segunda creación”.

De modo que, cuando Dios creó todas las cosas en la primera creación, lo hizo de un modo ordenado, por eso existía una “unidad y concordia inicial”.<sup>17</sup> En ese momento creó las naturalezas intelectuales o νόες, “iguales y semejantes”,<sup>18</sup> por eso compartían una “única naturaleza (μίᾱς φύσεως)”.<sup>19</sup> Orígenes fundamenta esta unidad de naturaleza de los νόες en el Ser divino, en quien no hay ninguna causa de variedad ni diversidad, ni tampoco mutación ni imposibilidad. A su vez, califica esta unidad de naturaleza como el mayor grado de perfección, utilizando para cualificar el mismo los términos bienaventuranza (*beatitudo*), santidad (*sanctitas*) e integridad (*immaculata*).<sup>20</sup> Sin embargo, advierte que los νόες participaban accidentalmente<sup>21</sup> de la bondad y de la santidad de Dios, porque los atributos bondad y santidad<sup>22</sup> residen substancialmente sólo en la Trinidad.<sup>23</sup>

Este estado de mayor grado de perfección que poseían los νόες es denominado por Orígenes “(*statu primae beatitudinis*) estado de la primera bienaventuranza”.<sup>24</sup> Allí, permanecían en un estado de ardor o amor pleno a Dios, lo que el alejandrino describe como “el estado de ardor de los justos y de participación del fuego divino”,<sup>25</sup> al modo de contemplación amorosa de Dios, “sin interrupción y sin separación ante «Aquel que es» (cf. Ex 3, 14)”.<sup>26</sup>

Por otra parte, los νόες tenían corporeidad inmaterial, es decir, eran inmateriales (ἄυλος) e incorpóreos (ἄσώματος);<sup>27</sup> entendiendo esto último no como ausencia de materia, sino a la materia con

---

17 *Prin* II, 1.1 (6), p. 327.

18 *Prin* II, 9.6 (21-22), p. 482.

19 *Prin* III, 1. 22 (7), p. 654.

20 Cf. *Prin* I, 5.5 (1-13).

21 Cf. *Prin* II, 9.2 (10-18).

22 Cf. *Prin* I, 6.2 (9-14).

23 *Prin* I, 5.5 (2-5), p. 273: “... a nadie le pertenece ser inmaculado de modo sustancial, fuera del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sino que en toda criatura la santidad es algo accidental (y lo que se recibe se puede perder)”; Cf. *Prin* II, 6.2.

24 *Prin* I, 6.2 (21-22), p. 281. En *Clo* I, 54 Orígenes habla de ἐν μακαριότητι o *beatitudo*. También alude a la primera bienaventuranza en los siguientes textos: *Clo* I, 97; I, 123; I, 189; II, 124-125; *Prin* I, 5.4.5; 6.2; 6.4; II, 3.7; 8.3; 10.1; III, 1.1; 12. 6.

25 *Prin* II, 8.3 (23), p. 461.

26 *Prin* I, 3.8 (21-22), p. 239.

27 Cf. *Prin* I, 7.1 (12-16).

distintas cualidades y por lo tanto conformando distintos tipos de cuerpos,<sup>28</sup> según el estado de perfección alcanzado durante el plan de salvación puesto en marcha por la providencia de Dios para la salvación de los hombres.<sup>29</sup>

Por último, los νόες poseían libre albedrío (τὸ αὐτεξούσιον) por el cual tenían el poder o capacidad de decisión.<sup>30</sup>

Ahora bien, como puede observarse, en la primera creación o pre-existencia los νόες poseían unidad de naturaleza (μία φύσις),<sup>31</sup> participaban de la “unidad y concordia iniciales”, y en ellos no había distinción de género masculino ni femenino.

La segunda creación o creación secundaria o “consecuente”<sup>32</sup> sostenida por Orígenes aconteció debido al mal uso del libre albedrío que realizaron los νόες. Éstos, fueron “negligentes” (*neglegentius*)<sup>33</sup> y dejaron de custodiar el bien que les era propio: la contemplación amorosa del Bien-Dios.<sup>34</sup> Ese mal uso del libre albedrío llevó a los νόες a una paulatina “degradación o caída (*deminutionem vel lapsus*)”,<sup>35</sup> que Orígenes denomina καταβολή (caída), indicando que propiamente “cayeron hacia abajo”, dándose la καταβολή τοῦ κόσμου, que los latinos tradujeron -observa Rufino- como «*constitutione mundi*» (constitución del mundo).<sup>36</sup> De manera que, a causa de la caída, “después del [mundo anterior] comenzó este mundo, cuando la diversificada caída de las naturalezas intelectuales (*intellectualium naturarum*) impulsó a

28 Cf. *Prin* II, 1.4 (24. 1-8).

29 Cf. *HGn* h III, 2 (1-10). De ahí que, Orígenes hable de “cuerpos materiales”, “cuerpos de resurrección” y “cuerpos etéreos”, diciendo que en la restauración final de todas las cosas en Cristo (doctrina de la apocatástasis), la substancia corporal luego de ser purificada “podrá ser concebida a la manera del éter (*ut aetheris in modum*)”; cf. *Prin* I, 6.4 (19-29), p. 289.

30 Cf. *Prin* II, 9.6 (1-3).

31 Cf. *Prin* III, 1. 22 (7).

32 Cf. *Prin* I, 2.2 (17), p. 170: “*accidunt consequenter*”.

33 Cf. *Prin* I, 4.1 (1-2).

34 Cf. *Prin* I, 5.5 (1-5), p. 273; 6.2 (11-14). Ellos sintieron “hartura o saciedad” (κόρος) del bien, pero no en el sentido de disgusto por él sino más bien un abandono voluntario en la tensión hacia el bien, cf. M. HARL, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, *Studia Patristica* VIII, (1966), pp. 374-405. Orígenes lo explica como un “cansancio de atender (κάμνω προσοχῆ) o negligencia (ἡ ἀπροσεκτήςας)”, cf. *CIO* XX, 458.

35 Cf. *Prin* I, 3.8 (2-6).

36 Cf. *Prin* III, 5.4 (1-3).

Dios a crear este mundo variado y diverso (*variam diversamque mundi conditionem*).<sup>37</sup>

Esta “diversificada caída” de los νόες implicó diversos tipos y grados de caída en las criaturas intelectuales, a las que Orígenes denomina en la segunda creación como seres λόγικά ο λογικοί (o dotados de λόγος). Entre los seres λόγικά se encuentran los ángeles y los hombres, y también los demonios; aunque éstos por haber renegado de la participación en el Logos son llamados por Orígenes ἄλογα, agregando que fueron afectados en su existencia deviniendo en cierto sentido “no-entes” (οὐκ ὄντες).<sup>38</sup>

Ahora bien, algunos νόες en la caída se degradaron y devinieron almas, y necesitaron de un cuerpo material “espeso y sólido” (*crassus et solidus*), “denso y visible” (*crassiori et visibili corpori*).<sup>39</sup> Para ellos, Dios creó “este mundo visible (*mundus visibilis*)”<sup>40</sup> ο (αισθητὸς κόσμος),<sup>41</sup> que es el mundo actual. Estos seres λόγικά -dice Orígenes- son las criaturas intelectuales o “espíritus que fueron juzgados aptos por Dios para conformar el género humano (*humanus genus*), es decir, las almas de los hombres (*animae hominum*)”,<sup>42</sup> pero, si bien “efectivamente se apartaron del estado de la primera bienaventuranza, [no lo fue] de modo irremediable”.<sup>43</sup>

Ahora bien, la diversificación de las criaturas intelectuales o seres λόγικά durante la segunda creación, y cada una con su grado de caída, conlleva un estado transitorio de perfección. Por eso, el género humano (varones y mujeres) durante la segunda creación, es decir, durante la vida en este mundo visible pueden recuperar el estado de perfección por medio del progreso espiritual.<sup>44</sup>

## **2. LA NECESIDAD DEL PROGRESO ESPIRITUAL: LA IMPORTANCIA DEL LOGOS**

La antropología origeniana y su contexto cosmológico claramente responde al principio mencionado antes: “el fin es semejante al inicio”, caracterizándola por un dinamismo en el que juegan un papel fundamental el ejercicio del libre albedrío por parte de las criaturas

---

37 *Prin* II, 3.1 (8-11), p. 345.

38 Cf. *Cto* II, 97-98.

39 Cf. *Prin* *pref.* 8 (16-17).

40 *Prin* III, 5.4 (8-11), p. 751.

41 Cf. *Cto* XIX, 146.

42 *Prin* I, 8.4 (25-26.1), pp. 317-319.

43 *Prin* I, 6.2 (21-23), p. 281.

44 Cf. *Prin* I, 6.2 (21-27).

intelectuales y la acción de la providencia por parte de Dios. Este dinamismo se evidencia claramente en la necesidad del progreso espiritual (προκοπή) en todas las criaturas intelectuales durante la segunda creación.<sup>45</sup> De ahí que el alejandrino hable de un progreso común (*communis profectus*), que incluye no sólo al género humano sino a los ángeles, a los demonios y también al cosmos entero, en el marco de la recapitulación final.<sup>46</sup>

De manera que, sólo Dios como Ser Perfecto no tiene necesidad de progresar. La creación en cambio realiza un proyecto o designio eterno e inmanente al Logos, de la cual es parte la *dispensatio* o economía humana, no limitada sólo a lo terreno (mundo visible o sensible).<sup>47</sup> Por eso, el mismo Logos por designio del Padre se encarnó y con su obra redentora hizo posible la recapitulación de todas las cosas hacia Dios. Orígenes afirma en este sentido:

Dios, por medio de la inefable maestría de su Sabiduría, transformando y renovando absolutamente todo lo que sucede para la utilidad y el progreso común (*communem omnium transformans ac reparans profectum*), a estas mismas criaturas, que por sí mismas se habían separado en tal variedad de seres racionales, las vuelve a llamar a la única armonía de acción y de ardor, para que, a pesar de los diversos impulsos de los racionales (*motibus animorum*), realicen la plenitud y la perfección del único mundo, y para que la variedad de los seres intelectuales tienda al único final de la perfección. Pues es única la Potencia (*una namque virtus est*), que sujeta y contiene toda la diversidad del mundo y conduce los movimientos variados en función de una única obra, sin duda para que una obra tan grande, que es el mundo, no se disgregue por el desacuerdo de los seres racionales. Y por esto opinamos que Dios, Padre de todos, en función de la salvación de todas sus criaturas, por la inefable lógica de su Logos y Sabiduría, ha conducido cada cosa de tal modo, que, por una parte, (*per ineffabilem verbo sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispensasse*) cada uno de los espíritus o *nóes* (o como deban llamarse los seres racionales) no fuera obligado contra la libertad de arbitrio a hacer por la fuerza algo diferente de los impulsos de su mente (*motus mentis suae*), y, que por otra, los diversos impulsos de la voluntad de estos [racionales] fueran

---

45 Cf. *Prin* I, 8.4.

46 Cf. *Prin* I, 7.5.

47 Cf. *Prin* III, 1. 17.

dispuestos de manera adecuada y útil en función de la armonía del único mundo (*unius mundi consonantiam*)...<sup>48</sup>

En este contexto, y al referirse al dinamismo del progreso espiritual de los hombres (género humano) durante la segunda creación, el maestro alejandrino enseña claramente que deberán progresar espiritualmente ejerciendo rectamente el libre albedrío<sup>49</sup> para superar la imagen terrena y recuperar la semejanza con Dios (καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ) que perdieron a causa de la caída, semejanza con Dios que les está reservada para el final.<sup>50</sup>

Orígenes explica esto profundizando la noción de “el según la imagen” (τὸ κατ' εἰκόνα). En efecto, cuando Dios creó los seres λόγικά recibieron el ser (*esse naturaliter*) de parte de Dios Padre y recibieron el ser racionales (*rationabilia*) de parte del Logos (o Razón).<sup>51</sup>

En este punto es muy necesario tener en cuenta que *ratio* (razón) y *rationabilis creature* (criaturas racionales) o *rationabilis naturae* (naturalezas racionales) como traduce Rufino y algunos traductores españoles, no debe entenderse en nuestro sentido de “racional”, porque -como advierte H. Crouzel- “la significación de estos términos no es principalmente filosófica y natural, sino teológica y sobrenatural: [por eso] la mejor traducción de λογικός sería ‘verbificado’ (verbifié)”.<sup>52</sup> Por lo tanto, las criaturas racionales recibieron del Hijo-Logos la racionalidad, es decir el λόγος; de ahí que P. Ciner enseña que se sería correcto traducir “seres λόγικά” como “seres dotados de λόγος”.

Recibir del Λόγος el λόγος hace que las criaturas racionales (ángeles y hombres) por naturaleza participen (μετέχω o *participatio*)<sup>53</sup> en

---

48 *Prin* II, 1.2 (12- 1-6), pp. 327.329

49 Cf. *CC* III, 69 (2-21), *SC*, pp. 156-158.

50 Cf. *Prin* III, 6.1 (12-20), p. 765.; Cf. *HGn* h 1, 12-13.

51 Cf. *Prin* I, 3.8 (10-22.1), pp. 237-239: “De manera que, en primer lugar, [los racionales] reciban el ser de parte de Dios Padre (*ut sint habeant ex Deo Patre*), en segundo lugar, reciban el ser racionales de parte del Logos (*ut rationabilia sint habeant ex Verbo*), y en tercer lugar reciban el ser santos de parte del Espíritu Santo (*ut sancta sint habeant ex Spiritu Sancto*) sean hechos capaces de Cristo (*capacia efficiuntur ea*) en cuanto Justicia de Dios (cf. 1 Co 1, 30)”.

52 H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 126s.

53 μετέχω: participar, tener parte o participación en algo o con alguien; *participatio onis*: comunicación; *particeps-cipis*: que tiene parte. Dice Orígenes al respecto en *Cto* II, 77: “Yo creo que el Espíritu Santo proporciona la materia de los dones de Dios (ὄλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων παρέχειν), si se puede expresar así, a aquellos que gracias a él y porque ellos participan de él (τὴν μετοχὴν αὐτοῦ), son llamados santos (ἅγιοις)”; también en *Prin* I, 3.8 (10-16), p. 237: “la comunión con Cristo (*participatio vero Christi*)... que los hace racionales (*rationabilia*), ... y por la comunión con el

el Ser divino. Orígenes identifica el λόγος con la noción de “el según la imagen” (τὸ κατ’ εἰκόνα), entendiendo que la participación en el Λόγος es de modo natural-sobrenatural, o bien religiosa o mística.

A su vez, esta participación por naturaleza del λόγος del hombre en el Λόγος Divino es de modo incoado o actual a partir del momento de la creación, y de modo consumado<sup>54</sup> cuando el hombre, luego del progreso espiritual haya adquirido la mentalidad de Cristo Logos-Sabiduría, alcanzando y recibiendo la filiedad adoptiva (τῆς υιοθεσίας), que es el estado perfección propio de los perfectos (οἱ τέλειοι).

Ahora bien, el progreso espiritual consiste -según el alejandrino- en aprender a ejercitarnos en ir desde lo sensible a lo inteligible, de la letra al espíritu (lo que está debajo de la letra en la Escritura), desde el Logos Carne al Logos Sabiduría, desde la iglesia terrena o visible a la iglesia celestial. De modo que, el mayor grado de perfección será el alcanzado por los perfectos. Estos son los que realizaron la unión esponsal con el Hijo Logos-Sabiduría, anticipando o incoando en la iglesia terrena lo que plenamente se realizará en la iglesia celestial durante el tiempo escatológico, cuando suceda la unión definitiva entre la Iglesia-esposa y el Logos-Esposo.

Sin embargo, el progreso espiritual en el sentido origeniano no consiste solo en adquirir bienes o perfecciones que no se tienen, sino y sobre todo en actualizar o sacar a luz quizás el mayor de los bienes recibido que es el “según la imagen” (τὸ κατ’ εἰκόνα), por el cual la criatura intelectual está en permanente participación con el Logos (Hijo-Logos) y por ende con el misterio trinitario.

Es oportuno recordar aquí que el (τὸ κατ’ εἰκόνα) nunca se perdió en la criatura intelectual luego de la caída (καταβολή), ni tampoco se pierde a causa de los pecados sucesivos del hombre en la segunda creación, sino que sólo se oculta u oscurece. Lo cual, muestra el optimismo planteado por Orígenes para la posibilidad del progreso espiritual.

### 3. LA FIGURA DE LA SAMARITANA

Si bien, la doctrina del progreso espiritual de Orígenes está siempre presente en su obra, creemos que de un modo muy especial se evidencia en el *Clo* XIII cuando comenta el diálogo de Jesús con la

---

[Espíritu Santo] (*participazione ipsius*) hace que se vuelvan santos”.

54 Cf. J. RIUS-CAMPS, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970, p. 11. Rius-Camps describe la participación de modo incoado como la del “aspecto lógico, racional y discursivo”, y la del modo consumado como la del “aspecto noético, supraracional y divino”.

samaritana.<sup>55</sup> Fiel a la novedad traída por Jesucristo, Orígenes refleja en sus homilías y comentarios a la Escritura el lugar preponderante de algunas mujeres. Es muy importante el lugar que le da a María la Madre del Señor, afirmando que durante el progreso espiritual en el que se buscan los tesoros de la Sabiduría del Logos –como lo hizo el apóstol Juan “recostándose en el pecho de Jesús”– es necesario también recibir a María como madre. En este sentido el alejandrino dice al respecto que:

Es necesario atreverse a decir que de todas las Escrituras, los evangelios son las primicias, pero que de todos los evangelios la primicia es el de Juan, del que nadie puede comprender el sentido [profundo] si no se ha recostado sobre el pecho de Jesús y no ha recibido de Jesús a María como su madre.<sup>56</sup>

O bien, la relevancia que le da a la samaritana y a María Magdalena en el anuncio de la Buena Noticia diciendo:

Entonces aquí, una mujer anuncia a los samaritanos la buena nueva de Cristo, lo mismo que al final de los Evangelios, es una mujer la que, antes que todos los otros, vio al Salvador y relata su resurrección a los apóstoles.<sup>57</sup>

Sin embargo, algunos autores<sup>58</sup> señalan que esta nueva posición de la mujer encontró frecuentemente una tensión entre la fidelidad al anuncio de la novedad del Evangelio y la influencia del ambiente judío, helenístico y romano. Esta tensión que es manifiesta en algunos textos neotestamentarios (cf. 1 Tim 2,9-10; 1 Pe 3,3-6), es manifiesta

---

55 Cf. Jn 4,1-29. La Buena Noticia de Jesucristo trajo un nuevo modo de ver a la mujer igualando su dignidad al varón, por ejemplo al admitir discípulas, o incluso ponderándola por encima del varón en algunos casos, por ejemplo en el lugar dado a su Madre o a María Magdalena en el acontecimiento de su resurrección. También esta novedad sorprende a los apóstoles en su extenso diálogo con la samaritana porque como rabino estaba hablando con una mujer.

56 *Clo* I, 23 (27-31), SC, Tome I, p. 68.

57 *Clo* XIII, 179 (1-4), SC, Tome III, p. 132; cf. Jn 20,18.

58 Cf. M.G.MARA, “Mujer”, *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Tomo II, pp. 1487-1488.

también en los textos de los Padres<sup>59</sup> cuando hablan de la mujer, incluyendo Orígenes.<sup>60</sup>

Al parecer esta tensión provenía por un lado de la herencia negativa de la figura de Eva y por otro, de la influencia del ambiente cultural desde donde procedían dichos textos.

En este sentido, Orígenes pareciera plantear una inferioridad de la mujer al varón al referirse al matrimonio comentando las pautas establecidas por el Gn, cuando éste habla de la mujer como “ayuda adecuada del varón”,<sup>61</sup> y de la mujer que debe ir como Sara “detrás” de su marido Abraham.<sup>62</sup> O bien, cuando se refiere a los textos de San Pablo que hablan de la “sumisión”<sup>63</sup> del varón a la mujer; pautas que eran habituales en las primeras comunidades cristianas.

No obstante estos contextos, el maestro alejandrino en *CIo XIII* propone a la mujer samaritana como modelo de perfecto, incluso por encima de algunos apóstoles que aún estaban progresando.

La samaritana representa para Orígenes a los heterodoxos cuando estudian las Escrituras,<sup>64</sup> y su último marido representa la “ley escrita” o “la letra de la Escritura”, a la que -según Orígenes- sólo se atenían los heterodoxos.

Su deseo de perfección, identificado con el “tener sed”, conduce a la mujer samaritana a ir muchas veces al pozo de Jacob a beber agua. El alejandrino identifica el pozo de Jacob con la Escritura señalando que la Escritura cuidadosamente debe ser llamada “fuente” (πηγή) y no “pozo” (φρέαρ),<sup>65</sup> porque es una “introducción” (εἰσαγωγή), que conduce a Cristo Logos-Sabiduría:

En efecto, las Escrituras son introductorias (Εἰσαγωγαὶ οὗν εἰσὶν αἱ γραφαί); ellas tienen acá el nombre de “fuente de Jacob” (πηγῆς τοῦ Ἰακώβ), si se las comprenden (νενοημένων) exactamente no se puede

---

59 Cf. JUAN CRISÓSTOMO, hX, 3 *In 2 Tim*; hV, 5 *In 2 Thess*; *De Virg.*, 46,1; AGUSTÍN, *Gen. Ad litt.* 11,58; *In ps.* 48,1,6; IRENEO, *Adv. haer.* 3, 22,4; TERTULIANO, *De c. fem.*, 1.1; CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 12, 29; 13, 21; AMBROSIO, *Hex.* 5,18; *De parad.* 14, 70; RUFINO, *Symb.* 21; HILARIO DE POITIERS, *In Mt* 33,9; GREGORIO MAGNO, *Mor. Job XIV*, 49,57; en “*Diccionario Patrístico...*”, p 1487.

60 Cf. *HGn* h I,15; h IV,4; cf. *CMt XIV*,16, p. 162-168.

61 Cf. *Gn* 2,18.

62 Cf. *HGn* 4,4; cf. *Gn* 18,9-15.

63 Cf. *Ef* 5, 22-23.

64 Cf. *CIo XIII*, 6.

65 Cf. *CIo XIII*, 23.

no terminar en Jesús, para que nos dé una fuente (o manantial) (πηγήν) de agua que salta hasta la vida eterna.<sup>66</sup>

En su progreso espiritual, la samaritana iba frecuentemente al pozo de Jacob, es decir a las Escrituras, pero “no se había calmado ni liberado de la sed, bebiendo de lo que ella creía que era un pozo profundo”.<sup>67</sup>

Sin embargo, Orígenes muestra que la samaritana se ejercitó lo suficiente en sacar agua, hasta que recibió el agua que da el Logos, diciendo al respecto:

Nadie es capaz de recibir el agua que es diferente de la fuente de Jacob y que da el Logos si, empujado por la sed, no se preocupa por pasar por esta fuente para sacar agua; por este motivo, muchas cosas le faltan a la mayoría, que no se ejercitó lo suficiente en sacar agua de la fuente de Jacob.<sup>68</sup>

Esto de “muchas cosas les falta a la mayoría” hace alusión claramente a los simples, que aún no han progresado espiritualmente, quedándose aún en la letra de la Escritura, y en el culto visible propio de la iglesia terrena. La samaritana en cambio, “al pasar a otro marido”,<sup>69</sup> es decir, desposándose con el Logos-Sabiduría, “le pide de beber”<sup>70</sup> convirtiéndose ella misma en “fuente que fluye hasta la vida eterna”. De manera que, el mayor grado de perfección es alcanzado por la samaritana cuando pide de beber al Logos y el Logos le da “el agua viva” que es su Sabiduría; llegando a tener ella misma su propia fuente (πηγή) y beber de ella. Dice Orígenes:

Tal es el beneficio que recibe aquel que toma [del agua de Cristo], que en él fluye una fuente de agua (τὴν πηγήν γενέσθαι) que salta hacia lo alto capaz de encontrar todo lo que es objeto de su búsqueda ya que por esta agua fluyente (o movidísima) también el pensamiento salta y vuela muy velozmente; y este surgir y saltar lo lleva por sí mismo hacia lo alto, hacia la vida eterna.<sup>71</sup>

---

66 *Clo* XIII, 37 (22-25), SC, Tome III, p. 50; cf. *HGn* h XI, 3.

67 *Clo* XIII, 7 (36-37), SC, Tome III, p. 38; cf. *Jn* 4, 11.

68 *Clo* XIII, 42 (12-16), SC, Tome III, p. 54.

69 *Clo* XIII, 48 (31), SC, Tome III, p. 58.

70 Cf. *Jn* 4, 15.

71 *Clo* XIII, 16 (21-29), SC, Tome III, p. 43.

Finalmente, Orígenes compara a la samaritana con los apóstoles -sin dejar de mostrar la sorpresa de ellos- subrayando el ardor de la mujer para anunciar a Cristo entre los habitantes de su ciudad, señalando a su vez la grandeza y humildad del Logos que ha descendido hasta ella, diciendo:

Él se sirve de esta mujer como si fuera un apóstol (ἀποστόλω) (que se dirige a) los habitantes de la ciudad, infundiéndole con sus palabras y con tal ardor que ella deje allí su cántaro y vaya a la ciudad para decir a la gente: *Venid a ver un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho; ¿no es el Cristo?* Entonces ellos salieron de la ciudad y vinieron a Él (Jn 4,28-30). No fue más tarde, sino en ese momento en el que el Logos se reveló muy claramente a esta mujer (σαφέστατα ἐμφανίζει ἑαυτὸν ὁ λόγος), tal como ella era, de manera que a su llegada los discípulos están sorprendidos (admirados o extrañados) (θαυμάζειν) de que ella misma, un ser femenino fácil de engañar (θῆλύς τις <καὶ εὐ>εξαπάτητος οὐσα), sea juzgada digna de una reunión del Logos con ella. Sin embargo, persuadidos de que el Logos hace bien todo lo que realiza (cf. Jn 1,13), los discípulos no hacen ni reproches ni observaciones sobre las preguntas que se plantean sobre la samaritana y sobre la conversación de Cristo con ella. Posiblemente ellos están asombrados de la gran bondad del Logos que desciende hasta un alma (συγκαταβαίνοντος ψυχῆ) que ha despreciado [el monte] Sión y que ha puesto su confianza en la montaña de los samaritanos; por esto está escrito: *ellos se sorprendieron de que Él conversara con una mujer.*<sup>72</sup>

## CONCLUSIÓN

Todas las criaturas intelectuales y con ellas el resto del cosmos pueden reconducirse progresivamente al Padre en virtud del libre albedrío (τὸ αὐτεξούσιον) y por medio del auxilio divino, hasta alcanzar la unidad del inicio y por lo tanto el estado de la primera bienaventuranza.

El maestro alejandrino desarrolló una profunda doctrina sobre el progreso espiritual, que puede observarse claramente en el Libro XIII de su *Comentario al Evangelio de Juan*; y, se podría decir que muestra en la figura de la mujer samaritana cómo el estado de perfección puede ser alcanzado sin distinción por todo el género humano (varones y mujeres).

Por último, “el aporte femenino” de la mujer samaritana a la espiritualidad cristiana ha sido extraordinario. Su sed de “otra agua”

---

<sup>72</sup> *Clo* XIII, 169-171 (24-40), SC, Tome III, p. 126.

la condujo al “agua viva”, que es la Sabiduría del Logos, a Quién encontró y con Quien dialogó cuando humildemente acudía al pozo de Jacob, es decir a la Sagrada Escritura. Encuentro y diálogo que llevó a la plenitud su progreso espiritual cuando se desposó con El, volviéndose ella misma fuente (πηγή) de la Sabiduría del Logos alcanzando el estado de perfección propio de los perfectos (οἱ τέλειοι).

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **FUENTES PATRÍSTICAS**

- ORIGÈNE, *Contre Celse*, Sources Chrétiennes. París. 1969. Tome 1-4. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret, S.J.
- ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*. Ciudad Nueva. Madrid. 1999. Introducción, traducción y notas por José Ramón Sánchez-Cid.
- ORÍGENES, *Sobre los Principios*. Edición bilingüe preparada por Samuel Fernández. Madrid. Fuentes Patrísticas. Ciudad Nueva. 2015.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Saint Jean*, Sources Chrétiennes. Tome I, (Livres I-V), Tome III, (Livre XIII), Tome IV (Livres XIX-XX) par Cécile Blanc. París. 1996.
- ORÍGENES, *Comentario al Evangelio de Juan*. Ciudad Nueva. Madrid 2020. Introducción, traducción y notas de Patricia Ciner.
- ORIGENE, *Commento al Vangelo di Matteo*. Città Nuova. Roma. 1999. Volume 2 (Libri XII-XV). Note a cura di Maria Ignazia Danieli Traduzione di Rosario Scognamiglio.

### **FUENTES BÍBLICAS**

- Biblia Clerus*, S. C. para el Clero. Versión digital multilingüe. Vaticano. 2005
- Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer. Bilbao. 1975

### **BIBLIOGRAFÍA GENERAL**

- CINER, P., *Plotino y Orígenes*. Ediciones del Instituto de Filosofía. UNCuyo. Mendoza. 2001.
- CINER, P., “Unidad y polisemia de la noción de ἀρχή en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes”, en *Teología y Vida*. Vol. LII. N° 1-2. Santiago de Chile. 2011, pp. 93-104.
- CINER, P., “Mi alma está aferrada a ti”: *El Camino hacia Cristo en el Comentario al Evangelio de Juan de Orígenes*, en *Cuadernos de Teología*. Universidad Católica del Norte. Vol. VIII N° 2. Antofagasta. Chile. 2016, pp. 10-33.

- CINER, P., *La Herencia Espiritual: la doctrina de la preexistencia en Platón y Orígenes*", en *Studia Patristica*, Oxford (en prensa).
- CROUZEL, H., *Orígenes, un teólogo controvertido*. Madrid. B.A.C. 1998.
- CROUZEL, H., *Théologie de L'image de Dieu chez Origène*. Aubier. Éditions Montaigne. Toulouse. 1956.
- DANIÉLOU, J., *Orígenes*. Sudamericana. Traducción de Guido Parpagnoli. Bs. As. 1958.
- DICCIONARIO DE ORÍGENES. La cultura, el pensamiento, las obras. Adele Monaci Castagno (dir.) Monte Carmelo. Burgos. 2003.
- DICCIONARIO PATRÍSTICO Y DE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA. Angelo Di Berardino (dir.). Tomo II. Instituto Patristico Augustinianum Roma. Sígueme. Salamanca. 1998.
- HARL, M., *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété (kóros) de la contemplation comme motif de la chute des âmes*, *Studia Patristica* VIII, (1966), pp. 374-405.
- MARA, M.G., "Mujer", *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Tomo II, pp. 1487-1488.
- PONS, L., *La Libertad en Orígenes*, Bs.As. 2018.
- RIUS-CAMPS, J., *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma, 1970.



# ROSVITA DE GANDERSHEIM, DEFENSORA DE LOS DIVERSOS MODOS DE INJUSTICIA PADECIDO POR MUJERES

Susana B. Violante\*

## DESARROLLO

Nos detendremos en el desarrollo del pensamiento filosófico de Rosvita<sup>1</sup> de Gandersheim Baja Sajonia (935-975 o 1002 ¿?), en el periodo mal llamado Medieval porque tal designación ha quedado asociada a que “no hubo pensamiento filosófico” y menos en mujeres a las que se ha silenciado en el ámbito de la expresión de los sentimientos, aunque ellos conduzcan a un pensamiento místico o teológico. Se les niega que hayan estudiado y que hayan podido reflexionar sobre la vida y sobre cómo otras personas se inmiscuyen en ella. Afortunadamente, como he manifestado en un anterior artículo, nos vamos dando cuenta que, lo que hasta ahora se ha dicho y los pensadores que se priorizan, “no son nuestros maestros”<sup>2</sup>, ni “maestras”. Nos resta mucho por leer, traducir, analizar de aquellas mujeres que son parte prioritaria de nuestro desarrollo cultural, por ello me he propuesto desde que inicié

\* GIEM – CIEsE, RLFM, SOFIME

1 Utilizamos esta forma para su nombre porque es así como lo escribía ella.

2 Violante, Susana B. (2020). “Ellos no son nuestros maestros”, en *II Intercongresos Latinoamericano de Filosofía Medieval “Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval”* Páginas 5-6 y 17 a 24. Libro digital, PDF, Archivo Digital: descarga y online, ISBN 978-987-86-6904-5 Buenos Aires, Ediciones RLFM. [http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020\\_ACTAS.pdf](http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020_ACTAS.pdf)

mis estudios en Filosofía, cual necesidad primordial de honestidad intelectual, dudar de los estereotipos.

En este espacio, deseo compartir los reconocimientos de injusticia relatados por Rosvita, a partir de esa aparente desobediencia hacia lo estipulado. Su expresión y reflexión la unimos a algunos conceptos de una autora contemporánea, Miranda Fricker<sup>3</sup>, de quien podemos decir que acuñó el término “injusticia epistémica”.

Rosvita relata prácticas de exclusión y opresión, que llevaron a la apropiación de la vida de varias personas a causa de aquello que bien designa Fricker como “injusticia testimonial”<sup>4</sup>, conforme leeremos en el relato de la duda sobre la confesión de las mujeres (y también varones), al anular la credibilidad en sus palabras (Fricker, p. 10). De ese modo cancelaron su capacidad reflexivo-cognitiva para ser “sujetos de conocimiento”. Los relatos de Rosvita nos permiten observar los prejuicios que ella intenta eliminar.

## I. DIVERSOS MODOS DE INJUSTICIA

Encontramos estas prácticas de injusticia y violencia desde el inicio de la humanidad. Sólo haremos mención de algunos ejemplos en la historia del pensamiento, en las *Ammas del desierto* que, al silenciarlos, han negado parte de la memoria histórica. Varias de esas mujeres, siguieron los pasos de los Padres de la Iglesia y fueron al desierto. Testimonio de ello son las cartas que nos ofrece Jerónimo de Estridón<sup>5</sup>, unido al dato de la santificación de varias de ellas, no obstante lo cual continuaron ocultas, ignoradas por la mayoría de estudiosos del periodo para la tradición espiritual femenina. Tal es la experiencia de vida de Perpetua y Felicidad (siglo III) que fueron martirizadas por convertirse al cristianismo<sup>6</sup>. Macrina, hermana de Gregorio de Nisa y su formulación de un modo de vida ascético. Egeria y el relato de sus viajes a Oriente dando cuenta del valor de las costumbres diferentes de

---

3 Fricker; Miranda (2017). *Injusticia Epistémica* (Trad. R. García). Barcelona, España, Herder.

4 Fricker, p. 25, lo refiere como la duda de la capacidad cognoscitiva de un hablante, por diversos motivos, y se le califica como que “no sabe lo que dice”.

5 Jerónimo de Estridón (1993). *Obras completas. Epistolario*. (D. Ruiz Bueno, Trad.). Madrid, BAC.

6 Como hacemos constar en nuestro artículo, Violante, Susana y Durán, Carolina (2021): “Mujeres de la Antigüedad tardía y medieval: Ejemplos Históricos de Injusticia Epistémica y Hermenéutica. Contemporaneidad de los nombres, antigüedad de los conceptos”, en REFIME Volumen 28 N°2, <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/issue/current>. Córdoba, España, pp. 25 a 45.

otros pueblos<sup>7</sup>. Sabemos por los documentos que hemos hallado que muchas de ellas han sido maestras, o médicas como Marcela de Roma (325-410) o Fabiola que en 390 construyó un hospital que no solo se dedicaba a las enfermedades del cuerpo sino a las crisis espirituales y sociales. Por lo tanto, el trillado argumento de que estas mujeres no sabían leer ni escribir, se modifica. No ignoramos que sus saberes molestaban a ciertas personas por eso el tratamiento de “brujas” ante sus conocimientos médicos; o de “inútiles”; “seres inferiores” y adjetivaciones que encontramos en sus propios intercambios epistolares para ser escuchadas, sobre todo, por la jerarquía eclesiástica, como por ejemplo, varios siglos más adelante, Rosvita, Dhuoda, Margarita Porette, Hildegarda von Bingen...

Afortunadamente no todas y todos los pensadores que presentan argumentaciones divergentes, fueron torturadas o muertas, pero la lectura y experiencia nos muestra cómo estas prácticas inquisitoriales, continúan hasta nuestros días.

El silenciamiento, ignorancia, negación u olvido, son cuestiones que ponen en primer plano la injusticia testimonial, epistémica y hermenéutica padecida.

La designación de Miranda Fricker en su obra *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing*, no es ninguna novedad, pero desarma esas actitudes y nos ofrece herramientas para poder analizarlas, por eso nos resulta implementable en este escrito. Sabemos que la paradójica situación que muchas mujeres atraviesan en tanto deseadas y temidas a la vez, posibilitó que algunos varones les negaran hacer uso de su inteligencia, de su capacidad cognitiva y les quitaran la posibilidad de ejercer un oficio o profesión, como podemos leer en los escritos que de ellas perduran.

## II. EL RELATO DE ROSVITA ACERCA DE LOS ABUSOS SOBRE LAS MUJERES

Rosvita, es una gran observadora que se ha destacado, como sostiene Fuente, por cierta desobediencia al desafiar aquellas órdenes jerárquicas que no podían ser explicadas o fundamentadas. “Mujeres que aparecen en blanco y negro, pero algunas, como Rosvita, destacaron de forma brillante y colorida”<sup>8</sup>. Llega a ser canonesa, nombramiento que se diferencia del de monja porque sólo realiza el voto de castidad y obediencia, no el de pobreza, mantuvo su patrimonio y no tuvo que

---

7 Durán & Violante, “Mujeres de la Antigüedad tardía y medieval...” p. 32.

8 María Jesús Fuente (2006), *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid. La esfera de los libros, p. 158.

permanecer enclaustrada. Estudió lengua latina y griega y ciencias liberales, *Trivium* y *Quadrivium*, que le permitieron desplegarse como narradora, comediógrafa, historiadora, poetisa, hagiógrafa, filósofa. Afortunadamente, respetaron sus argumentaciones que, siendo diferentes a las solicitadas, no contravenían la regla benedictina, más flexible en Germania. No obstante, sostuvo que escribir era muy<sup>9</sup>:

difícil y duro para una mujer, siendo débiles como somos, yo, confiando en la ayuda siempre misericordiosa de la suprema gracia [...] buscaba saber cuándo y cómo ofrecer mi obra al público. Si a una mujer le gusta escribir ¿cómo puede arrancar los estereotipos que la creen incapaz de hacerlo?<sup>10</sup>.

Su prestigio y poder no los pudo exaltar sin despreciarse de algún modo. Luciana Tavernini realiza dos preguntas que tienen que ver con nuestro enfoque: “¿la veracidad de un relato, depende del hecho de que lo que narra haya sucedido, o de la verdad que reconoce en ellos quien quiere escribir?” (p. 171), es toda una cuestión filosófica que enlaza verdad, perspectiva y libertad. Los hechos leídos o relatados permiten a quien lee, sea mujer o varón, “creer”, porque quien lee, cree o descrea de lo leído y de quien relata el acontecimiento, como le ocurre a Rosvita. La segunda pregunta tiene que ver con la construcción del relato a medida que se realiza “¿Cuál es el punto de equilibrio entre la necesidad de confrontación y el temor a desanimarse en un trabajo que, mientras se hace, es continuamente perfectible?” (p.171), así explica Tavernini el valor de la escritura de Rosvita, porque no es fácil escribir, reconocer errores, revisarlos, modificarlos y, sabiendo que no se posee la verdad, animarse a publicarlo y aceptar las críticas.

Este librito adornado de pocas gracias de belleza, pero elaborado con no pocas atenciones, lo ofrezco a la benevolencia de todos los

---

9 Ver Violante, Susana B. (2023), “Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse” en *Actas XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval “Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes”*. Celina Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó, editores. Edición Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Buenos Aires Libro Digital, PDF. ISBN 978-631-00-1832-4. Pp. 575-586. <http://www.mediaevaliameericana.org/editorialRLFM/ActasXIX20CLFM.pdf>

10 Luciana Tavernini (2000), “Hrotsvitha de Gandersheim. El placer y la necesidad de escribir”, en Martinengo, Mariri *et al*, *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*. Nancea. Madrid, Cap. 3, p. 171.

que tienen sabiduría para que lo corrijan o, al menos, a los que no se divierten en denigrar las equivocaciones, sino más bien corrigen los errores<sup>11</sup>.

Le agradece a Ricarda, pero sobre todo a Gerberga<sup>12</sup> las correcciones que realizan de sus escritos y que siempre la estimulen a continuar y a no despreciar sus poemas y relatos<sup>13</sup>. Así observamos cómo las mujeres están involucradas.

Rosvita escribe en latín y es en la abadía de Gandersheim, donde accede a una educación en literatura clásica. Ella misma refiere que lee fuentes latinas y griegas, las *Comedias* de Terencio, las *Metamorfosis* de Ovidio; la *Eneida* y las *Églogas* de Virgilio; también autores cristianos como Prudencio; Sedulio; Venancio Fortunato; Boecio; martirologios y las *Vitae Patrum*, de las que extrae la reflexión sobre la fuerza de voluntad, perseverancia y tenacidad que comparte con mujeres cristianas, orgullosas de su pureza y castidad. Confiesa imitar en estilo a las comedias de Terencio que descalifica:

Hay algunos cristianos que [...] leen y releen la poesía de Terencio y, al tiempo que disfrutan de la dulce lengua de éste, se contaminan con las perversidades de las que vienen a saber. Por eso, mientras que otros se afanan en su lectura, yo, la voz resonante en Gandersheim, no he tenido escrúpulos para imitarlo en mis composiciones porque, en las mismas composiciones en las que eran representadas las obscenas suciedades de impudoras mujeres, he exaltado, de acuerdo a las modestas capacidades que se encuentran en mi ingenio, la encomiable pureza de las santas y cristianas vírgenes<sup>14</sup>.

Cita clave para comprender tanto su auto valoración y exaltación de sus capacidades intelectuales, como el valor de sus relatos para salvar a mujeres y varones injustamente martirizados. Se reconoce como “la voz resonante en Gandersheim”: “Reconozco que por gracia divina he sido dotada de un vivo ingenio que, sin embargo, al faltar la atención de los maestros, queda como adormecido, descuidado y abandonado,

---

11 *Praefatio* en H. Homeyer, *Hrotsvithae Opera* (1970), Paderborn, p. 74.

12 Gerberga, su protectora, abadesa hija de Enrique I, Duque de Baviera.

13 *Praefatio*, pp. 37-38.

14 Hrosvit, *Opera Omnia*, ed. Walter Berschin, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Munich/Leipzig 2001. Rosvita de Gandersheim, *Obras completas* (2005). Traducción, introducción y notas de Juan Martos y Rosario Moreno Soldevila. Universidad de Huelva, Huelva, 2005. Libro segundo, Parte I, *Gallicanus*, Prefacio, p.111.

presa de la natural pereza e inactividad”<sup>15</sup>. Pese a su reconocido “descuido”, no tuvo escrúpulos para imitar a Terencio e invertir la valoración que el poeta realizara; por su calidad como escritora, los siglos mantuvieron su apodo: *clamor validus* o “Ruisenior de Gandersheim”<sup>16</sup>.

Es Conrad Celtis quien, en el siglo XV, encuentra el Codex Bayerische Staatsbibliothek, siglos X y XI, con su obra, excepto *Primordia*, en el monasterio benedictino de San Emeramo en Ratisbona y los publicará en 1501<sup>17</sup>.

El Libro Primero contiene ocho leyendas compuestas en su juventud<sup>18</sup> en las que narra la vida de personajes bíblicos, las intervenciones de la Providencia, los martirios y conversiones de Pelagio de Córdoba; de Theophilus y San Basilio que llevaban una vida de insatisfacción, al punto que los protagonistas tienen encuentros y pactos con el Demonio cual Fausto, y renuncian a Dios. La Virgen María, ideal de vida para las mujeres, es relevante para el perdón de los pecados y mediadora en el desarrollo de la espiritualidad rescatando las almas que se venden al demonio.

El Libro Segundo, en el que nos detendremos, agrupa seis dramas, tanto irónicos como trágicos, en los que ridiculiza a varones por su ambición y poder. En ellos otorga vida a sus relatos: *Gallicanus*, *Dulcitiu*, *Sapientia*, *Abraham*, *Calimachus* y *Paphnutius*. La teatralización ha sido considerada un original aporte de Rosvita a la literatura medieval. En estos dramas encontramos *La pasión de Ágape*, *Quionia e Irene*; *la Resurrección de Drusiana y Calímaco*; *la Caída y conversión de María, sobrina del eremita Abraham* y *la Conversión de la prostituta Taide*.

En la obra *Dulcidio* analiza, desde la hagiografía de san Ambrosio, cómo las hermanas Ágape, Quionia e Irene son conducidas ante el emperador Diocleciano que, al oír la fuerte fe cristiana que poseen, las envía con Dulcidio quien intenta poseerlas, al no lograrlo, se otorga a sí mismo placer sexual con utensilios de cocina y queda tizado. En esta situación es desconocido por sus soldados y los guardias de palacio que le propician una fuerte golpiza. Las mujeres son martirizadas al defender su fe de un modo más firme que los varones y mantenerse vírgenes. El drama lo instala Rosvita en los siglos de la Matrística que

---

15 “Carta a algunos doctos defensores de la obra” en *Hrotsvitha, Dialoghi Drammatici*, Milán, Garzanti, 1986, p. 97.

16 *Obras completas* (2005), p. 111.

17 Manuscrito (ms. CLM 14485).

18 Hrosvitha de Gandersheim, *Las ocho leyendas* (1999). Traducción, de Luis Astey. Presentación de Mauricio Beuchot, México, Colegio de México.

recupera de un manuscrito griego sobre las mártires que tuvo lugar en Tesalónica durante la primera persecución de Diocleciano<sup>19</sup>.

En cuanto a Inés, virgen y mártir, es requerida por el hijo del gobernador, ella se niega y es perseguida por cristiana. El gobernador la conduce desnuda a un lupanar y es salvada por Dios al hacer que su amante caiga muerto al pretender violarla. Luego el amante es resucitado y, junto a su padre, se arrepienten y convierten<sup>20</sup>.

Analiza la venganza de Dulcino y Adriano, y la imploración de Calímaco, quien cuenta a sus amigos que “arde de pasión por la honesta Drusiana”, al escuchar esto la joven pide morir antes que ser poseída por Calímaco. El relato es grotesco, hace decir a Drusiana: “¡Ay Cristo, mi señor ¿de qué me sirve el voto de castidad si ese loco se ha dejado seducir por mi belleza? [...] Concédeme morir pronto en tu nombre, Cristo, para no ser la ruina de ese joven tan sensible”<sup>21</sup>. Ironía y martirio al que son sometidas por elegir modelos de vida divergentes a los impuestos. La joven muere y, al no poder poseer el cuerpo de Drusiana, Calímaco desea violar su cadáver<sup>22</sup> en el momento en que va a realizar el acto de necrofilia, aparece una serpiente y lo mata. Luego aparece el marido de Drusiana y los resucita a ambos, de este modo se produce el arrepentimiento de Calímaco tras la aparición de Cristo y de San Juan, y se convierte al cristianismo.

El relato de la huérfana María, sobrina del eremita Abraham que la adopta, es seducida por un varón vestido como monje. Ella no soporta esa culpa y huye a un burdel. Allí se le aparece su tío disfrazado de amante y logra que abandone el prostíbulo; él le descubre su identidad y le habla de la virginidad, la caída y la redención en la conversión. Cuando se entera de la mentira, María le pide a su tío que la ayude a desenmascarar al falso monje y descubre que había vendido su alma al diablo para lograr su amor. El varón es encerrado y luego llevado al templo donde lucha con el Demonio para ser liberado, y lo consigue, de ese modo pide perdón y se convierte.

La conversión de la prostituta Taide, que conoce a Dios, reconoce su pecado y está dispuesta a redimirse y, gracias a las palabras de Pafnucio, decide ingresar en el claustro y muere limpia de pecado.

En el drama *Sabiduría*, habla de las santas vírgenes Fe, Esperanza y Caridad. La madre de las tres es Sabiduría, que observa los tormentos a que son sometidas sus hijas. En la tercera escena ofrece al

19 Rosvita, *Obra completa* (2005), Introducción p. XXXI.

20 Rosvita, *Obra completa* (2005), pp. 206-343.

21 Rosvita, *Obra completa* (2005), “Los seis dramas”, p. 147.

22 Rosvita, *Obra completa* (2005), “Los seis dramas”, p. 145.

emperador Adriano una profunda lección de aritmética y demuestra que el emperador es inferior a ella, lo califica de necio y de tonto, no por la demostración sino porque la sabiduría le es otorgada por Dios y, les haga lo que les haga, nunca logrará apartar a sus hijas de su fe, quienes también poseen esa autoridad gnoseológica con la que no solo vencen a Adriano sino también a su asistente Antíoco. Relata los tormentos a los que las niñas son sometidas y la milagrosa superación de ellos dejando en ridículo a los poderosos varones, pero las niñas mueren y, estas tres muertes, abren una curiosa metáfora de reflexión en cuanto al futuro de “Fe, Esperanza y Caridad”.

Se señala la “fuerza varonil” de las mujeres para superar los acosos. Siempre lo importante es ese arrepentimiento que vuelve a las personas a la vida en santidad. Hay una fuerte *imitatio Christi* en cuanto a la colaboración en la redención o advocación.

La prostituta, el sodomita, la adúltera, son salvadas en el arrepentimiento, pero no todas, hay una que, como no se arrepiente es condenada a no poder hablar y, cuando lo intenta, de la parte baja de su espalda despide sonidos bochornosos.

El punto de mira es el cuerpo, Rosvita lo purifica y consagra a la virtud a través de las seis mártires. A raíz de su liberador relato sobre el uso consentido del cuerpo sin contradecir el virtuosismo al vencer esas tentaciones, revisa el concepto de prostitución en María y Taide, acción placentera y de independencia para usar su propia voluntad y acepta que lo hagan por el dinero que reciben de ellos en tanto “opción moralmente pecaminosa pero gratificante y muy provechosa económicamente para una etapa de sus vidas”<sup>23</sup>. Rosvita analiza la angustia que estas mujeres experimentarían, aunque fueran bien tratadas por sus amantes y estudia el poder que el cuerpo femenino ejerce en muchos varones para atraerlos al arrepentimiento y a la fe. Tavernini (p. 188), subtitula uno de sus parágrafos: “La prostitución como poder del cuerpo femenino”. Tema que está presente a partir de la cuarta leyenda, incluso Rosvita analiza el amor entre personas del mismo sexo. Reivindica esas vidas que se han “fortalecido en Cristo”.

Rosvita escribe con esas “hebras y jirones arrancados de las fibras más profundas de los atavíos de la Filosofía”<sup>24</sup> el rechazo a ser mancilladas y la oposición sistemática entre pecado y virtud en la que muestra los avatares de una época en que la Iglesia, a través de sus personas más obedientes, cimenta una estructura ideológica que

---

23 *Hroswitha*, Tavernini, *ob.cit.* p. 191.

24 Rosvita, *Obra completa* (2005), “Los seis dramas”, Introducción, p. XXVII.

Rosvita expresa en cada una de sus obras en un contraste entre acción y expresión lírica.

Sus análisis, cargados de sensaciones y sentimientos, reflejan su liberación del calificativo “mujer débil” al destacar su capacidad intelectual y defenderse como autora<sup>25</sup>.

En las leyendas predominan los varones y en los dramas, las mujeres. No importa la magnitud del pecado, no pueden perder la esperanza de ser perdonadas o perdonados.

El libro tercero, contiene dos poemas de carácter histórico: *Gestis Oddonis* y *Primordiis Coenobi Gandersheimensis*, que refieren a Otón y a los acontecimientos de la fundación de la abadía femenina en paralelo con los hechos de las Sagradas Escrituras y los acontecimientos que en ella vivió. Relata un sueño en el que Imperio y cenobio estaban unidos: “Eda, como las místicas, está en directa relación con la divinidad, supera la mediación sacerdotal; por su boca Dios indica un origen femenino del imperio y el lazo indisoluble, por ser divino, entre dinastía y Monasterio”<sup>26</sup>. El sueño se hará realidad si la protagonista de la obra, lo hace suyo.

Rosvita se compara con una viajera por los recorridos hermenéuticos que realiza y halla la sensatez de saber cuándo dejar la escritura:

Hasta aquí he cantado en versos, aunque con una poesía humilde, las gestas del famoso rey Otón... [sabiendo que queda inconcluso] que yo tengo miedo de tocar, me he mantenido alejada de ellas por mi sexo femenino y porque no deben ser tratadas con poco estilo” [...] En este punto yo, puesto que me lo prohíbe la importancia de tan grandes acontecimientos, no voy a continuar, sino que prudentemente pongo fin [a mi escrito], para no tener después que sucumbir malamente vencida<sup>27</sup>.

Rosvita, mujer *ancillae Dei canonicae*, logró defenderse de la hostilidad que la rodeaba. Tuvo la libertad para reconocer los méritos de las mujeres de su época y poder robustecer sus capacidades intelectuales.

### III. CONSIDERACIONES FINALES

Entendemos que el valor del conocimiento radica en su posibilidad de ser revisado continuamente, del mismo modo que las interpretaciones sobre autoras y autores para no mantener prejuiciosas verdades

---

25 Gerda Lerner, *La creación de la conciencia feminista: desde la Edad Media hasta 1870* (2019), Madrid, Editorial Katakarak.

26 Tavernini, *ob. cit.*, p.211. Hroswitha, *Primordiis...*

27 Tavernini, *ob. cit.*, p.206.

sobre ellas y ellos. Mencionamos a Miranda Fricker porque nos ofrece un análisis, para ser utilizado como herramienta, para observar la “opresión epistémica” al conjuntar ética, gnoseología y política. Cuando el conocimiento está amparado en “creencias verdaderas” y justificadas desde la persona que enuncia un discurso y a la que se le otorga “autoridad”, porque se la ha puesto como “imprescindible” social y académicamente, entonces, no se pone en duda su saber, no se lo utiliza para ir en busca de otras posibilidades y que otras personas sean “sujeto de conocimiento, escuchable”. Ser “sujeto de conocimiento” tendría que ser un derecho de todas las personas. Sugiero intentar analizar ¿qué hacemos cuando le adjudicamos conocimiento a alguien? Preguntarnos “¿Quiénes son nuestros maestros/as?” ya que, tal vez aquí radique el problema ético-socio-político de la adjudicación de conocimiento a las mujeres, porque sería otorgarles el *status* de “portadoras de creencias verdaderas justificadas”, conforme la terminología de Fricker, y no solo durante el periodo medieval.

Como dijo Francis Bacon, hay que derribar ídolos. ¿Se pueden derribar los prejuicios? Los prejuicios no se constituyen de forma individual sino institucionalmente. Por eso continúa la lucha ya que, el reconocimiento de “algunas mujeres” no elimina el hecho de negarles ser sujeto de conocimiento. Los relatos de Rosvita los podemos leer como “acoso sexual” aunque no existieran estos términos en aquella época, el anacronismo lo consideramos válido. Se descrea de esas personas solo por ser mujeres, varones, niños y niñas, negros, musulmanes y muchos etcéteras. De este modo se logra la deshumanización y la aniquilación de muchas personas.

Entonces surge el cuestionamiento acerca de cómo realizar una valoración adecuada, justa que permita reconocer quién sabe más ¿hay alguien que sepa más? ¿cómo justificamos nuestros saberes? Así es cómo estos saberes se mantienen únicos e intocables, pre-conceptos que dañan porque no generan asombro, duda, en tanto ímpetu para otras reflexiones y para sospechar que ocurrieron otras cosas, que muchas personas contradijeron los discursos que se intentaron establecer, y otras, al contrario, se instalaron en la creencia. El famoso tábano de Sócrates fue perdiendo emuladores en el transcurrir de los siglos.

Hemos tratado de señalar, en los testimonios mencionados, cómo las capacidades de muchos seres humanos han sido menoscabadas. No siempre se atiende a ¿Quiénes son las personas que hablan? ¿por qué lo hacen? ¿qué dicen? ¿quiénes escuchan? En definitiva, tratar de comprender cómo se va constituyendo la autoridad.

La injusticia epistémica, tiene la misión de denunciar las visiones unilaterales en la historia, los silenciamientos de los argumentos

divergentes, las carencias de credibilidad, la imposibilidad de las versiones heterogéneas, las selecciones monotemáticas de acontecimientos y pensamientos que no muestran, como sustento de la prohibición, ninguna argumentación válida.

Es importante que nos preguntemos cómo ha sido y es posible que tantas mujeres que ostentaban un saber que no poseían en muchos casos los varones, formaran parte de una comunidad marginada. Por esto las prácticas de exclusión, opresión, silenciamiento, subordinación, falta de reconocimiento, insensibilidad, son cuestiones bien ubicables en comunidades y temporalidades variadas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Codex Bayerische Staatsbibliothek*, siglos X y XI, obra de Rosvita excepto *Primordia*, monasterio benedictino de San Emeramo, Ratisbona, Manuscrito (ms. CLM 14485).
- Durán, C. y Violante, S. (2021). “Mujeres de la Antigüedad tardía y medieval: Ejemplos Históricos de Injusticia Epistémica y Hermenéutica. Contemporaneidad de los nombres, antigüedad de los conceptos”, en REFIME Volumen 28 N°2, <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/issue/current>. Córdoba, España.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia Epistémica* (R. García, Trad.). Barcelona, España: Herder.
- Fuente, M. J. (2006). *Velos y desvelos. Cristianas, musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid. La esfera de los libros.
- Hrosvit (2001). *Opera Omnia*, ed. Walter Berschin, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Munich/Leipzig.
- Hroswitha de Gandersheim (1999). *Las ocho leyendas*. Traducción, de Luis Astey. Presentación de Mauricio Beuchot, México, Colegio de México.
- Jerónimo de Estridón (1993). *Obras completas. Epistolario*. (D. Ruiz Bueno, Trad.). Madrid, España: BAC.
- Lerner, G. (2019). *La creación de la conciencia feminista: desde la Edad Media hasta 1870*, Madrid, Editorial Katakarak.
- Rosvita (1986). “Carta a algunos doctos defensores de la obra” en *Hrotsvitha, Dialoghi Drammatici*, Milán, Garzanti.
- Rosvita de Gandersheim, *Obras completas* (2005). Traducción, introducción y notas de Juan Martos y Rosario Moreno Soldevila. Universidad de Huelva, Huelva.
- Tavernini, L. (2000). “Hrotsvitha de Gandersheim. El placer y la necesidad de escribir”, en Martinengo, Mariri *et al*, *Libres para*

*ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*. Nancea. Madrid.

- Violante, S. B. (2020). "Ellos no son nuestros maestros", en II Intercongresos Latinoamericano de Filosofía Medieval "Perspectivas contemporáneas sobre la Filosofía Medieval" Páginas 5-6 y 17 a 24. Libro digital, PDF, Archivo Digital: descarga y online, ISBN 978-987-86-6904-5 Buenos Aires, Ediciones RLFM. [http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020\\_ACTAS.pdf](http://www.redlafm.org/docs/intercongresos/II-Intercongreso2020_ACTAS.pdf)
- Violante, S. B. (2023). "Los ámbitos de libertad que mujeres y varones han podido procurarse" en *Actas XIX Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval "Ámbitos de libertad en el pensamiento medieval. Expresiones e imágenes"*. Celina Lértora Mendoza e Ignacio Pérez Constanzó, editores. Edición Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. Buenos Aires Libro Digital, PDF. ISBN 978-631-00-1832-4. Pp. 575-586. <http://www.mediaevaliamericana.org/editorialRLF/ActasXIX20CLFM.pdf>