

Stoa
Vol. 17, no. 33, 2026, pp. 5-28
ISSN 2007-1868
DOI: 10.25009/STOA.2026.33.2840

“ALLÍ DONDE ESTABA ANTES DE SER”: SU CONCEPTUALIZACIÓN
EN HADEWIJCH DE AMBERES Y MARGARITA PORETE

“There where I was before I was”: Its conceptualization
in Hadewijch of Antwerp and Marguerite Porete

LAURA CAROLINA DURÁN
Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de San Martín
lcarolinaduran@gmail.com
Argentina
<https://orcid.org/0000-0002-5721-1701>

RESUMEN: Este trabajo analiza cómo conceptualizan la transformación del alma Hadewijch de Amberes y Margarita Porete, místicas del siglo XIII. Se trata del proceso por el que el alma llega a ser la que realmente es, alcanza su verdadera y propia constitución ontológica: retorna a su origen. Para ambas autoras esa transmutación implica seguir la voluntad de Dios, por eso la propia voluntad debe morir. Esa idea de hallar la verdadera naturaleza del alma “allá donde estaba antes de nacer” responde al movimiento neoplatónico de *exitus* y *reditus* y será empleado por la tradición mística posterior, como se aprecia en Eckhart.

PALABRAS CLAVE: Hadewijch de Amberes · Margarita Porete · alma · retorno al origen

ABSTRACT: This work analyses how Hadewijch of Antwerp and Marguerite Porete, 13th-century mystics, conceptualise the transformation of the soul. It

Recibido el 10 de septiembre de 2025
Aceptado el 13 de enero de 2026

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

deals with the process by which the soul becomes what it really is, attains its true and proper ontological constitution: it returns to its origin. For both female authors, this transmutation involves following God's will, which is why one's own will must die. This idea of found the true nature of the soul 'where it was before birth' responds to the Neoplatonic movement of exitus and reditus and will be adopted by later mystical tradition, as seen in Eckhart.

KEYWORDS: Hadewijch of Antwerp · Marguerite Porete · soul · return to the origin

1. Introducción

Hace tiempo que se analizan distintos aspectos sobre filósofas y pensadoras en la historia de la filosofía clásica. En general, se había sostenido que las mujeres no habían participado en la producción intelectual en esos períodos (antiguo, tardoantiguo y medieval), a la vez que las pocas que sí eran conocidas estaban excluidas de los cánones de estudio, dado que era escaso el saber sobre sus efectivas producciones textuales. Desde unos años hasta la actualidad, ya no alcanza solo con recuperar la figura de estas pensadoras y sus obras atendiendo a su silenciamiento, sino que resulta necesario profundizar en el estudio de los trabajos conservados. En esta línea, la propuesta de este artículo es examinar un aspecto de la concepción de dos autoras medievales sobre el proceso de transformación del alma en la experiencia mística, a fin de dar cuenta de las elaboradas ideas que expresaron y transmitieron a sus contemporáneos.

Hadewijch de Amberes y Margarita Porete fueron autoras pioneras en escribir en sus respectivas lenguas vernáculas, si bien en el caso de Hadewijch debemos atender a su contemporánea Beatriz de Nazaret. Ambas pertenecen a la denominada teología vernácula desarrollada en el siglo XIII (McGinn 1994, p. 6). Aunque sus obras no resultan equiparables desde varios aspectos, comenzando por los géneros empleados en la escritura, más allá de sus diferencias contienen algunas conceptualizaciones que resultan cercanas, aquí atenderemos a una que es central para el pensamiento místico. En efecto, una de esas proximidades de ideas tiene que ver con la forma en la que interpretan la transformación del alma, ese proceso a través del cual el alma llega a ser la que es realmente. Esto significa que cuando consigue alcanzar su verdadera y propia constitución ontológica, luego del vaciamiento de sí misma, se produce el retorno al origen. Tanto Hadewijch como Margarita entienden que esa alte-

ración del alma supone seguir la voluntad de Dios, y en tanto tal abandonar la propia voluntad que debe morir, ser aniquilada. Esto representa una evolución desde el imperfecto amor humano hasta el amor puro, de modo de alcanzar la semejanza con Dios, quien se amará a sí mismo en el alma. La idea de hallar la verdadera naturaleza del alma “allá donde estaba antes de nacer” implica ese movimiento neoplatónico del *exitus* y el *reditus* elaborado de tantos modos en la tradición cristiana, y será empleado por la tradición mística posterior, por ejemplo en los trabajos de Meister Eckhart.

El trabajo está estructurado en dos secciones, una dedicada a cada autora en la que se brindan algunas referencias histórico-biográficas mínimas para luego detenernos en sus ideas sobre la temática indicada, para realizar un análisis hermenéutico de tales conceptualizaciones, indicar posibles vínculos con la tradición filosófica e hipotetizar algunas razones de esta cercanía conceptual.

2. Hadewijch de Amberes

Hadewijch nació a fines siglo XII o principios del XIII, en el ducado de Brabante, parte del Sacro Imperio Romano Germánico. Escribió en lengua brabantina, en diversos géneros, en los que transmite una gran erudición en literatura espiritual y secular. Su obra se conserva en tres manuscritos del siglo XIV. El corpus consta de catorce visiones (*Visioenenboek*, Libro de las visiones), treinta y una cartas dirigidas la mayoría a amigas o seguidores (*Brieven*, Cartas), dieciséis poemas didácticos (*Strofische Gedichten*, Poemas rimados), la mayoría en coplas rimadas, y otros cuarenta y cinco poemas en estrofas (*Mengeldichten*, Poemas en estrofas o mixtos), estos últimos de autoría dudosa.

Fue F. J. Mone en *Estudio de la literatura antigua de los Países Bajos* (1838) quien redescubrió los escritos de Hadewijch, después de un extenso período de cuatro siglos de olvido. El autor señaló que, especialmente en los poemas, se brinda tributo a un amor espiritualizado dirigido a lo divino, sin embargo los clasificó como *weltliche Minnelieder* “canciones de amor mundanas” (Reynaert 1994, p. 208). Se considera una innovación de Hadewijch el empleo de ese modelo cortesano profano para transmitir contenidos religiosos y espirituales, una muestra de su genio artístico. Por eso, Hadewijch como autora es una acabada representante de la denominada “mística del amor”, aun cuando aparecen elementos de la llamada “mística de la esencia” predomina el componente afectivo-emocional (Swart y Ros 2001, p. 18; Tabuyo 1999, pp. 13-15). En casi todos sus escritos se expresa un lirismo apasionado y una sensualidad corpórea, que otorgan a su misticismo un carácter muy idiosincrático.

co.¹ Como indica Fraeters (2017, p. 28), hasta el siglo XII la contemplación se comprendía como una experiencia espiritual en la que el intelecto del alma resultaba iluminado, mientras que en la tradición afectiva, desarrollada desde el misticismo unitivo de Bernardo de Claraval, la vivencia se centra en la humanidad de Cristo y en la sensibilidad físico-emocional que da cuenta de la presencia de Dios. En relación con esto último, es importante recordar que algunos estudios muestran que en el misticismo afectivo no es apropiada esa distinción entre sensaciones internas de los sentidos interiores y externas de los sentidos corporales (Rudy 2002, pp. 1-7).²

No disponemos de datos precisos sobre la Hadewijch histórica, solo contamos con la información que se puede inferir desde sus escritos, por ejemplo, parece haber sido líder de una comunidad beguina, se ha discutido su pertenencia a la tradición cisterciense (Dinzelbacher 2012, pp. 86-87). El último capítulo del *Visioenenboek*, titulado “Lista de los perfectos”, nombra una cantidad de personas que han alcanzado la perfección en el amor, una de las ellas es una beguina llamada Aleidys quemada en la hoguera por orden del maestro Robbaert, ese dato permite fijar la fecha de composición en torno a la mitad del siglo XIII. No hay indicios de que Hadewijch procuró publicar su trabajo, a diferencia de Margarita (Blamires 1995, pp. 135-152; Minnis 2010, pp. 47-81). Tampoco hay elementos para pensar en una búsqueda de aprobación de la obra, como sí hizo Margarita que, por otra parte, llama a su producción con el término “libro”, mientras que Hadewijch emplea los términos *segghen* (decir), *spreken* (hablar) y *singhen* (cantar) para caracterizar su trabajo (Daróczy 2007; Fraeters 2014, pp. 49 y ss.).

¹ Hay acuerdo en que Bernardo de Claraval tuvo un rol clave en la difusión de la representación erótica del amor espiritual, en efecto, se suele atribuir la corriente del “misticismo nupcial” medieval tardío a sus enseñanzas, opinión que no es tan fácil de demostrar, como ha observado Kopf 1985, pp. 48-77.

² Tanto Orígenes como Agustín distinguían entre esos dos conjuntos de sentidos y consideraban la contemplación, o visión intelectual en términos de Agustín, un asunto exclusivo de los sentidos internos puramente espirituales. En realidad, las nociones medievales de sentidos internos y espirituales provienen de diversas tradiciones: por una parte, la filosofía natural y la medicina (Aristóteles y Galeno), por otra, la teología cristiana (Orígenes y Gregorio). Los sentidos internos (*sensus interiores*) se refieren a la facultad cognitiva del alma que procesa la información sensorial externa, involucran cuatro funciones: *sensus communis*, imaginación, cognición y memoria. El concepto de sentidos espirituales (*sensus spirituales*) fue desarrollado por los primeros teólogos cristianos para conceptualizar las metáforas sensuales de la Biblia. Se refiere al sensorio con el que la parte superior del alma, la mente, puede percibir a Dios, una duplicación espiritual de los sentidos externos. Véase Largier 2003, pp. 3-15; Gavrilyuk y Coakley 2011, pp. 1-18.

En sus diversas obras se conjugan una serie de conceptos, como la centralidad del amor, el noble nacimiento, el crecimiento en las virtudes, el desprendimiento de todo lo externo, la pobreza espiritual, el retorno a la unión primigenia, nociones que se vinculan entre sí. Estos temas los trata en distintas secciones de sus obras, pero especialmente en el conjunto de los llamados *Mengeldichten*, atribuidos a Hadewijch o a Hadewijch II (Suydam 1996). Es muy significativo lo cercano que resultan los poemas, tanto en su teología como en su poética, a la obra de Margarita, así como también contienen mucho de los conceptos teológicos claves de Eckhart. Como indican Zum Brunn y Epiney-Burgard (1989, p. 17 y ss.), en la escritura de las beguinas de zonas geográficas cercanas de la Europa medieval existen una serie de afinidades, algo que podemos vincular con la pertenencia a una tradición mística común y el intercambio de textos que auxiliaban en la formación de esta nueva espiritualidad.

Hadewijch, como mencioné, es una representante de la mística del amor, este cumple una función central en todos sus escritos.³ Por ejemplo, un poema narra cómo sigue la orden que Amor le da, que lleva su espíritu a la aventura, que describe como sin forma, figura ni porqué, pero que se siente (*Strofische Gedichten* XXII). Por efecto del Amor el alma lleva a cabo un recorrido que es propiamente una transformación de sí. En la carta que cito a continuación Hadewijch elabora un resumen conciso de sus enseñanzas y doctrinas:

debes esforzarte hasta el fondo por crecer como si partieras de la nada, como quien no tiene nada y nada puede alcanzar a menos que luche desde el fondo de su nada. Y sean cuales sean las obras que puedas realizar, déjate caer siempre en el abismo de la humildad (Swart y Ros 2001, pp. 70-71 [*Brieven* VI 17]).⁴

La carta está dirigida a una “hija querida”, que es aun joven, a quien dedica muchas advertencias, como en las epístolas anteriores, en particular la prime-

³ *Minne* en Hadewijch puede significar diversas ideas. Van Mierlo 1947, p. 11, editor de la obra, lo identifica con Dios o con el amor divino; N. de Paepe 1967, pp. 258 y ss., con el amor como sentimiento. Guest 1971, pp. 26-27, interpreta que es la emoción de amor subjetivo y también la fuente, la causa de esa emoción, no equiparable a Dios, sino a algún poder, ser supremo, que tiene por esencia de su naturaleza el Amor. Por su parte, Reynaert 1981, pp. 333 y ss., enfatiza el parecido con la personificación del Amor en la literatura secular de la época, y lo considera como el tipo más alto de amor cortés dado que se dirige a Dios. Willaert 1984, pp. 359 y ss., finalmente, señala que *Minne*, por la personificación, combina características psicológicas y éticas en una figura retórica. En consecuencia, *Minne* puede ser el amor experimentado personalmente y el Amor en sentido absoluto, y en la enseñanza de Hadewijch en su conjunto solo puede ser *Godsliefde*, “Amor divino”. En todo el artículo amor está en mayúscula cuando está escrito así en los textos o se trata de la personificación, en caso contrario está en minúscula, lo mismo es válido para el alma.

⁴ Traducción levemente modificada de acuerdo con la edición de Van Mierlo 1947.

ra y la segunda. El tema general parece estar inspirado por un estado de ánimo que espera más consuelo y gozo del Amor, y enseña que el verdadero amante debe esforzarse menos por la recompensa que por un servicio hermoso y una vida que siga el ejemplo de Cristo. Por eso la debe animar a la perseverancia, a la renuncia de su propia voluntad, debe servir al Amor con confianza. En el fragmento anterior, Hadewijch explica que esa transformación del alma implica alcanzar el fondo de sí que se vincula con la propia nada, a su vez esto tiene que ver con un ejercicio de la humildad. Ese fondo del alma es el sitio donde se manifiesta el amor: “Aquel a quien Amor/ toca en el fondo del alma/ conocerá muchas horas sin nombre” (Tabuyo 1999, p. 66 [*Strofische Gedichten* v]). Amor es una manifestación divina que “toca” al alma precisamente allí, en su fondo.

En la misma carta, presenta una doctrina importante, porque ese trayecto del alma que conlleva el proseguir los caminos de amor conduce a la idea de unión con la deidad. Para eso es necesario llegar a ser lo que se es y dejar atrás a lo que aun no se tiene:

Él está en la cima de su goce y nosotros en el abismo de nuestra carencia. Quiero decir que a ti y a mí, que todavía no hemos llegado a ser lo que somos, ni hemos comprendido lo que tenemos, y aun estamos tan lejos de lo que es nuestro. Nos hace falta, sin ahorrarnos nada, soportar que nos falte todo para tenerlo todo y aprender únicamente, valientemente, la vida perfecta del Amor, que a ambas nos ha llamado a su obra (Swart y Ros 2001, pp. 66-67 [*Brieven* VI 3]).⁵

Hadewijch expresa esa radical diferencia entre la naturaleza divina y la humana, aun así, se trata de una distinción que puede saldarse en la medida en que la vida de la humanidad se cumplan las obras de Amor, así se alcanzará la unión mística y la divinidad. Para Hadewijch esto se puede lograr si se imita la vida de Cristo.⁶ Esto se relaciona también con otra idea, la de que no tener nada es en realidad tenerlo todo, es decir, dejar de lado la propia voluntad en pos de perseguir las obras de Amor. La experiencia de Cristo se revela especialmente a través de la conformidad de la propia voluntad con la voluntad del Amor, de Dios. No es una conformidad pasiva, sino una voluntad a lo que Dios quiere, leitmotiv de la carta. Saber que somos suficientemente iguales a Amor debería ser la máxima preocupación para todo creyente. Lo que Hade-

⁵ Traducción levemente modificada siguiendo la edición de Van Mierlo 1947.

⁶ Aquí entiendo que existe una diferencia entre las autoras: para Hadewijch la *imitatio Christi* es la imitación de la vida virtuosa de Jesús, para Margarita la *imitatio* se relaciona con su concepto central, el aniquilamiento, lo que hay que imitar es la absoluta entrega de Cristo a la voluntad del Padre.

wijch más condena es la voluntad propia, que regresa incesantemente, porque representa una oposición a la divina e impide el crecimiento espiritual.

La referencia a Dios como permaneciendo en la cima de su goce se vincula con otra idea muy reiterada en las cartas: Amor se basta a sí mismo. Esto presupone la doctrina de la causa *exemplaris*: Dios está en la profundidad de su ser y nosotros permanecemos en esa profundidad pero desde nuestras deficiencias. Dios se goza a sí mismo, en sí mismo y en nosotros, y nosotros lo gozamos en sí mismo. Mientras no lo disfrutemos en sí mismo, debemos esforzarnos por lograrlo, entonces estamos en nuestras deficiencias, aun no tenemos lo que estamos destinados a lograr: nuestro ejemplo en Dios. Para Hadewijch es necesario comprender la profunda intimidad del alma, responder la pregunta sobre qué es: “El alma es un abismo sin fondo donde Dios se basta a sí mismo y saborea plenamente el gozo que él mismo contiene y donde ella se satisface en él constantemente” (Swart y Ros 2001, p. 105 [*Brieven* XVIII 3]).⁷ La divinidad tiene un fondo y el alma también, en el encuentro entre esos dos fondos se podrá alcanzar la libertad, que significa para Hadewijch la unión con Dios, volver a la estancia en los cielos, que es el verdadero lugar del alma.

A su vez, la entrega a Amor se vincula con el nacimiento del alma: “Si hubiera pensado en mi noble nacimiento,/ habría dado a luz pensamientos nobles/ porque con gusto nos abandonamos a Amor” (Fraeters y Willaert 2016, p. 252 [*Strofische Gedichten* XXIII 6]).⁸ Ese noble nacimiento (*hoege gheslachte*) no tiene un sentido literal o autobiográfico, sino que expresa la unión de un motivo cortesano con un contenido teológico.⁹ La misma carta citada anteriormente también incluye una expresión parecida: “Seguirás tu ser, en el que Dios te ha creado” (Van Mierlo 1947, p. 62 [*Brieven* VI 191]).¹⁰ Es decir, muestra aquí una concepción muy elevada del hombre, dado que el alma es tan noble tiene un destino tan elevado. Por eso el alma no conocerá placer ni descanso excepto solo en Dios, por eso debe atreverse a afrontar la plenitud de Dios que es su propio bien, y por la conciencia de la nobleza de su alma rechazará todo consuelo menor. Hadewijch distingue entre nuestra primera existencia y la libertad en la que fuimos creados y a la que ahora somos llamados y elegidos mediante la obra de la redención. En otros poemas

⁷ Véase también la idea del fondo del alma en *Brieven* XII 3, XXII 5.

⁸ Traducción propia.

⁹ El término griego es εὐγένης (*eugénes*) “importante, de nacimiento noble”, véase Lucas 19.12, I Corintios 1.26, Hechos 17.11.

¹⁰ Traducción propia.

encontramos las mismas ideas, como *Strofische Gedichten* I que indica que tales almas tendrán un pensamiento recto y puro en cualquier situación que afronten por Amor, o *Strofische Gedichten* XVII que habla de las almas nobles a las que Dios les muestra los tormentos del amor para que puedan saborear su esencia. Todo esto se relaciona con el nacimiento de Dios en el alma (*Mengeldichten* XV). Hadewijch sigue una doctrina ejemplarista, por eso se trata de recuperar aquella nobleza primordial del alma restaurando al hombre pecador según la imagen y semejanza de Dios, pues así era su ser original, por esta razón esa nobleza debe ser recordada.¹¹ Por otra parte, la *hoege gheslachte* de Hadewijch evoca un sistema conceptual religioso que privilegia el ejercicio de la memoria, una de las tres facultades del alma por las que la Trinidad se refleja en el hombre, noción que jugó un papel esencial en el misticismo cristiano del siglo XII, y que trata explícitamente Margarita.¹²

Ahora bien, como adelanté, la entrega a Amor implica asimismo la idea del abandono total del deseo personal: “debo abandonarme, y por los caminos/ vagar sola a merced del libre Amor” (Tabuyo 1999, p. 63 [*Strofische Gedichten* III]), o en *Strofische Gedichten* XXII: “Dura pero cierta es la ley: no puedo/ conocer al Amor si no renuncio a mí” (Tabuyo 1999, p. 90). Hadewijch elogia la indiferencia hacia el propio destino, pero va incluso más allá dado que también se pone en juego hacia la presencia o ausencia de Dios, porque cualquiera sea la voluntad de Dios debe ser aceptada. Otra expresión que emplea es “aniquilarse en el Amor” (Tabuyo 1999, p. 103 [*Strofische Gedichten* XXXVIII]), lo que constituye el más alto conocimiento. El término *ongherijnlec* (*Brieven* XIX) expresa esa disposición que se puede traducir por “inamovible”, “inafectado” o “impasible” (Reynaert 1994, p. 27).

Entonces, podemos establecer relaciones entre las ideas previas, el alma tiene un nacimiento noble dada su creación a imagen y semejanza, y ese permanecer inamovible favorece la consumación del modo de su creación porque se asocia con parecerse cada vez más a la divinidad: “El alma que es más impassible es más como Dios. Mantente inmóvil ante todas las personas en el cielo y en la tierra hasta el día en que Dios sea levantado de la tierra y te

¹¹ Se trata de ideas presentes en Bernardo de Claraval, *Patrologia Latina* 183, 571C, también *Sermones in Cantica* xxi 6, xxiv 6. La idea se enuncia de manera muy sorprendente en la homilía de Bernardo *De primordiis, mediis et novissimis*, el duodécimo sermón *de diversis* afirma: “no olvides, pues, ahora que te has hundido en el fango, que eres imagen de Dios; y avergüénzate de haber enmascarado esa imagen con una semejanza ajena. Ten presente tu nobleza primigenia y avergüénzate de haberte hundido tan hondo”.

¹² Sobre las tres facultades del alma Agustín, *De Trinitate* xv; Margarita Porete, *Mirouer* 115.

atraiga y a todas las cosas” (Swart y Ros 2001, p. 110 [*Brieven* XIX 3]).¹³ Para poder llegar a ser como Dios el alma debe estar impasible, sin deseos propios que son un impedimento para la unión con lo divino. Esa impasibilidad ante los acontecimientos terrenales y el propio destino no contradice el énfasis en el deseo apasionado por Dios. Hadewijch entiende que se puede vivir solo en Dios, quien logra esto se instala profundamente en él: “Si quieres obtener lo que es tuyo, debes entregarte completamente, con confianza, a Dios, para convertirte en lo que es él” (Swart y Ros 2001, p. 59 [*Brieven* II 13]). Se trata de la doctrina de la deificación, esa asimilación entre el alma y la deidad. La naturaleza de Dios solo puede ser conocida y participada en la medida en que se produce la unión o, más precisamente, si el alma se deja unir con la humanidad del Dios hecho hombre, en consecuencia podrá alcanzar una verdadera deificación, que consistirá en dar amor por amor, así como somos y hemos sido amados desde toda la eternidad en el Hijo por el Padre. Es decir, el Hijo creado por amor responde con amor (Espíritu Santo) al Padre, y haciéndose uno con el alma la introduce en el retorno del amor hacia su fuente que es a la vez su consumación. Dios Padre ha creado todo por y en su Hijo, con el que es una sola esencia, y sobre quien reposa el Espíritu que es Espíritu de filiación, por eso devuelve todo su amor por el Espíritu al Padre. Estas doctrinas implican que antes de que existiéramos en nuestra libre individualidad (multiplicidad de *lógoi*) existíamos ya en el pensamiento (*Lógos*) del Padre en su Hijo, en un amor eterno. De este modo, todo lo que podemos y debemos ser lo alcanzaremos únicamente identificándonos con lo que éramos desde toda la eternidad en este pensamiento vivo del Padre que se expresa en el Lógos divino de su Hijo y que retorna a él por el Espíritu como pensamiento de amor, en esa dialéctica en la que se es a la vez amante y amado. Hadewijch toma parte en toda una tradición que muy probablemente conoció a través de Guillermo de Saint Thierry, en la que debemos incluir las ideas de Pseudo-Dionisio, Máximo el Confesor y Eriúgena. Lo más seguro es que las ideas neoplatónicas que emplea provengan de manera indirecta, mediadas por victorinos o cistercienses (Reynaert 1994, pp. 212 y ss.).

Por todo lo mencionado, seguir el camino del Amor lleva a una transformación de sí, dado que se produce una conversión en lo mismo que se ama, el alma y Dios devienen iguales, y de este modo el alma retorna al lugar del que surgió.

¹³ Traducción levemente modificada siguiendo la edición de Van Mierlo 1947.

Hadewijch recurre a la imagen del relámpago y el trueno para explicar lo que ocurre con quienes avanzan hacia la unidad:

Pero ¿qué ocurre cuando los que avanzan completamente hacia la Unidad se elevan y no regresan y se quedan en la altura y se unifican allí donde se ha manifestado, primero, la gran luz, el claro relámpago, y, después, ha resonado el poderoso trueno?

El relámpago es la luz del Amor que se muestra en un guiño y da dones de gracia suficientes para mostrar quién es y cómo puede tomar y dar por medio de un abrazo afectuoso, con dulces besos y tiernos sentimientos a través de los cuales el propio Amor dice: Soy yo quien te tiene abrazado. Soy yo. Yo te soy todo. Te doy todo. Pero entonces le sigue el trueno. El trueno es la terrible voz de la amenaza y es el final de la gracia y es la Razón iluminada, que nos muestra la verdad y la deuda y la inmadurez y qué insignificantes somos nosotros y lo inmenso que es el Amor (Swart y Ros 2001, pp. 145-146 [*Brieven* xxx 12-13]).

Estas imágenes son similares a las que emplea Margarita para caracterizar el Lejoscerca, un relámpago que es amor que se muestra de modo súbito, pero destacan el aspecto afectivo con las referencias a los abrazos, los besos y sentimientos, que se conjugan con la presencia de lo terrible. Además, es un rasgo diferencial el rol que continúa jugando la razón, claro que se trata de la Razón iluminada, no de la mera razón.¹⁴ En la obra de Margarita Razón muere para que el alma pueda alcanzar su verdadera meta; si bien no resultan por completo equiparables, quizá es más adecuado vincular la Razón iluminada de Hadewijch con el Entendimiento de amor del *Mirouer*, ambos diferenciados de la razón como facultad humana.

Este requerimiento de ser impasibles con el propio destino implica como condición necesaria la pérdida absoluta de la voluntad individual:

Cuando al alma le queda solo Dios y no conserva voluntad propia, sino que vive completamente de acuerdo con la voluntad divina y se pierde a sí misma y quiere todo lo que él quiere como él mismo, y está sumergida en él y se ha convertido en nada, entonces, en ese momentos, él está plenamente elevado sobre la tierra y atrae todas las cosas, de manera que ella se convierte en todo lo que él es (Swart y Ros 2001, p. 110 [*Brieven* XIX 3]).¹⁵

En esa unión, el alma absorbida en Dios retorna a sus orígenes, a dónde y cómo era antes de ser creada, sin distinción en Dios, fuente de toda creación.

¹⁴ En *Strofische Gedichten* XXV Hadewijch sostiene que la razón es cirujana del amor, sana todos los defectos.

¹⁵ Eckhart da una definición de pobreza similar, en *Predigt* LXXXVII DW, describe la verdadera pobreza como el hecho de no tener ni siquiera una voluntad con la que querer hacer la voluntad de Dios.

El alma se ha convertido en nada y no es consciente de nada excepto de Dios cuya voluntad es su vida, el alma se disuelve en Dios. Esta referencia a Dios siendo “levantado de la tierra” recuerda la descripción de Eckhart de la Deidad (*Predigt* XI, XIV DW), de Dios siendo elevado a lo que él era antes de tener criaturas, a Dios tal como era en sí mismo, atrayendo todas las cosas de vuelta a su ser dentro de él antes de que hablara y fueron creadas.

En la *Visión* III Hadewijch relata otro episodio de unión con la divinidad en la que una voz le menciona sus avances en el camino del pleno amor, recorrido que llevará a la mística a convertirse en Amor que es Dios en su unidad. Esta unidad divina se expresa en diferentes dinámicas de las tres Personas, cada una posee su propiedad pero, al mismo tiempo, se reintegran en la unidad divina. Esas dinámicas se exponen como “salida” y “retorno”, y se entiende la unidad como la esencia de las particularidades de las personas divinas (Verdad, Bondad, Integridad, *Brieven* I 4), la Trinidad es una unidad esencial viviente.¹⁶ Esa misma unidad que caracteriza lo divino explica lo que sucede entre el alma amante y la divinidad: “A los que antes eran dos/ hacer uno” (Swart y Ros 2001, p. 228 [*Strofische Gedichten* XXVIII 5]), o como relata en una de las cartas: “Para que de dos cosas se hagan una sola, nada debe encontrarse entre ellas más que el adhesivo que las une. Ese lazo es el Amor” (Swart y Ros 2001, p. 98 [*Brieven* XVI 4]).¹⁷ En otra carta afirma: “cuando gozamos en el Amor estamos deificados, somos poderosos y justos. Entonces voluntad, trabajo y poder participan igualmente de la justicia divina, como las tres personas en un solo Dios” (Swart y Ros 2001, pp. 102-103 [*Brieven* XVII 4]), epístola que ha sido titulada por Dom Porion como “Acción entre las personas y reposo en la unidad” (Bouyer 2022, p. 55).

También en la carta XVIII, que puede considerarse una aclaración de la anterior, Hadewijch habla de “Amor unitario”, este es el justo, completo Amor que reposa en sí mismo, el ser uno en sí mismo de Dios donde “se basta a sí mismo”. La unidad más profunda en Dios llama y reclama al alma que viva en ella la unión con Dios: “Dios te reclama desde la unidad sin principio”

¹⁶Dios es uno es sí mismo, el Amor unitario reposando en sí mismo. Especialmente en *Brieven*, la unidad divina es la del Padre, no es solo una de las personas sino que representa la unidad: “El Padre es uno” (*Brieven* XVII, 1). La doctrina trinitaria de Hadewijch está bien explícita en la *Brieven* XVII, donde especifica las particularidades y las obras de las personas en el alma humana, pero siempre destaca la unidad del Padre. De hecho Hadewijch habla de llegar a la altura de “la unidad de la Deidad” (*Godheit*).

¹⁷Al inicio de esta carta Hadewijch menciona el “darse y mantenerse” propio del ser divino (*Godheit*) que significa tanto la salida de las personas de la trinidad como la unidad.

(Swart y Ros 2001, p. 109 [*Brieven* XIX 2]).¹⁸ Entonces, el retorno al origen del alma implica alcanzar ese ser que era antes de ser, el reencuentro con su principio creador, por eso la unidad es una idea tan importante en estos argumentos. Como señala Bouyer (2022, p. 36), está implícito aquí el dios del neoplatonismo de Plotino y sus discípulos, es decir, el Uno que se manifiesta como *Noûs*, pensamiento eterno, que contiene las ideas de todo ser, de todas las cosas, y son eternamente concebidas como llenas de vida (*Enn.* VI 12), si bien, como ya señalé, lo más probable es que Hadewijch recibiera estas ideas mediadas por la tradición cisterciense y victorina.

3. Margarita Porete

Le mirouer des âmes simples (El espejo de las almas simples), tratado que circuló como anónimo en versiones en latín, italiano e inglés, fue identificado en 1946 por Romana Guarnieri como la obra de la famosa hereje Margarita Porete, quemada en la hoguera el 1 de junio de 1310 en París. La estudiosa descubrió un manuscrito francés y unos latinos más antiguos, que publicó con Paul Verdeyen (1986), edición que sigo para las citas, sin duda una de las obras más notables de la mística medieval.

Le mirouer desde el punto de vista formal es una alegoría dramática con personajes como Dama Amor, Alma anonadada, Razón, Lejoscerca, Pura Cortesía, que mantienen extensas conversaciones sobre el amor y temas teológicos. Del mismo modo que en Hadewijch, el lugar del amor es central. En efecto, Dama Amor es el personaje en torno a quien se organizan las diversas enseñanzas. Muchas personificaciones, incluidas Dama Amor y Lejoscerca, son figuras divinas, personalidades que dan voz al Dios único, Lejoscerca está asociado con la Trinidad y Cristo. El momento decisivo, crítico, ocurre cuando Razón (que representa el razonamiento silogístico de universidades y teólogos) queda perpleja ante las paradojas de Dama Amor, y colapsa (*Mirouer* 87).¹⁹ Las paradojas expresan el tema central del *Mirouer*, el aniquilamiento del alma, el estado en que el alma da muerte a su yo-egoico y se hace una con Dama Amor-Lejoscerca. La unión mística es el destino del viaje transforma-

¹⁸ *Brieven* XVIII contiene una serie de consideraciones sobre las tres personas divinas y aclara que Dios posee en su Deidad lo que es en las tres personas, obra Dios en las tres personas como un solo Señor, ver también *Visión* XII 16.

¹⁹ El Alma se lamenta por la muerte de Razón, pero su lamento tiene un giro despiadado; su lamento es que Razón no había muerto mucho antes. Razón queda subsumida en Entendimiento de Amor, ver *Mirouer* 9, 12.

dor del alma y el eje desde el que Dama Amor elabora su filosofía del amor místico.²⁰

Para explicar cómo se despliega ese proceso la obra delinea un cosmos de siete niveles de estados místicos, que son diversos modos de ser, aunque se centra principalmente en el quinto y el sexto, el séptimo excede la palabra y se asocia al más allá.²¹ Como mencioné, las paradojas de Dama Amor comienzan cuando radicaliza la noción de que el alma debe desprenderse de su voluntad para pasar del cuarto modo de ser, caracterizado por el ejercicio de la voluntad y obras, al quinto estado de la nada y el sexto de clarificación. Esto significa que el aniquilamiento del alma representa una forma de retorno a su lugar de origen (Sells 1994, pp. 114-146).²²

El alma se transforma, las diversas personalidades divinas, Amor, Trinidad, Lejoscerca, se unen y se hacen una con el alma aniquilada (*Mirouer* 39). Margarita emplea distintas metáforas para figurar ese proceso, como la imagen del hierro fundido en fuego que cambia por completo, y la transformación del fuego que arde sin ninguna materia y se alimenta solo de sí mismo (*Mirouer* 52, 25). La unión entre el alma aniquilada y la deidad es una unión en acto, una obra del amor dentro del alma, el alma recibe “dones” de su divino amante (*Mirouer* 95). La unión es unión de forma, fórmula que también emplea Eckhart, pues el alma aniquilada se imprime sobre la forma de lo divino, obteniendo esta impresión de la unión del amor.²³ El alma adquiere la forma

²⁰ La obra de Margarita se ubica dentro de la “mística de la esencia” que –en la línea de Agustín– comparte con Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor y Eckhart, como ha analizado Vanderbroucke 1991, p. 300.

²¹ El *Mirouer* como muchos viajes sufiés y beguinos contiene siete estaciones. Las siete estaciones de la transformación espiritual formaban parte de la mayoría de las escuelas sufiés, mientras que el místico persa Farid ad Din Attar habla de siete valles. Los valles de Attar en su perfil genérico y en algunas de sus descripciones específicas ofrecen algunas tentadoras similitudes con respecto a los siete estadios de Margarita. Los valles de Attar son: búsqueda, amor, conocimiento, independencia, unidad, asombro y aniquilación. También Beatriz de Nazaret habla de siete modos de amor, Hadewijch menciona siete nombres del amor, véase Zum Brunn y Epiney-Burgard 1989, pp. 70-94.

²² Sells 1994, pp. 114-146, plantea afinidades entre Eckhart y Porete, en general en torno al completo abandono de la voluntad y la dialéctica apofática radical a la que conduce. El abandono de la voluntad conlleva temas interconectados: 1) la reversión al estado de precreación; 2) vivir sin un porqué; 3) la renuncia a toda mediación; 4) la desnudez del alma que ha renunciado a toda voluntad y razón y 5) la renuncia a todas las obras.

²³ En cuanto al conocimiento de la obra de Margarita por Eckhart, este residía en París en 1311, un año después de la ejecución de la beguina, se hospedó en la misma casa dominicana en la que estuvo el inquisidor que condenó el *Mirouer*, por eso se piensa que puede haber tenido acceso a un ejemplar, véase Ruh 1984, pp. 327-336; Haas 1979, pp. 246-249; Colledge y Marler 1984, p. 15. Especialmente se han establecido paralelos entre el *Mirouer* y *Predigt 52 Beati pauperes spiritu* de Eckhart, véase McGinn 1989, especialmente pp. 73-79.

de su ejemplar como la cera toma la forma del sello, figura que contiene la doctrina de la imagen, porque el alma es imagen de la deidad (*Mirouer* 50). Estas figuraciones, entre otras que emplea el *Mirouer*, buscan explicar cómo al aniquilar su voluntad propia, paradójicamente, el alma es restaurada a su naturaleza. Tanto Margarita como Hadewijch, y luego Eckhart, emplean a menudo el término “deidad” (*Deité, Gotheit*) de modo diferenciado de Dios, esa deidad representa la unidad trascendente de lo divino. En el siglo IV d.C., autores como Mario Victorino, Hilario, luego Agustín, comenzaron a emplear *deitas* para denotar la esencia divina, la naturaleza una de la Trinidad, término que tradujo el Θεότης (*Theótes*) de Dionisio Areopagita, la deidad absolutamente trascendente e inmanente a todo (Bara Bancel 2015).

Otra idea que podemos interpretar como articuladora de toda la obra, y que es asimismo importante en Hadewijch, es la de la libertad. En la unión mística el alma es libre dado que no es quien actúa, sino que lo divino actúa en ella. En todo este proceso transformador, hay una elevación del alma que se va acercando a lo divino, pero Margarita incluye también movimientos de descenso cuando habla de las caídas necesarias que debe atravesar el alma para su anonadamiento, primero de las virtudes en Amor, luego de Amor en nada. De este modo realiza una inversión de la metáfora del ascenso místico y la anuda a un descenso, un elemento desconocido en los textos místicos medievales. Esta inversión representa una resignificación del lenguaje y la simbología cristiana de la caída.²⁴ El alma se encoge a una pequeñez donde ya no puede encontrarse a sí misma, ha caído en la certeza de no saber nada y no querer nada:

Ahora bien, dice Amor, esta Alma tiene su verdadero nombre de la nada en que habita. Y porque ella es nada, no tiene cuidado de nada, ni de sí ni de sus prójimos ni de Dios mismo. Porque es tan pequeña que no se puede encontrar; y todas las cosas creadas están tan lejos de ella que no puede sentir las; y Dios es tan grande que ella no puede comprender nada; y por tal nada entra en la certeza de nada saber y en la certeza de nada querer. Y esa nada de la que hablamos, dice Amor, lo da todo (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 230 [*Mirouer* 81]).²⁵

²⁴ Algo así puede encontrarse en la literatura judía de Hekhalot, donde el ascenso a la Merkevah o carro divino puede ser reemplazado por un lenguaje de descenso, algo que ha analizado Scholem 1941, pp. 46-47. En Eriúgena, la redención fue vista como una inversión de la caída de una manera que invirtió la metáfora temporal, véase Sells 1984, pp. 37 y ss. Sobre la relación de esto con la resignificación del lugar de la mujer, véase Ruether 1974, pp. 150-183, para las opiniones del siglo XII d'Alverny 1977.

²⁵ Traducción propia de la edición citada.

El alma liberada se desprende de todas las cosas y no tiene cuidado de nada, de sí misma, de los otros, de Dios mismo. El alma se libera en un completo abandono de toda voluntad para vivir verdaderamente (*Mirouer* 59). Este misticismo apofático implica dejar atrás las distinciones racionales, el abandono total de la propia voluntad y sus obras, por eso es un estado que podría calificarse como de vulnerabilidad pero se produce en un contexto de absoluta confianza.²⁶ En ese abandono el alma renuncia a sus defensas, cuidados y garantías terrenales. El alma anonadada en el amor de lo divino ya no existe en sentido formal como sujeto individual que quiere y actúa, porque la única voluntad y actos son de la deidad.

El obrar de la divinidad despliega en el alma una dialéctica de nada y todo:

Y esto nos conviene hacer, para vencernos a nosotros mismos. Y si hiciéramos esto que está en nuestro poder llegaríamos a un punto en el que dejaríamos ir todo esto, apartando de nosotros todos los pensamientos (de devoción) y todas (las) obras de perfección y todas las preguntas de Razón, pues no sabríamos qué hacer con eso. Y entonces la Deidad haría en nosotros, por nosotros y sin nosotros sus obras divinas. Él es el que es, por lo tanto es quien es en sí mismo: amante, amado, amor. [Y por lo tanto nosotros somos nada, porque nada tenemos de nosotros mismos. Vean todo esto al desnudo, sin nada oculto ni velado, y entonces aquel que es tendrá en nosotros su verdadero ser] (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 305-306 [*Mirouer* 113]).²⁷

Este pasaje muestra la particular hermenéutica que Margarita realiza sobre la *imitatio Christi*, su cristología, que no interpreta de forma devocional. Margarita conoce y se refiere a los momentos fundamentales de la historia de la salvación, aunque no expresa ninguna devoción por la pasión y por el sufrimiento de Cristo, dado que esto es parte de los estadios inferiores de la transformación del alma. La *imitatio Christi* significa conformarse al ser de Cristo, hacerse uno con él, efecto de la gracia divina, porque Margarita enfatiza el aspecto divino de Cristo, no el humano (Ruh 2002, p. 361). En función de esta imitación-conformación, los esfuerzos personales a lo sumo pueden representar una cierta preparación para el alma, dado que la única y verdadera tarea del alma es el desapego, que constituye más un estado existencial que una práctica de alguna virtud.²⁸ Para Margarita este conformarse a Cristo significa hacer lo que él hizo: obedecer la voluntad divina.

²⁶ En Plotino y Eriúgena, el abandono y la confianza absoluta se representan ante todo como ontológicos, la entrega del ser.

²⁷ Traducción propia, la última frase señalada entre corchetes se conserva solo en la versión latina.

²⁸ Así, las prácticas religiosas se convierten en un medio, no un fin, y en cuanto medio en algún momento deberán ser abandonadas para alcanzar el fin.

Ahora bien, ese aniquilamiento del alma con su razón, su voluntad y obras compromete una reversión a un estado precreativo del ser, a lo que el alma era cuando no era. Como Beatriz de Nazaret, Hadewijch y Matilde de Magdeburgo, para Margarita la verdadera naturaleza del alma yace en su estado precreado dentro de lo divino.²⁹ El alma aniquilada, en la medida en que alcanza ese estado de anonadamiento vuelve al estado precreado, afirmación que a su vez implica que el alma de alguna manera preexiste dentro de la deidad.³⁰ Esta idea de la virtual existencia del alma es asimismo el paralelo más importante entre Margarita y Eckhart (*Predigt* LII), como ha señalado por primera vez Bernard McGinn (1989, pp. 73-78). La sugerencia de tal ser precreado se encuentran en todo el *Mirouer*. En la medida en que la voluntad se aniquila y el alma vive sin por qué y sin mediaciones imaginativas o de otro tipo entre ella y Dios, según Margarita, y Eckhart, se alcanza la verdadera naturaleza en lo divino.

Una de las imágenes que se emplean para tematizar ese retorno al estado previo es la desnudez:

Y ahora no puedo ser, dice Voluntad Perdida, lo que debo ser, hasta que regrese a donde estaba, en el punto en que estaba, antes de salir de él a mi ser tan desnudo como lo está él que es; tan desnuda como estaba yo cuando era aquella que no era. Eso necesito tener si quiero recuperar lo mío; porque de lo contrario no lo recuperaré (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 302 [*Mirouer* 111]).³¹

Margarita, como Hadewijch, combina el lenguaje cortesano y apofático para expresar la unión mística, que es el acto y la obra de amor. El lenguaje del éxtasis (en el sentido literal: estar o ser fuera de uno mismo) abarca un conjunto de términos interdependientes y figuraciones discursivas como esta de la desnudez. El alma renuncia a su honor, a su vergüenza, a su voluntad y la unión con el amado divino se produce en la desnudez (*Mirouer* 88). Esa desnudez es conceptual, no visual o corporal, representa el estado de

²⁹ Matilde y Beatriz emplean las imágenes del pez en el agua y el pájaro en el aire para describir cómo el alma encuentra su verdadera naturaleza en lo divino, véase Beatriz de Nazaret, *Siete maneras de amor* VI; Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad* 1 44.

³⁰ En la obra latina, Eckhart elabora el contexto metafísico de esta afirmación sobre la preexistencia del alma en la deidad. Se apropia de la ontología neoplatónica para distinguir entre la existencia virtual de todas las cosas dentro de la deidad y su existencia real como seres creados en el mundo. Este es el marco de su idea de la chispa precreada del alma mediante la cual alcanza tanto la virginidad como la fecundidad. Este desarrollo teológico tiene su génesis en la unión sin distinción sugerida por primera vez en los escritos de Hadewijch, Beatriz de Nazaret y Matilde de Magdeburgo, que elabora Margarita, véase *Mirouer* 35, 87, 107.

³¹ Traducción propia.

voluntad renunciada en el momento en que la voluntad humana todavía estaba integrada con la voluntad de Dios en una “unidad precreacional”, un estado de no querer, no saber, no tener (Robinson 2001, p. 60). Por esto, la teosis en vez de interpretarse como una especie de muerte, de acuerdo con los personajes del *Mirouer* puede entenderse como una pérdida de identidad y un retorno a la fuente, un cambio de forma, no de sustancia, tal como se explica en este pasaje que compara el regreso del alma a Dios con la confluencia de un río en un océano:

Así es como es en el ser en el que Dios la hace ser; allí donde ha dado su voluntad y por eso no puede querer sino la voluntad de aquel que de sí mismo y por ella la ha transformado en su bondad. Y si ella es así de libre en todos sus lados, ella pierde su nombre, pues ella se eleva en soberanía. Y por eso ella pierde su nombre en aquel, en quien ella es de él en él, con el que se ha fundido, y que la ha disuelto de él, en él, por ella misma. Así como sucede con el agua que viene del mar, que tiene algún nombre, como por ejemplo Aisne o Sena, o el de algún otro río, y cuando esa agua o río regresa al mar, pierde su curso y su nombre con el que corrió por distintos países cumpliendo su obra. Ahora está en el mar, allí donde se reposa, ha perdido su obrar. De forma semejante le sucede al Alma. Y sobre esto tenés y podés tener muchos ejemplos para ilustrar la comprensión del asunto, cómo esta Alma vino del mar y tuvo un nombre y cómo regresa al mar y así pierde su nombre y no tiene ninguno excepto el nombre de aquel en el que se ha transformado perfectamente; es decir, en el amor del esposo de su juventud que ha transformado a la esposa por entero en él. Él es, luego ella es; y esto le basta maravillosamente, de lo que ella se maravilla; esto es el placentero Amor por el que ella es amor y eso la deleita (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 232-233 [*Mirouer* 82]).³²

Esta comparación de la unión mística con el ciclo del agua sugiere continuidad y preservación junto con pérdida de identidad, de la misma manera que una masa de agua pierde su nombre propio y su individualidad. En el símil la relación entre un río y el mar muestra una semejanza de lo que ocurre entre el Alma y Dios: los dos cuerpos de agua tienen la misma sustancia, solo temporalmente los ríos o las almas toman formas separadas, identidades y nombres propios. Su confluencia con el mar es en realidad una restauración de la unidad anterior en lugar de significar solo una pérdida de la individualidad (Lerner 1971, pp. 399-401). Es decir, el alma aniquilada está en “el ser sin ser que es el Ser”, porque el Alma se ha convertido en Ser a través de la transformación del Amor (*Mirouer* 115). En este estado, el alma se vacía de criatura y se llena de Dios, libre del sufrimiento y la lucha mundanos:

³² Traducción propia.

Yo soy, dice esta (Alma), de la gracia de Dios lo que soy. Pues yo soy tan solamente y ninguna otra cosa que los que Dios es en mí; y Dios es así lo mismo que él es en mí; pues nada es nada. Pero es aquello que es; y por eso yo no soy, si soy, sino lo que Dios es; y nadie es sino Dios; y por eso no encuentro más que a Dios, en cualquier parte que voy, pues, nada hay sino Dios, a decir verdad (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 196 [*Mirouer* 70]).³³

Esta realización de la verdadera naturaleza del alma es la clave de la aniquilación, y es radical en el sentido de llegar a la raíz de la identidad del alma. Estas almas no tienen “ni qué ni por qué”, se convierte en nada, carecen de su propio ser individual en la medida en que tienen ahora el ser como eran antes de ser (*Mirouer* 84, 121; Eckhart *Predigt* LII).

Esa reversión al estado precreativo es evocada mediante juegos de palabras con el término *porquoy* (para qué, por qué) y otros relacionados como *quay* (qué). El alma aniquilada no tiene un por qué en su actuar, no tiene un qué.³⁴ Dama Amor afirma que quien verdaderamente cree “es lo que cree, pues la verdad del creer reside en ser lo que se cree”, fórmula que constituye la clave hermenéutica del *Mirouer* (*Mirouer* 100 y prólogo). Como se comprueba en los textos ya citados, el *Mirouer* expresa este proceso de modo condicional (si no fuera) o de modo temporal (cuando no lo era). La bondad desbordante de la deidad otorga al alma gratuitamente su voluntad, pero la verdadera libertad solo se completa cuando el alma renuncia a su propia voluntad y devuelve su libre albedrío a lo divino. Allí donde estaba antes de estar el alma no tiene “de qué” (*quay*), pues ella entiende que “fui creada de él sin mí” (*Mirouer* 111). El acto de dar de la deidad sin un por qué se refleja en las almas que actúan sin un por qué (*Mirouer* 111). A través de su bondad la deidad le dio al alma su libre albedrío libremente, sin un por qué, y el alma liberada actúa sin un por qué, de este modo la deidad recupera el libre albedrío del alma sin por qué (*Mirouer* 89).

Este sin un por qué es otra forma de decir que el alma no tiene voluntad propia porque quiere la voluntad de Dios. Así, el alma se convierte en lo divino, y el obrar es uno, el de la divinidad. El uso de este lenguaje espacial para describir la unión sin distinción del alma y lo divino se encuentra en todo

³³ Traducción propia.

³⁴ Esta expresión aparece con anterioridad en Beatriz de Nazaret, *Siete maneras* II, donde se nombra el amor por la deidad como “sin un por qué” (*sender enich waeromme*). Véase Zum Brunn y Epiney-Burgard 1989, p. 81, 198, n. 24. El sin un por qué especifica los últimos estadios del recorrido del alma, donde alcanza ese lugar en el que estaba antes de ser, por eso es necesario atravesar la muerte de la naturaleza y vivir la vida del espíritu, que finalmente también debe morir para poder alcanzar la vida divina.

el *Mirouer* y está relacionado con el empleo de imágenes y tropos cortesanos. El alma liberada de todas cargas no permanece en un lugar propio porque es llevada al lugar de Dios lejos de su propio ser: se trata de la lejana tierra de Dios, la corte en la que el alma encuentra su propio lugar y su verdadero ser en lo divino (*Mirouer* 136, 137).

Margarita combina diversas concepciones, como la paradoja de la emanación neoplatónica de procesión y retorno, esa inversión del lenguaje de la caída y una noción idiosincrática de intercambio de voluntades (Sells 1994, 180 y ss.). Como indiqué en la sección dedicada a Hadewijch, se suele aceptar que las ideas neoplatónicas que la autora expresa están mediadas por autores cristianos como, en este caso, Agustín, Buenaventura, los cistercienses y victorinos (Terry 2017, p. 59 y ss.). Ese intercambio de voluntades ocurre después de que el alma ha caído de las virtudes en amor, del amor en la nada y de la nada en la aclaración divina. El alma ya no ve, ama, ni conoce lo divino, porque las acciones resultan entonces reflexivas de la propia deidad, quien entregó la libertad al alma al hacerla “señora”, pero la recupera cuando el alma abandona su propia voluntad.³⁵ Margarita continúa:

Es justo, dice Amor, su voluntad es nuestra: ella ha pasado el Mar Rojo, sus enemigos quedaron en él. Su placer es nuestra voluntad, por la pureza de la unidad del querer de la Deidad, en la que la hemos encerrado. Su voluntad es nuestra; pues ella ha caído de la gracia en la perfección de las obras de las Virtudes, y de las Virtudes en Amor, y de Amor en Nada, y de Nada en Clarificación (glorificación) de Dios, que se ve con los ojos de su majestad, que justo ahí la ha clarificado. Y a tal punto se ha entregado en él, que no se ve a sí misma ni lo ve a él; y por eso él se ve solo en su divina bondad. El será de sí mismo en tal bondad <eso> que sabía de sí mismo antes de que ella fuera y él le diera su bondad por la que la hizo dama. Y fue por la Libre Voluntad, que él no puede recuperar para sí sin el placer del Alma. Ahora la tiene sin ningún porqué, tal como la tenía antes de que el Alma fuera dama. No hay nada más que él; nadie ama sino él, pues nada es sino él, por ello ama completamente solo, se ve completamente solo, alaba solo su propio ser. Y esto es el punto, pues es el más noble estado que aquí abajo pueda el Alma alcanzar (Guarnieri y Verdeyen 1986, pp. 257-258 [*Mirouer* 91]).³⁶

El paso del Mar Rojo indica el proceso de purificación del Alma en el ejercicio de las virtudes, entendiendo el Éxodo como símbolo del camino del

³⁵ Bérubé 1983, p. 27, ha advertido que la expresión “cuando el alma está en Dios y Dios en el alma” y otras similares retoman una tradición que puede remontarse hasta Orígenes. Se trata de una presencia que Dionisio Areopagita llama “rayo supraesencial de la divina tiniebla”, una idea que Buenaventura retoma en el *Itinerarium*.

³⁶ Traducción propia.

alma hacia Dios. Aquí Margarita se refiere al sexto estado, esa clarificación de Dios que se refleja en la nada del alma es el relámpago del Lejoscerca que la ilumina en un instante otorgándole un atisbo de gloria. En *Mirouer* 118 Margarita define ese momento, que es también un estado, una forma de ser, como aquel en el que el alma “pura y clarificada no ve ni a Dios ni a ella, sino que Dios se ve a sí mismo en ella, por ella y sin ella” (Guarnieri y Verdeyen 1986, p. 331).³⁷ Margarita incluso se expresa en términos de abandonar a Dios por Dios para alcanzar la verdadera libertad, idea clave de su transmisión mística.³⁸ Esa libertad es concebida como extática, en el sentido literal del término, es decir, un estar fuera de sí mismo, como ya señalé. El empleo del lenguaje coloquial de vivir sin un porqué contiene en sí la noción de que el alma anodada vive sin medios (*moyens, intermedium*), lo que se puede interpretar en dos sentidos: como un vivir sin medios ni usos, un vivir sin voluntad, es decir, sin un por qué, y como falta de un medio, de mediación, entre lo divino y lo humano, una completa inmediatez de contacto, en realidad, los dos significados se fusionan en el pensamiento de Margarita.³⁹ El aniquilamiento y el esclarecimiento, que tienen lugar en el quinto y sexto estado respectivamente, implican que la distinción referencial entre reflexiva y no reflexiva, uno mismo y el otro, humano y divino, comienza a desmoronarse en función del privilegio de la unidad y unificación.

4. Consideraciones finales

Las obras de Hadewijch y Margarita muestran algunos aspectos comunes que son nucleares en sus elaboraciones conceptuales, aun cuando existen también

³⁷ Traducción propia.

³⁸ Esto se desarrolla en *Mirouer* 133. La misma idea aparece en Eckhart, *Predigt* LII, *Beati pauperes spiritu* DW y Silesius, *El peregrino querúbico* II 92.

³⁹ Este sin un por qué también se relacionan con la indiferencia del alma ante las recompensas del cielo y los castigos del infierno y con la idea de que la virgen María vive sin su voluntad, porque vive en la Trinidad sin ningún intermediario (*entredeux, intermedium*). El francés “entredeux” proporciona un juego más personal sobre el abandono de todo medio (*moyens, intermedium*), véase *Mirouer* 93. En relación con la etapa de “esclarecimiento” del alma, existen dos paralelismos: uno la concepción sorprendentemente similar del sufismo de los siglos XII al XIV, otro el contexto cortesano y teológico de la Europa del siglo XIII, en particular la tradición beguina. Esa reversión al estado precreativo en el que se estaba antes de ser tiene una estrecha analogía con la clásica exposición sufí de la unión mística. Para Junayd (m. 911), el objetivo del místico es alcanzar ese estado en el que es “como era cuando era antes de ser”, véase Kader 1962. Detrás de la fórmula de Junayd está la teoría de los primeros sufíes, como en Sahl al-Tustari (818-896), en la que el estado precreativo se identifica con un pasaje del Corán en el que las almas preexistentes de la humanidad juran lealtad a su señor, véase Bowering 1980, pp. 153-157; para una revisión de la relación del pensamiento de Margarita con Ibn Arabi Sells 2001, pp. 137-155.

ciertas diferencias. Esas cercanías conceptuales podemos atribuir las a la cercanía geográfica en la que se desarrollaron la vida de ambas autoras (Flanders y Hainaut), de hecho sabemos que los grupos de personas dedicadas a una vida religiosa intercambiaban textos, correspondencia, comunicaciones. Además, estas dos beguinas tenían conocimiento de ciertos autores cristianos que en distintos momentos desarrollaron elementos de la tradición filosófica del neoplatonismo. Ambas emplean un lenguaje apofático, como apareció en la Edad Media en el marco del pensamiento cristiano, la metáfora de la “emanación” deviene central y la paradoja de la emanación, es decir una procesión que es un regreso, funcionan como elementos que desestabilizan las estructuras temporales y espaciales del lenguaje, por tanto implican un nuevo desarrollo del pensamiento que va más allá de los límites de la habitual razón filosófica. De este modo, procuran que lo trascendente no se torne en algo entificado, como son todas las cosas creadas, limitadas a la esfera de la sustancia o del ser. Así, los escritos místicos apofáticos, como los de Hadewijch y Margarita, realizan una reconsideración de las relaciones de género dentro de lo divino, de lo humano y entre lo divino y lo humano.

En los textos presentados se realiza una búsqueda sobre cómo referirse a la realidad última, lo verdaderamente real, que es lo divino, la deidad, dado que las imágenes fijas o categorías no resultan apropiadas, por eso se destaca el dinamismo. Lo divino es infinito, y solo en la tensión dialéctica entre aquellas afirmaciones sobre la trascendencia y de la imanencia en la obra de estas autoras puede el alma humana acercarse a una afirmación de lo realmente existente, la divinidad. El hombre se ve a sí mismo en lo divino, lo divino se ve a sí mismo en lo humano. Del mismo modo, el empleo del lenguaje cortés es otro de esos elementos del que se sirven las místicas para expresar categorías neoplatónicas sobre la relación entre lo divino y lo humano. Las beguinas recibieron esa conceptualización neoplatónica, de la que sus trabajos son deudores, mediada por los autores cristianos de los que se servían en su búsqueda espiritual, como he indicado.

La idea de la destrucción total o aniquilación de lo creado aparece en Hadewijch y luego se convierte en el centro de la conceptualización de Margarita. Ese aniquilamiento de la voluntad implica un retorno a la existencia primordial en Dios, la vida en el principio increado. Es una forma de expresar la *unitas indistinctionis* como comprensión de la unión mística, que es la verdadera libertad, ideas que despertaron ciertas sospechas y finalmente fueron condenadas con la censura del movimiento del Libre Espíritu. La verdadera

libertad, la aniquilación de toda la voluntad creada, es propiamente esa reversión al estado precreado del ser, en nuevas formas de expresar las categorías neoplatónicas con las que se da cuenta de la relación entre Dios y el mundo en términos de emanación y retorno, con un movimiento que fluye, que se despliega hacia afuera y luego vuelve a su origen.

Referencias bibliográficas

- Andersen, E., Lahnemann, H., Simon, A., (2014), *A companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*, Brill, Leiden/Boston.
- Arblaster, J., Faesen, R., (2017), *Mystical Anthropology Authors from the Low Countries*, Routledge, London/New York.
- Bara Bancel, S., (2015), *Teología mística alemana. Estudio comparativo del “Libro de la Verdad” de Enrique Suso y la obra del Maestro Eckhart*, Aschendorff, Münster.
- Beneito, P., (2001), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid.
- Bérubé, C., (1983), *De l’home a Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma.
- Blamires, A., (1995), “Women and preaching Medieval Orthodoxy, Heresy and Saint’s Lives”, *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, vol. 26, pp. 135-152.
- Bouyer, L., (2022), *Figuras místicas femeninas. Hadewijch de Amberes, Teresa de Ávila, Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Edith Stein*, Ediciones Encuentro, Madrid.
- Bowering, G., (1980), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Quranic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari d. 283/89*, De Gruyter, Berlin.
- Colledge, E., Marler, J. C., (1984), “‘Poverty of the Will’: Ruusbroec, Eckhart and The Mirror of the Simple Souls”, en P. Mommaers, N. de Paepe 1984, pp. 14-47.
- D’Alverny, M., (1977), “Comment les Theologiens et les Philosophes voient la femme”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 20, pp. 105-126.
- Daróczy, A., (2007), *Groet gheruchte van dien wondere. Spreken, zwijgen en zingen bij Hadewijch*, Peeters, Leuven.
- De Paepe, N., (1967), *Hadewijch, Strofische gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnemystiek*, Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, Ghent.
- Dinzelbacher, P., (2012), *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, De Gruyter, Berlin/Boston.
- Dinzelbacher, P., Bauer, D. R., (1985), *Frauenmystik im Mittelalter*, Schwabenverlag, Ostfildern.
- Fraeters, v., (2014), “Hadewijch of Bravant and the Beguine Movement”, en E. Andersen, H. Lahnemann, A. Simon 2014, pp. 49-72.
- Fraeters, v., Willaert, F., (2016), *Hadewijch: Lieder. Originaltext, Kommentar, Übersetzung und Melodien*, De Gruyter, Berlin.

- Fraeters, v., (2017), "The mystic's *sensorium*. Modes of perceiving and knowing God in Hadewijch's *Visions*", en J. Arblaster, R. Faesen 2017, pp. 28-48.
- Gavrilyuk, P., Coakley, S., (2011), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Guarnieri R., Verdeyen, P., (1986), *Marguerite Porete. Le Mirouer des Simples Ames. Margaretae Porete. Speculum Simplicium Animarum*, Corpus Christianorum LXIX Brepols, Turnhout.
- Guest, T. M., (1971), "Hadewijch and Minne", en P. K. King, P. F. Vincent 1971, pp. 14-29.
- Haas, A., (1979), "Meister Eckhart im Spiegel der marxistischen Ideologie", en A. Haas 1979, pp. 246-49.
- Haas, A., (1979), *Sermo mysticus: Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Switzerland Universitätsverlag, Freiburg.
- Idel, M., McGinn, B., (1989), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, Macmillan, New York.
- Jaeger, S., Kosten, I., (2003), *Codierung Von Emotionen Im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, De Gruyter, Berlin.
- Kader, A., (1962), *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*, Luzac, London.
- King, P. K., Vincent, P. F., (1971), *European Context. Studies in the History and Literature of the Netherlands presented to Th. Weevers*, The Modern Humanities Research Association, Cambridge.
- Kooper, M. E., (1994), *Medieval Dutch Literature in its European Context*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kopf, U., (1985), "Bernhard von Clairvaux in der Frauenmystik", en P. Dinzelsbacher, D. R. Bauer 1985, pp. 48-77.
- Largier, N., (2003), "Inner Senses, Outer Senses. The Practice of Emotions in Medieval Mysticism", en S. Jaeger, I. Kosten 2003, pp. 3-15.
- Lerner, R., (1971), "The Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought", *Church History*, vol. 40, pp. 397-411.
- McGinn, B., (1989), "Love, Knowledge and *Unio mystica* in the Western Christian Tradition", en M. Idel, B. McGinn 1989, pp. 73-78.
- McGinn, B., (1994), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, Continuum, New York.
- Minnis, A., (2010), "Religious Roles: Public and Private", en A. Minnis, R. Voaden 2010, pp. 47-81.
- Minnis, A., Voaden, R., (2010), *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-1500*, Brepols, Turnhout.
- Mommaers, P., De Paepe N., (1984), *Jan Van Ruusbroec: The Sources, Content, and Sequels of his Mysticism*, Leuven University Press, Leuven.
- Reynaert, J., (1981), *De beeldspraak van Hadewijch*, Tiel and Bussum, Canno.
- Reynaert, J., (1994), "Hadewijch: mystic poetry and courtly love", en M. E. Kooper 1994, pp. 208-224.

- Robinson, J., (2001), *Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls*, University Press of New York, New York.
- Rudy, G., (2002), *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, Routledge, London/New York.
- Ruether, M., (1974), "Mysogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church", en M. Ruether 1974, pp. 150-183.
- Ruether, M., (1974), *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York.
- Ruh, K., (1984), "Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen", en K. Ruh, v. Merlens 1984, II pp. 327-336.
- Ruh, K., (2002), *Storia della mistica occidentale v. II Mistica femminile e mistica francescana delli origini*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ruh, K., Mertens, v., (1984), *Kleine Schriften*, De Gruyter, Berlin.
- Scholem, G., (1941), *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, New York.
- Sells, M., (1994), "The Pseudo-Woman and the Meister 'Unsayings' and Essentialism", en B. McGinn 1994, pp. 114-146.
- Sells, M., (1994), *Mystical Languages of Unsayings*, University of Chicago, Chicago.
- Sells, M., (2001), "Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn Arabi y Marguerite Porete", en P. Beneito 2001, pp. 137-155.
- Suydam, M., (1996), "The Politics of Authorship: Hadewijch of Antwerp and the Mengeldichten", *Mystics Quarterly*, vol. 22, nro. 1, pp. 2-20.
- Swart, L., Ros, C., (2001), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, BAC, Madrid.
- Tabuyo, M., (1999), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Trotta, Madrid.
- Terry, W., (2017), "Review of Possible Theological Sources for Marguerite Porete's *Mirror*", en W. Terry, R. Stauffer 2017, pp. 59-95.
- Terry, W., Stauffer, R., (2017), *A Companion to Marguerite Porete and The Mirror of the Simple Souls*, Brill, Leiden/Boston.
- Van Mierlo, J., (1947), *Hadewijch. Brieven*, Standaard Boekhandel, Antwerpen.
- Vanderbroucke, F., (1991), *La spiritualità del Medioevo (XII-XVI secolo). Nuovi ambienti e problemi, Nuova edizione ampliata e aggiornata a cura di Réginald Grégoire e Giovanna della Croce*, EDB, Bologna.
- Willaert, F., (1984), *De poetica van Hadewijch in de Strofische Gedichten*, HES, Utrecht.
- Zum Brunn, E., Epiney-Burgard, G., (1989), *Women Mystics in Medieval Europe*, Paragon House, New York.