

PAIDÓS ORÍGENES

1. B. McGinn, *El Anticristo*
2. K. Armstrong, *Jerusalén*
3. F. Braudel, *En torno al Mediterráneo*
4. G. Epiney-Burgard y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios*

GEORGETTE ÉPINEY-BURGARD
ÉMILIE ZUM BRUNN

MUJERES TROVADORAS DE DIOS

Una tradición silenciada de la Europa medieval



PAIDÓS

Barcelona
Buenos Aires
México

Introducción

LA ABADESA Y LAS BEGUINAS

¿Cómo mostrar brevemente lo que vincula a la abadesa benedictin Hildegarda de Bingen —que pertenece todavía a la alta Edad Media— con beguinas —posteriores en casi un siglo— como Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete, de Hainaut, o con la priora cisterciense Beatriz de Nazaret, que fue educada entre las beguinas y compartió su espiritualidad? Ciertos textos de la época ponen de relieve lo que constituye el profundo nexo de unión entre ellas; por ejemplo, este testimonio de 1158 que hace referencia a Hildegarda y a su contemporánea Isabel de Schönau, perteneciente también a la orden benedictina.

En aquellos días, Dios manifestó su poder por medio del sexo débil en aquellas siervas a las que colmó con espíritu profético.¹

1. *Anales Palidenses, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 16, pág. 90

Si, tras la acción de estas monjas excepcionales, que no dejó de ser un caso aislado, consideramos el movimiento de las beguinas en el momento de su más intenso fervor, es decir, a mediados del siglo XIII, nos encontramos con lo que sobre este tema escribía el franciscano Lamberto de Ratisbona en *La Hija de Sión*,² su gran obra poética, redactada hacia 1250:

He aquí que, en nuestros días,
en Brabante y en Baviera,
el arte ha nacido entre las mujeres.
Señor Dios mío, ¿qué arte es ése
mediante el cual una vieja
comprende mejor que un hombre sabio?³

Lamberto se extraña de que esas mujeres, las beguinas, posean «el arte» (*kunst*) de comprender y expresar las realidades espirituales mejor que hombres dotados e instruidos en las cosas del espíritu; y trata de explicarlo, de forma certera, por la constitución psicológica de la mujer:

Me parece que ésta es la razón
de que una mujer sea buena a los ojos de Dios:
en la simplicidad de su comprensión,
su corazón dulce, su espíritu más débil
son más fácilmente iluminados en su interior,
de modo que en su deseo comprende mejor
la sabiduría que emana del cielo
que un hombre duro
que es en esto más torpe.⁴

Esta inspiración directa del Espíritu es lo que aproxima profundamente a Hildegarda y las beguinas. Ésta era la única competencia reconocida entonces, en algunos casos privilegiados, a las mujeres en el ámbi-

2. Lamberto de Ratisbona, *Tochter von Syon*, Paderborn, 1880, v. 2838 y sig. La cursiva es nuestra.

3. Ibíd. El término «vieja» —*vetula* en latín— indicaba una ignorancia completa: «nunca leí letras» hace decir Villon a su anciana madre. Se presume en consecuencia que las mujeres de que habla Lamberto no eran todas necesariamente viejas.

4. Ibíd.

to de lo sagrado. Y sin embargo, a pesar de lo que parece dar a entender Lamberto, y en ocasiones pese a las propias afirmaciones de las interesadas, veremos que las mujeres de las que aquí vamos a tratar poseían una sólida cultura teológica y metafísica. La originalidad y la fuerza de nuestras monjas y de nuestras beguinas consiste en la perfecta integración de la doctrina en su experiencia espiritual. Se sitúan en este sentido en el lado opuesto al de los doctores escolásticos, como ha señalado Dom Porion a propósito de Beatriz y Hadewijch. Las beguinas fueron a veces saludadas con el título de «maestras», término empleado para subrayar el aspecto inspirado de su enseñanza, y que recuerda al «maestro de vida» (*Lebemeister*) que Eckhart prefería poner por encima del de maestro o lector de las Escrituras (*Lesemeister*). Ésta es la oposición de que da testimonio el apócrifo atribuido al maestro renano, *Also sprach Schwester Katrei* («Así habló la hermana Catalina»),⁵ entre una hermana llegada a la cima de la unión y su confesor que la hace sufrir con su dirección incompetente. Éste acabará por comprender qué ella «ha llegado a ser Dios» y tratará de seguirla allí donde tenía la pretensión de guiarla. Pero es preciso observar que el contraste no es tanto entre la doctrina y la vida cuanto entre una doctrina que permanece encerrada en el nivel del intelecto, y una doctrina realmente vivida. Esta última permite elevarse a un conocimiento de orden superior, no ya solamente teórico, sino constitutivo del ser. Tal es el significado de los siete grados, estados o seres de la vida espiritual según Beatriz de Nazaret y Margarita Porete a la que, en algunos de los manuscritos de su *Espejo de las almas simples*, se llama «clériga beguina», mientras que Jan van Leeuwen, el discípulo bien amado de Ruusbroec, se refiere a Hadewijch como «maestra». Más sorprendente aún es el reconocimiento de ese don de inspiración sagrado en el caso de Hildegarda, llamada la sibila o profetisa del Rhin. Citemos al respecto la declaración hecha por un premonstratense de Toul, tras haber leído la respuesta de Hildegarda a Guiberto de Gembloux que la había interrogado sobre sus visiones:

5. «Daz ist swester Katrei, Meister Ekehartes Tochter von Strasburg», en F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14ten Jahrhunderts*, vol. 2, Leipzig, 1984, reed. Aalen, Scientia Verlag, 1962, págs. 448-475. [Anónimo, *Hermana Katrei* (en un mismo volumen con Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*), trad. de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona, Icaria, 1995.]

Los refinados maestros franceses son incapaces de tales realizaciones... Corazón seco y mejillas hinchadas, se pierden en grandes gritos, en análisis y en disputas... Pero esta mujer divina no acentúa más que lo esencial, el honor de la Trinidad. Bebe en su propia plenitud interior y la vierte, a fin de aplacar la sed de los sedientos.⁶

No es menos cierto que si los escritos de estas mujeres asombraron a sus contemporáneos, y nos asombran todavía, se debe también a que están enraizados en un fondo de sólidos conocimientos. La obra casi enciclopédica de Hildegarda, que vivió en un monasterio desde los siete u ocho años, es un testimonio suficiente. En la época feudal, las mujeres de la nobleza seguían estudios a muy alto nivel, casi igual que el de los hombres. Y en el siglo siguiente, las beguinas de las que aquí tratamos, así como Beatriz, al parecer todas ellas procedentes de las clases altas, están dotadas de una notable cultura tanto literaria como espiritual.

Por importante que sea, como veremos luego, el aspecto literario de sus escritos, la obra principal de estas mujeres consistió en reformar la Iglesia corroida por los cismas, la esclerosis, la simonía, el desecamiento intelectual, y en instaurar nuevas formas de vida cristiana. La primera de estas tareas, la obra de reforma, fue más específicamente la de Hildegarda; la segunda, la de renovación e incluso de innovación, caracterizó el movimiento de las beguinas. En efecto, a partir del siglo XIII las grandes corrientes espirituales no pretenden solamente restaurar, sino innovar. Las palabras *novedad* y *libertad* son sus principales motivos, acompañados del de *pobreza*: espíritu de pobreza evangélica que se opone de diversas formas a la corrupción y al espíritu de lucro que imperan sobre todo en las altas esferas del clero. El lector actual ha podido captar la importancia de esta obra y de la lucha que a este respecto tuvo lugar en el interior mismo de la Iglesia entre las diversas tendencias, ortodoxas y heterodoxas, en el hermoso libro de Umberto Eco, *El nombre de la rosa*.⁷ Las mismas aguas se dividen, en un momento o en otro, a veces por razones dogmáticamente justificadas, a veces por razones puramente políticas.

6. Hildegarda, *Briefwechsel, Epistolae*, XVI, en J. B. Pitra (ed. a cargo de), *Analecta*, vol. 8, pág. 384. Véase *infra*, pág. 42.

7. U. Eco, *Il Nome della Rosa*, Milán, Fabbri-Bompiani, 1980. [Trad. cast. de Ricardo Pochtar: *El nombre de la rosa*, Barcelona, Plaza & Janés, 2ª ed., 1996.]

AFINIDADES Y DIFERENCIAS

Tras haber indicado la relación espiritual que vincula entre sí a las mujeres que en estas páginas vamos a tratar de conocer, nos es preciso ahora proceder con más matices, a fin de escrutar más profundamente sus afinidades, pero también para señalar lo que diferencia a la abadesa benedictina tanto de las beguinas como de Beatriz. En efecto, estas últimas pertenecen a una corriente espiritual posterior, a la que se ha dado el nombre de *mística renano-flamenca*. Esta mística se desarrolló a raíz del impulso de san Bernardo —fundador de la Orden del Cister en el siglo XII— y sobre todo de su amigo y discípulo Guillermo, abad de Saint-Thierry, originario de Lieja, y se difundió en los siglos XIII y XIV, primero por Flandes, después a lo largo y más allá del Rhin. (No olvidemos que la orden cisterciense a la que las beguinas están espiritualmente unidas, y a la que Beatriz pertenece, es una reforma de la orden de san Benito centrada en el ideal de pobreza.) Aunque Hildegarda hubiera tenido lazos muy estrechos con los espirituales flamencos, en particular con la abadía cisterciense de Villers en Brabante —en la que los monjes observarían con simpatía, en el siglo siguiente, el movimiento de las beguinas— ella misma no es una representante de la mística renano-flamenca, mientras que las beguinas y Beatriz son sus madres un poco olvidadas. Sin ellas y sin sus hermanas más modestas, que no lo expresaron literariamente pero que lo vivieron, se puede sin duda asegurar que ni la mística de Eckhart, ni la de Ruusbroec el Admirable habrían sido lo que fueron. Estos elaboraron y dieron forma teológica a un tipo de experiencia que no era exclusivamente la suya, sino que había sido en principio vivida por estas mujeres en sus beguinatos o en sus conventos.

El propio término «mística» debe ser interpretado de forma bastante diferente según se trate de Hildegarda o de las místicas renano-flamencas, en razón del cambio de mentalidades y perspectivas que caracteriza el paso de la alta Edad Media a los siglos XIII y XIV. La abadesa benedictina pertenece a una época de globalidad todavía indisociada: es al mismo tiempo naturalista, médica, poetisa, compositora y teóloga. Sus visiones integran la historia natural y la historia santa, la cosmología y la escatología. Las beguinas y Beatriz, por el contrario, están ya marcadas por las distinciones que se introducen en la religión entre las perspectivas filosófica, teológica y mística. La mística, entendida en el sentido moderno del

término, debía encontrar sus más grandes doctores en el siglo xv: Jean Gerson⁸ y Henri Herp.⁹ Ambos la sitúan en el dominio de la experiencia. Sin olvidar que Hadewijch y Matilde son casos intermedios, estableciendo un puente entre las dos épocas y las dos concepciones, se puede considerar a nuestras beguinas, dicho sea con todos los respetos, como «especialistas» de la experiencia mística. Su fin último es trascenderse y fundirse en Dios en una unión que excluye todo intermediario (*sine medio*). De ahí una tendencia a minimizar la necesidad de recurrir a la jerarquía eclesiástica, y a reducir el ejercicio de las virtudes morales a la condición de estadio preliminar e imperfecto del que el alma liberada se deshace sin formalidades, según una nueva versión del famoso precepto agustiniano: «Ama y haz lo que quieras». En última instancia, el alma no tiene ya necesidad de Dios en la medida en que esta necesidad implica todavía exterioridad y dualidad, puesto que, identificada con él, ha llegado a ser «lo que Dios es».¹⁰ Y sin embargo estas místicas no rechazan el aspecto humano de la encarnación. Para Hadewijch, antes de pretender ser «Dios con Dios», el alma debe pasar, con María, por todas las etapas de la maternidad divina. Y Margarita Porete, que describe en un lenguaje muy metafísico la fusión del alma con Dios, no por ello dejó de escribir un texto en el que se ha podido ver el anuncio del «Misterio de Jesús» de Blaise Pascal. En efecto, las beguinas parecen haber sido, en su inmensa mayoría, perfectamente ortodoxas, constituyendo, particularmente en Flandes, donde el movimiento se originó en torno a la figura de María de Oignies, una muralla contra la corrupción interior de la Iglesia y a la vez contra la herejía. Dejemos la palabra sobre este tema a Dom Porion, uno de los que mejor las han comprendido y amado:

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

8. J. Gerson, *De mystica theologia*, Padova, A. Combes, 1959.

9. H. Harph (Herp), *Theologia mystica* (compilación de obras místicas de Herp), Colonia, Melchior Novesanus, 1538; reimp.: Farnboroughs, Gregg Press, 1966.

10. Véase *infra*, pág. 142.

realizan con la eternidad de Cristo. Además de los éxtasis y las visiones, no carece de interés señalar los comportamientos que los biógrafos han puesto de relieve entre mujeres privadas de su control por la intensidad del deleite espiritual; risas, batir de palmas, vueltas y danzas: estas expresiones de una alegría irresistible figuran en la vida de santa Lutgarda, de Beatriz, de Cristina la Admirable y de otras. [...] Pero el rasgo más digno de atención sigue siendo el que hemos señalado en nuestras autoras: la orientación interior, el impulso que empuja al alma a ir más allá de sí misma para perderse en la simplicidad del Ser divino, distingue a aquellas santas cuya figura aparece mejor reflejada en documentos y testimonios. María de Oignies, Lutgarda de Tongres, Yvette de Huy, Beatriz y Hadewijch hunden la mirada en la esencia divina, atestiguando que es visible al ojo interior si éste encuentra su desnudez original. Por este testimonio su nombre debe ser conservado y su voz transmitida: mujeres audaces y bienaventuradas que nos recuerdan por qué hemos nacido.¹¹

Algunos prelados —como el cardenal Jacques de Vitry (1170-1240), que tuvo a María de Oignies como inspiradora y que es todavía conocido por su obra histórica—¹² supieron apreciar esta renovación y asegurar a las beguinas una protección eclesiástica. Pero la Iglesia institucional en su conjunto tuvo más en cuenta los peligros de su «novedad» que los tesoros espirituales que aportaban, y trató de protegerse por medio de la Inquisición y las prohibiciones. Se sentía agredida en su estructura misma y efectivamente lo era, al menos en el aspecto feudal de la misma, aspecto que constituía, a los ojos de numerosos clérigos, su verdadera naturaleza. Sobre este punto, Hildegarda se sitúa del lado de los conservadores: ella es también una figura de la alta Edad Media, una representante del orden benedictino y eclesiástico. Aunque parezca haber gozado de una extrema independencia, hablando claramente a los prelados y a los grandes de este mundo, predicando al clero y al pueblo, sigue no obstante integrada en el sistema feudal y en su je-

11. Hadewijch, *Lettres spirituelles*; Beatriz, *Sept Degrés d'Amour*, trad. francesa del neerlandés medio de J. B. Porion, Ginebra, 1972, «Introduction», págs. 54-56. [Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, trad. del neerlandés medio de Pablo María Bernardo, Madrid, Paulinas, 1986.]

12. El testimonio más importante de Jacques de Vitry sobre el movimiento de las beguinas se encuentra en su *Prologue* dirigido a Fulco de Toulouse, AASS, Juni, vol. 4, Amberes, 1707, cols. 630-666. Véase también su *Vita Mariae Oigniacensis*, ibid., vol. 5, 1867, cols. 542-572.

arquía sociorreligiosa: así lo atestigua su negativa a aceptar novicias plebeyas. (No olvidemos, sin embargo, que en otros puntos Hildegarda supera las ideas habituales de su tiempo. Así, por ejemplo, en cuanto a los heréticos, a los que no se debe ejecutar porque son *forma Dei*.)¹³

Por el contrario, al movimiento de las beguinas corresponde una nueva era de la cristiandad, la de las libertades arrancadas al sistema feudal: libertad de comercio y franquicias comunales; una de sus consecuencias será una cierta independencia religiosa del individuo. Es el caso en particular en el valle del Rhin, donde las ciudades populosas y la expansión comercial favorecen la circulación de las ideas que eran entonces, antes de nada, ideas religiosas.

Otro aspecto de esta libertad, no siempre conscientemente querido por las numerosas mujeres de origen patricio o burgués que deseaban consagrarse a Dios, es el hecho de que muchas de ellas se ven en la necesidad de adoptar una vida semirreligiosa al no poder entrar en un convento. Hay para ello diversas razones: falta de una dote suficiente o no ser de alta alcurnia, pero también la negativa de las órdenes religiosas a abrir nuevos conventos femeninos al aflujo oceánico de las vocaciones. Estas mujeres llevan una vida de ascetismo, oración y trabajo sin formular votos perpetuos. Así, la creación de los beguinatos viene a responder a la cuestión candente de las mujeres no casadas (*Frauenfrage*) que, en los medios aristocráticos, no tenían, como las de las clases inferiores, el recurso de un oficio. Estas breves indicaciones bastan para mostrar que el movimiento de las mujeres en la Edad Media —como los demás movimientos de la época— se explica por razones indisolublemente religiosas, sociales y económicas. Herbert Grundmann fue el primero en dar a entender todo esto en su gran obra *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (Movimientos religiosos en la Edad Media). Sería de desear que otros prosiguieran su tarea a fin de aportar una mayor clarificación a las fuerzas operativas en estos nuevos movimientos religiosos. El movimiento beguinal, no exclusivamente femenino —aunque los beguinos o begardos no representasen cuantitativamente más que una parte muy pequeña—, que se extiende por Flandes, Alemania y el nordeste de Francia, no es comparable por su importancia más que a los movimientos de reivindicación de la pobreza de franciscanos y *umiliati* en el norte de Italia, en la misma época. Ninguno de ellos fue ini-

13. Hildegarda, *Ep. XLVII ad praelatos mogutinenses*, PL 197, págs. 232-233.

cialmente desencadenado por «proletarios», contrariamente a la tesis que, hacia finales del siglo XIX, los contemplaba como un ejemplo de la lucha de clases, sino para responder a necesidades tanto espirituales como económicas. Así, durante todo el siglo XIII la mayoría de las beguinas será de origen noble o burgués, antes de que los beguinatos pasen a ser de forma más característica un refugio para las mujeres pobres. Algunas beguinas mendigaban para vivir, llevando a veces una vida errante y pidiendo su pan por Dios (*Brot für Gott*): serán las peor consideradas. Quizás haya que entender en sentido propio, y no solamente figurado, la expresión «criatura mendicante» con la que se designa a Margarita Porete. Pero la mayor parte de los beguinatos que se organizan tiene a su cabeza una «maestra» (*magistra*), y se comprometen cada vez más en una vida de oración y austeridad, y en actividades interiores o exteriores a la comunidad: trabajos manuales, cuidado de los enfermos, preparación de los difuntos. Así pueden ganarse la vida y acabarán por competir involuntariamente con ciertas corporaciones, en particular la de los tejedores.

Están, como hemos dicho, en relación estrecha con los cistercienses, y también, un poco más tarde, con las órdenes mendicantes, amigos de la pobreza, que se crean y se desarrollan en el siglo XIII: franciscanos y dominicos. Estos religiosos realizan para ellas tareas pastorales, y en compensación ellas les prestan sus servicios. Serán, sin embargo, sospechosas ante el clero por dos razones principales. Por una parte, no están tan estrechamente vigiladas como las monjas, puesto que no tienen ni clausura ni votos perpetuos y la Iglesia jamás les concedió un estatuto oficial. Por otra parte, en virtud de sus propias aspiraciones espirituales, desempeñan un papel indiscutible en la revolución que hará acceder a los laicos al conocimiento de los textos sagrados y del saber teológico, no ya solamente a través de las predicaciones y los libros de oración, sino gracias a las traducciones y a los escritos en lengua vulgar. Era tocar el dominio reservado a los clérigos y éstos lo defenderán a golpe de prohibiciones, autos de fe y condenas a la hoguera: ésta fue la suerte de Margarita y su libro, y Matilde sabía que la suya estaba amenazada. Se ha podido asegurar, y esto parece verosímil, que ni el Maestro Eckhart ni Margarita Porete habrían sido condenados si sólo hubieran difundido sus tesis en latín. Ciertamente, los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de san Bernardo fueron traducidos al francés en el siglo XIII, cuando estos sermones estaban destinados a los monjes, y por tanto los laicos tenían ya acceso de algún modo

a la teología, pero —subrayémoslo— a la de un clérigo por encima de toda sospecha de herejía o error.¹⁴

Señalemos a este respecto un hecho muy importante: las lenguas vulgares se emancipan al mismo tiempo que las comunes, y al mismo tiempo también se van estableciendo poco a poco las comunidades libres de mujeres, los beguinatos. Estas lenguas vulgares —flamenca, alemana y francesa— encuentran en los escritos de las beguinas, o a veces de monjas próximas a ellas, su primera expresión literaria en materia de espiritualidad. Esto es lo que explica en gran parte el éxito y la rápida difusión de estos escritos, los más importantes de los cuales presentamos aquí: los *Poemas*, las *Cartas* y las *Visiones* de Hadewijch de Amberes, los *Mengeldichten* de Hadewijch II, los *Siete grados de amor* de Beatriz de Nazaret, la *Luz resplandeciente de la Divinidad* de Matilde de Magdeburgo, y por último el *Espejo de las almas simples anonadadas* de Margarita Porete. Son estas mujeres las que, con los autores de las canciones de gesta, con los *Minnesänger* y los trovadores, están en el origen de nuestras grandes literaturas, gracias a su forma libre de expresar la frescura y el vigor de las cosas en una lengua viva y en vías de creación.

También en el dominio literario se percibirá lo que las acerca a Hildegarda y lo que las separa de ellas. Son sus hermanas en tanto que escritoras espirituales que asumen la defensa de la fe y denuncian la corrupción del clero, y en tanto que mujeres que deben hacerse perdonar el escribir sobre temas en los que se les juzga incompetentes por cuanto laicas, salvada hecha de ese privilegio excepcional que es la inspiración directa del Espíritu Santo. Pero Hildegarda escribe todavía, o hace escribir, en la lengua de la Iglesia, aunque niega conocer el latín de los filósofos. Tiene pues parte en el dominio reservado a los clérigos, tanto por el empleo de su lengua como por la consagración del papa y del sínodo de Tréveris. Las beguinas son a menudo menos afortunadas. Se verá que Margarita tuvo un destino comparable al de Juana de Arco, de la que un documento, aislado, es verdad, afirma que fue beguina.¹⁵ Indicación interesante, aun cuando no se posean más pruebas.

14. Véase A. Schulze, *Predigten des H. Bernhard in altfranzösischer Übertragung einer Handschrift der königlichen Bibliothek zu Berlin herausgegeben*, Tübinga, 1894.

15. J. B. Porion (ed. a cargo de), *Hadewijch d'Anvers, Poèmes des béguines traduits du moyen néerlandais*, París, 1954; reed.: 1985, «Introduction», pág. 26, nota 27.

Parece que, tanto para la opinión popular como para los teólogos, el ascetismo de los espirituales y sobre todo su pretensión de encontrar a Dios en el alma sin intermediaria provocó sospechas y generó prejuicios hostiles. Lo que condujo a Juana de Arco a la hoguera, además de los odios políticos, fue el carácter inmediato de su misión, recibido de una autoridad interior y que otra instancia estaría tentada de cuestionar. Sin olvidar tampoco la psicología sin matices de la Edad Media, para la que el extático no podía ser más que ministro del Espíritu Santo o secuaz de Satán.¹⁶

Si abordamos ahora el aspecto doctrinal de las obras que vamos a examinar, encontraremos también en ellas una cierta oposición entre lo antiguo y lo nuevo. Hildegarda es una visionaria excepcional que supo ilustrar con singular vigor los datos de la historia de la salvación, aportando a ella algunas perspectivas originales para la época: por ejemplo, la importancia a la vez física y espiritual de la feminidad. Se puede decir sin embargo que sus visiones se inscriben, por otra parte, en el marco tradicional de la teología agustiniana. La mística beguina, por el contrario, va a integrar un elemento teológico nuevo en relación a esta última, y que constituirá la mayor diferencia entre la espiritualidad beguina y la de Hildegarda. Se trata de la doctrina del retorno del alma a su realidad original en Dios, en una formulación mucho más radical que la de Agustín, al estar inspirada por los Padres griegos. Es este aspecto el que vamos a abordar ahora. En efecto, a pesar de su riqueza, la obra de Hildegarda no presenta dificultad particular para el lector cultivado. Según ella, el alma, en la cima de la visión, se hace semejante a Dios, mientras que según las beguinas el alma es aniquilada para convertirse en «lo que Dios es». La mística del abandono de éstas se expresa en efecto en un dilema de orden ontológico: la criatura debe despojarse de su ser propio, creado, separado, para poder recuperar su ser verdadero, «increado», no separado, en Dios. Es así como el «no querer nada», que consiste en no desear nada distinto del propio Dios, conduce a un verdadero aniquilamiento del alma considerada en su ser particular y egoísta. Pero no se pierde, de este modo, más que para reencontrarse en un estado o ser incomparablemente más elevado, convertida, como dice Hadewijch, en «Dios con Dios», o,

16. *Ibid.*, pág. 26.

como dirá el Maestro Eckhart, «Dios en Dios». Estamos aquí ante una de nuestras tradiciones místicas más profundas, en la que se inscriben, con el citado Eckhart, no sólo Ruusbroec el Admirable, sino también Teresa de Ávila y Juan de la Cruz, entre otros muchos. Sin embargo, el lenguaje de esta mística ha sido un tanto olvidado, y por eso será conveniente recordarlo brevemente para nuestros lectores.

MÍSTICA DEL AMOR Y MÍSTICA DEL SER

El rasgo más llamativo de los escritos de las beguinas es su carácter a la vez especulativo y experimental. El simbolismo del amor cortés se fusiona en ellas con la expresión metafísica del amor a Dios, gracias a su cultura tanto profana como religiosa. Esta fusión es debida en buena parte a la influencia cisterciense. El gran desarrollo de la mística nupcial en Occidente se remonta en efecto a los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de san Bernardo, en los que aplica el lirismo erótico del texto sagrado a las relaciones del alma con el Verbo divino. Recordemos que Bernardo se sitúa en una época, el siglo XII, que ve desarrollarse y florecer la doctrina del amor cortés. Las beguinas, como veremos, aman y piensan según las categorías de esta doctrina «que debía, en verdad, formar el alma de Occidente y fijar definitivamente los rasgos de su cultura... En el siglo XIII, la revolución espiritual de la que hablamos —conciencia nueva de la soledad de las almas con Dios, de su nobleza divina, de su libertad intangible— fue en gran parte obra de las vírgenes extáticas, y no dejó por otra parte de prestar sus expresiones en una medida curiosa, a la literatura cortesana. [...] Así vemos cómo las beguinas crean una lengua para traducir sus experiencias apasionadas, para buscar una conjunción más inmediata y más total con Dios, y proclamar como una especie de evangelio interior una exigencia nueva de Amor eterno».¹⁷

Al lado de este aspecto capital en las beguinas, el de la mística del amor o *Minnemystik*, hay otro que no se debe olvidar si se quieren comprender verdaderamente sus obras: nos referimos a la mística del ser o *Wesenmystik*, llamada también mística especulativa. Las beguinas beben en un fondo doctrinal, el de la tradición agustiniana, que ha sido singu-

17. Ibíd., pág. 11.

larmente enriquecido e incluso parcialmente transformado por la aportación de la espiritualidad cisterciense. En efecto, sus obras llevan la marca de Guillermo de Saint-Thierry, el más «griego» de los teólogos del siglo XII. No contento con recuperar a Orígenes, como su amigo Bernardo, e sus propios *Comentarios al Cantar de los Cantares*, Guillermo reintrodujo en la teología latina temas fundamentales de los Padres alejandrinos que habían sido olvidados o despreciados en Occidente, con excepción de Juan Scoto Erígena en el siglo IX. Estos temas los vamos a encontrar constantemente en los escritos de nuestras beguinas, como, un poco más tarde, en los de los maestros que, de una forma u otra, han seguido su escuela: Eckhart y Ruusbroec.)

Es preciso mencionar a este respecto la nueva teología trinitaria que Guillermo elaboró inspirándose, ciertamente, en los alejandrinos, pero mostrándose más preocupado que ellos por marcar un vínculo estrecho entre la vida trinitaria y nuestra propia vida espiritual.¹⁸ Esta integración de nuestras relaciones con Dios en el seno de las relaciones trinitarias «para que Dios se ame a sí mismo por y en este mismo corazón humano», será también un carácter distintivo de la devoción de las beguinas. Por una parte, Guillermo establece que las relaciones trinitarias son inherentes al misterio del Ser divino poniendo en relación el versículo 3,1 del *Éxodo* («Yo soy el que soy») con 10,18 de *Juan* («¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?»). Por otra, Guillermo muestra con fuerza que, para nosotros, tampoco hay otra posibilidad de ser que consiste, por nuestra parte, en ser en el Padre, mientras que el Padre está en nosotros. Pero, a diferencia de Cristo, que es siempre este se puesto que es nacido desde siempre, nosotros debemos llegar a ser es ser, es decir, acceder a él por el nacimiento.

Para dar a entender esto, Guillermo no ha dudado en emplear la expresión «llegar a ser lo que Dios es», sin duda mucho más osada que la que se encuentran en la tradición agustiniana. En efecto, Agustín, exhortándonos siempre a participar en Dios, es decir, a ser en el único Ser verdadero, insistía, por oposición al panteísmo maniqueo, en el hecho de

18. Guillermo ha sido «el primero en buscar un fundamento trinitario para la unidad real y consciente del hombre espiritual con su Dios». P. Verdeyen, «La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry», en *Ons Geestelijk Erf*, 51, 1977, cap. 2, pág. 17. Nos hemos inspirado en las páginas de este notable trabajo.

que, en esta participación, el alma no es Dios, ni «lo que Dios es», es decir, que no es una parcela de la substancia divina. Sin por ello caer en el panteísmo, Guillermo, en una formulación que se encontrará en algunas de nuestras beguinas, afirma que es preciso que lleguemos a ser, no Dios, ciertamente, sino «lo que Dios es», es decir, llegar a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza. A decir verdad, no hace más que expresar así a su manera, en el espíritu de los Padres griegos, la doctrina tradicional de la *deificación*.¹⁹ Esta asimilación a Dios, que es más que unión, que es *unidad de espíritu*, está basada, como lo estará en las beguinas, en la voluntad de amor:

Es cuando el hombre llega a ser una sola cosa con Dios, un solo espíritu, no sólo por la unidad de una voluntad que quiere lo mismo que Él, sino por una virtud más profundamente verdadera, cuando no puede querer nada distinto. Se llama a esta virtud *unidad de espíritu*, no sólo porque el Espíritu Santo la produce o la pone en el espíritu del hombre, sino porque *es el propio Espíritu Santo, Dios Amor*. Está presente... cuando la conciencia bienaventurada se encuentra insertada en cierto modo en el abrazo y en el beso del Padre y el Hijo; cuando, de forma inefable, incomprendible, *el hombre de Dios merece llegar a ser, no Dios, pero sí lo que Dios es: llegando el hombre a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza*.²⁰

Guillermo emplea aquí, en su célebre *Carta a los hermanos de Monte Dei* (llamada también *Carta áurea* y durante mucho tiempo atribuida a san Bernardo), una expresión que más tarde fue considerada sospechosa por Gerson. Es verdad que se encontrará la expresión «llegar a ser Dios» —rechazada por Guillermo, pero próxima a la que él emplea— en escuelas que fueron juzgadas heréticas, como la de Amaury de Bène, en Francia a finales del siglo XIII, así como entre los partidarios de la «secta» del

19. Véase al respecto el excelente y siempre actual artículo de W. R. Inge, «The Doctrine of Deification», Appendix C, en *Christian Mysticism*, Londres, 1899 y sigs., págs. 356-372, que indica bien las diferencias e incluso las oposiciones a este respecto entre la mentalidad greco-oriental y la latina.

20. Guillermo de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (Lettre d'or), PL 184, págs. 307-354. [*Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*, trad. de T. H. Martín-Lunas, Salamanca, Sígueme, 1995.] «Ser incapaz de querer algo distinto a lo que Dios quiere, es ser ya lo que Dios es.» SC 223, págs. 348-350. La cursiva es nuestra.

Libre Espíritu. No se puede saber si expresiones tales como «llegar a ser lo que Dios es», «llegar a ser Dios», «ser Dios en Dios», etc., que se refieren todas a la noción griega de *deificación*, son utilizadas de forma no ortodoxa o sirven simplemente para expresar la fuerza de la unión mística, sino al examinar el contexto de doctrina y de vida en que fueron empleadas.

(La unión íntima de la doctrina y la vida es en efecto lo que caracteriza a Guillermo, y lo que le opone a los doctores escolásticos y a los *magistri artium*, en particular a Abelardo que, tras él, desnaturaliza la teología, introduciendo en la ciencia de Dios un discurso puramente racional.²¹ Guillermo, por su parte, quiere conocer a Dios de otro modo que en la abstracción. Quiere palpar, «tocar con la mano de la experiencia». Por eso no duda en afirmar que la única facultad capaz de conducir a este conocimiento es el amor. *Amor ipse intellectus est*. Es el propio amor el que se convierte en conocimiento, pues es lo único capaz de acceder a las profundidades de Dios que trascienden la mente. Hacia la misma época, Hugo, y luego, un poco más tarde, a mitad de siglo, Ricardo de San Víctor, insistirán en el mismo sentido. Son éstos los más ilustres representantes del convento de San Víctor, en París, entonces santuario del misticismo. Tras ellos, Thomas Gallus, que enseñaba en San Víctor a comienzos del siglo XIII para pasar después al monasterio de Vercelli, hará la síntesis de la mística dionisiana con la de los victorinos. Todos ellos ejercerán una influencia más o menos marcada sobre las beguinas.

Se ha dicho justamente que el conocimiento de amor que Guillermo enseña, *cognitio caritatis*, es una filosofía cristiana distinta de toda especulación puramente filosófica. «La razón no puede ver a Dios si no es en lo que Él no es, mientras que el amor consiente en reposar en lo que Él es»,²² dice Guillermo en un texto que será recogido por Hadewijch de Amberes. Volveremos a encontrar, en efecto, este tipo de «gnosis cristiana» en nuestras beguinas, con el primado que conceden al amor —que se convierte en ellas en Dama Amor— anclado en la Trinidad. Se encuentra también constantemente en ellas la doctrina de la «unidad de espíritu» con Dios.

21. Véase Guillermo de Saint-Thierry, *Adversus Abelandum*, PL 180, 262 D - 263 A.

22. Guillermo de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, PL 184, págs. 379-408. Véase *infra*, págs. 166-167.

Mencionemos todavía brevemente algunas de las restantes influencias atribuibles, en sus escritos, a Guillermo de Saint-Thierry. Recordemos que, siguiendo a Orígenes, Guillermo consideraba las virtudes no tanto desde el ángulo moral de su adquisición necesaria como desde el punto de vista de consecuencia normal de nuestra deificación en Cristo. Se encontrará este tema en las beguinas y en el Maestro Eckhart con una fuerza que escandalizará a los inquisidores.²³ Recordemos también los progresos indefinidos de la vida espiritual, que no agotan nunca las profundidades de Dios. Es el tema de la *epectasis* descrito por san Gregorio de Nisa, que Guillermo reintroduce en el mundo latino. Recordemos por fin la importancia que tiene en él la mística eucarística: fiel a la tradición cisterciense, acentúa el aspecto personal y subjetivo del encuentro con Cristo.

Estos temas se vuelven a encontrar entre las beguinas, que los realzan de una manera nueva, pues su modo de expresión es otro: su modelo literario es el del amor cortés, su lenguaje es la lengua vulgar. Por esta causa, su estilo, ya sea simple o científico, nada tiene en común con la retórica de los autores latinos medievales: ponen el vino nuevo en odres nuevos. Lamberto de Ratisbona no se equivocó al reconocer en ellas un arte de expresión que es también el «arte del justo amor», como dice Hadewijch de Amberes en su primera *Visión*. Hadewijch es reconocida como una de las más insignes poetisas flamencas, mientras que los textos de Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete deben contarse entre las obras maestras de las literaturas alemana y francesa, respectivamente.

El precio de esta creación es a veces la torpeza de una lengua que se ejercita en dar sus primeros pasos tanto literarios como teológicos, y cuyas formas, tal como nos llegan, se nos pueden antojar un tanto extrañas. Sin embargo, en los textos que aquí se han traducido, hemos tratado de respetar tan fielmente como ha sido posible la experiencia literaria de nuestras autoras, que proceden muy a menudo por repetición, y que utilizan hasta la saciedad el procedimiento alegórico. Nos ha parecido, en efecto, que una traducción demasiado moderna, al atenuar estos defectos que hacen ciertamente más pesado el texto, correría el pe-

23. «Debes franquear y superar todas las virtudes, debes captar la virtud solamente en ese fondo donde no es sino una con la naturaleza divina.» Eckhart, *Sermón alemán* 16 b. Véase *infra*, págs. 147-148, 192-193, 196, 210-211.

ligo de eclipsar al mismo tiempo su vigor y su lirismo. Por eso hemos tratado de separarnos lo menos posible del texto medieval, a fin de que el lector pueda tener un acceso lo más directo posible al arte de nuestra autoras.

«El arte del justo amor» es una expresión que Hadewijch ha tomado de la literatura cortesana. El ideal propuesto por nuestras místicas es, en efecto, el del *Alma noble*, o valiente, que acepta todas las pruebas impuestas por Dios bajo la figura de *Dama Amor*, lo mismo que el caballero en la novela cortesana acepta todas las que su dama le impone. Pero este primado del Amor se expresa en el marco de una metafísica del Ser y de una teología trinitaria: Dios-Amor es indisolublemente Ser y Trinidad. Las beguinas han vivido y expresado plenamente el encuentro entre la metafísica del Ser y la del Amor, que ya hemos señalado en Guillermo de Saint-Thierry. Para ellas, como para él, «*Amar... es ser*, y ser un solo espíritu con Dios».²⁴

Hadewijch, por su parte, unirá indisolublemente los dos aspectos:

En la fruición experimentarás que *Yo soy, Yo, el Amor*.²⁵

Y Margarita Porete, en una fórmula teológica todavía más densa:

Él es el que es. Por eso Él es lo que es por sí mismo: *Amante, Amado Amor*.²⁶

La experiencia de la unión es, se ha dicho, la del retorno del alma a su ser original en Dios. El alma debe recuperar lo que era cuando, todavía no diferenciada de Él por su salida a la creación, era «lo que Dios es»,

24. Guillermo de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, PL 184, 376 D - 377 A.

25. Véase *infra*, pág. 141. «Y que él te absorba en sí mismo en las profundidades de la sabiduría. Ahí, en efecto, te enseñará lo que Él es, y cuán dulce es para el amado habitar en el amado, y cómo se penetran de tal modo que cada cual no sabe ya distinguirse del otro. Es una fruición común y recíproca, boca con boca, cuerpo con cuerpo, alma con alma: una misma y suave *Esencia divina* los atraviesa, los inunda a ambos, de forma que son una misma cosa uno por el otro y así siguen siéndolo *sin diferencia*, para siempre jamás.» J. I. Porion (ed. a cargo de), Hadewijch, cit., *Lettre IX*, pág. 103. La cursiva es nuestra.

26. Margarita Porete, *Le Miroir*, cap. 113, ed. Guarnieri, pág. 606; trad. Longchamps, pág. 189. [Trad. al castellano, véase *supra*, nota 5].

«Dios con Dios», o también «Dios en Dios». Por eso se trata de una unión «sin diferencia».

Nuestras beguinas, inscribiéndose en esta tradición, la expresan con la originalidad de su experiencia. Así, por ejemplo, la forma admirable en que Hadewijch de Amberes ha sabido expresar, antes que Eckhart, la reciprocidad exclusiva entre el fondo divino y el fondo del alma —el alma, ese abismo sin fondo que sólo Dios puede colmar—, tema que algunos consideran como el más célebre de la mística eckhartiana.²⁷ A menudo, en efecto, es a nuestras beguinas a las que hay que recurrir para encontrar el origen de expresiones que se había creído sin precedente en Eckhart o en Ruusbroec, antes de que los escritos de estas maestras de espiritualidad fuesen redescubiertos o sacados del olvido. Así, por ejemplo, se encuentra ya en Beatriz la expresión *sin porqué* que será recogida por Hadewijch, Margarita Porete y Catalina de Génova, y que se ha hecho célebre gracias a Eckhart. Esta expresión designa la gratuidad del amor divino, pero también el total desapego del alma anonadada.

Señalemos también el tema de la superación, paso o tránsito (*überfahrt* o *überfall* alemanícos; *overvaert* neerlandés; *trépas* francés) tan importante entre las beguinas: el alma sobrepasándose siempre sin poder alcanzar nunca la trascendencia divina. Este tema es sin duda el más difícil de comprender para el lector no iniciado, puesto que se ha expresado generalmente en términos de mística negativa; esta última, según la tradición heredada de Dionisio Areopagita, trata de superar nuestra forma demasiado humana de comprender los nombres divinos, como Bondad, Inteligencia y Ser, para, negándolos, afirmar finalmente en la vía de eminencia que Dios es todo eso pero de forma inefable y suprainteligible. Por eso el lenguaje de esta mística, en su esfuerzo por superar las palabras mismas de las que se sirve, alterna constantemente los términos positivos y los negativos, el vocabulario del ser y el no ser, del algo (*ih* alemán, *iet* flamenco) y la nada (*nicht*, *niet*). Por eso el abandono del alma en Dios es expresado muy frecuentemente en términos negativos, a fin de dar a en-

27. Véase Hadewijch, *Lettres spirituelles*, cit., XVIII; véase *infra*, pág. 166. F. Brunner, «Le mysticisme de Maître Eckhart. Étude comparative», en A. M. Haas y H. Stürnimann (comps.), *Das «einig Ein». Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Friburgo, Suiza, 1980, pág. 68, y E. Zum Brunn, «Une source méconnue de l'ontologie eckhartienne», en *Métaphysique, Histoire de la Philosophie, Recueil d'études offert à Fernand Brunner*, Neuchâtel, 1981, págs. 111-118.

tender esa superación o tránsito hacia lo Infinito. Gracias al «no querer nada» —que es al mismo tiempo querer del Amor increado—, el alma no desea ya ningún bien finito. Es así como será aniquilada su voluntad individual y como será aniquilada, por vía de consecuencia, lo que ella es en su ser individual creado y separado (lo que hoy llamaríamos el *ego*). Entonces el alma puede recuperar en Dios su ser original no separado, es decir, «llegar a ser lo que Él es» o «ser Dios con Dios», habiendo franqueado sus propios límites y tras haber abandonado los medios que, por un tiempo, pudieron ayudarla en esta travesía que es la única meta y el único sentido de nuestra vida en este mundo.

Aun cuando se trate de una de las tradiciones místicas más profundas de Occidente, se trata también de una de las más injustamente condenadas: piénsese por ejemplo en Margarita Porete y en el Maestro Eckhart. El lenguaje místico del Ser se degradó enseguida, a menudo, en una escolástica y en una metafísica casi exclusivamente especulativas que separaron la teoría de la vida y de la experiencia. Sin embargo, pasadas algunas décadas, de nuevo se vuelve la atención hacia esta herencia olvidada, y se intenta descifrar su significado largo tiempo ignorado.

Esta es la mística del ser que nuestras beguinas, en particular aquellas que son más metafísicas, como Margarita Porete y Hadewijch II, supieron conjugar con la mística del amor. Con el nombre de Hadewijch II nos referimos a una autora algo posterior a Hadewijch de Amberes, y a la que, al principio, se confundió con ella, pero que emplea términos mucho más abstractos, traducidos del latín y ciertamente debidos a teólogos de formación escolástica. Sus *Mengeldichten*, en parte traducidos del francés por Dom Porion con el título *Nouveau Poèmes*, están muy próximos a las formulaciones eckhartianas, lo mismo, por otra parte, que el *Espejo* de Margarita Porete. Señalemos en particular el *Mengeldicht XXVI* (*Nouveau Poèmes* 10), relativo al «amor desnudo que no escatima nada — en este tránsito salvaje» (*overvaert*),²⁸ extremadamente próximo, por el pensamiento y el vocabulario, al *Tratado XI* eckhartiano de Pfeiffer, *Von der übervert der gotheit*, mientras que el *Mengeldicht XVII* (*Nouveau Poèmes* 1) recuerda de forma sorprendente al *Tratado XII* de Pfeiffer, durante mucho tiempo atribuido a Eckhart, *Von dem überschalle*. En estos dos *Mengeldichten*, como en estos dos *Tratados*, el tema es la

28. Véase *infra*, págs. 174-175.

trascendencia divina: por elevado que pueda ser nuestro conocimiento de Dios en la contemplación, algo de él permanece y permanecerá para siempre fuera de nuestro alcance, y en esto consiste nuestra alegría más alta.

...el silencio activo de la Unidad está oculto en la silenciosa profundidad, de tal forma que la criatura no llega nunca a sondear el fondo de su ser (*ibt*). Debemos alegrarnos de que este ser (*ibt*) sea insondable para nosotros y comprender eso con Él, y en esto consiste nuestra más alta bienaventuranza. Que la Tri-Unidad divina venga en nuestra ayuda para que eso se realice en nosotros. Amén.²⁹

A esta trascendencia inaccesible se le llama en flamenco *ontbliven*, literalmente *lo que queda fuera de nuestro alcance*. Margarita Porete llama a este «resto» el *Más*:³⁰ lo que Dios es *más* que lo que nos comunica de él. Éste es uno de los temas fundamentales del *Espejo*. J. B. Porion ha señalado su importancia en calidad de testigo pre-eckhartiano en la mística beguina. Ocurre lo mismo con el tema de la pobreza espiritual, si se comparan ciertos pasajes del *Espejo* con el famoso *Sermón alemán* 52 de Eckhart, *Beati pauperes spiritu*.³¹ Señalemos por último un poema anónimo del siglo XIII, el *Dreifaltigkeitslied* o *Himno trinitario* que W. Preger ha citado como ejemplo del desarrollo alcanzado, antes de Eckhart, por la *Wesenmystik*.³² Como en Hadewijch II y en Margarita, se trata de alcanzar la *Nada* divina, esa Nada pura y desnuda que es el desierto de toda cosa creada, porque es el Ser increado, o, para emplear el lenguaje de Dionisio, el Bien supraesencial.

A medida que se investiga en este campo, se constata con mayor certidumbre que estos temas estaban presentes entre los espirituales del siglo XIII, en particular entre las beguinas, una o varias generaciones antes

29. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14ten Jahrhunderts*, vol. 2, pág. 520.

30. Este «más» [*plus*] nos parece mejor traducción de *ontbliven* que los términos «falta», «carencia» [*manque*] o «insuficiencia» [*insuffisance*], utilizados por ciertos traductores, tanto más cuanto que se tiene por cierto que Margarita Porete conocía la lengua y la espiritualidad flamencas.

31. Véase *infra*, pág. 193, nota 26.

32. «Está ahí, pero nadie sabe lo que es, / está aquí, está allá, / está lejos, está cerca, / es profundo, es alto, / es de tal modo, / que no es ni esto ni aquello. / Es luz, es claridad, /

de que el Maestro Eckhart los hiciera suyos. Eckhart participó, pues, de esta corriente y la ilustró sin ser tan original como se ha creído, cosa que sin duda tampoco él pretendió. Sacar a la luz estos hechos históricos no impide reconocer que Eckhart supo expresar la mística del ser con la profundidad de su genio especulativo, su experiencia religiosa y su dominio creador de la lengua alemana. Sin embargo, y puesto que se admite generalmente que el nacimiento de Eckhart tuvo lugar en torno al 1260, no es inútil recordar que, desde 1250, Lamberto de Ratisbona había sabido caracterizar en algunas palabras, en el poema a que ya antes nos hemos referido, la forma en que las beguinas de Brabante y de Babia vivían y concebían la experiencia mística: «libres de sí mismas y de todas las cosas», aspiraban a «ver sin intermediario lo que Dios es».

E. Z.

es obscuridad profunda, / no tiene nombre, / es desconocido, / sin comienzo ni fin. / Es un lugar sereno, / que fluye sin quiddidad. / ¿Quién conoce su morada? / ¿Que salga de ella / y nos diga cuál es su forma! / Hazte como un niño, / hazte sordo, hazte ciego. / El algo que tú eres / debe convertirse en nada; / toda cosa, toda nada / debe ser superada. / Deja el espacio, deja el tiempo, / deja también las imágenes. / Ve sin camino / por la estrecha subida: / así llegarás siguiendo las huellas del desierto. / Oh, alma mía / sal, entra en Dios, / engulle todo lo que es mío / en la nada de Dios. / ¡Abístate en las aguas sin fondo! / Si estuviera lejos de ti / ven a mí; / si me pierdo / que te encuentre / ¡oh Bien supraesencial!» *Dreifaltigkeitslied*, edición a cargo de K. Bartsch, 1858.

Bartsch data este *Himno trinitario* en la segunda mitad del siglo XIII, en una fecha muy cercana a la del *Espejo* de Margarita Porete.