

LUISA MURARO

Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación.*

1. Cuando reflexionamos sobre la ausencia o sobre la escasa presencia femenina en la historia documentada, tendríamos que recordar siempre que esto vale más para la representación de las cosas que para las cosas representadas, más para las mediaciones que para la realidad que hay que mediar, más para los códigos culturales que para la cultura que estos intentan interpretar.

Esta regla hermenéutica yo la he denominado «ley de Lina Vannucci». Es el nombre de una mujer que organizó un acto para apoyar, en sus comienzos, la campaña electoral de uno que quizá esté destinado a llegar a ser el jefe del gobierno de mi país. En la única y breve noticia periodística de ese acto, salieron los nombres de unos y de otros, pero no el suyo. Este hecho me pareció esclarecedor.

Voy a tratar o, mejor, a tocar un tema, el de la salvación, que es uno de los más dramáticos y característicos de la cultura occidental moderna. Al aproximarme a la cuantiosa bibliografía sobre el tema, me di cuenta de que en ella hay una materia que no se indaga o que, si es indagada, lo es sin continuidad, son los sentimientos de una hija hacia la madre. En los textos que tratan de la salvación, la materia prima que predomina ampliamente está constituida por los

* Traducción de María-Milagros Rivera Garretas

sentimientos del hijo hacia el padre. Siguen, por orden de importancia, los sentimientos del hijo hacia la madre y, luego, los de la hija hacia el padre.

El pensamiento de Margarita corrige esta postura unilateral. Su relación con Dios lleva, precisamente, las marcas de una relación femenina con la madre. Yo no me detendré a documentar esta tesis: la evoco nada más, con el convencimiento de que esto es suficiente para orientar nuestra comprensión de la peculiar relación de Margarita con la autoridad de la Biblia.

2. *El Espejo de las almas simples* muestra que Margarita conocía la Biblia por lectura directa. El *Index biblicus* redactado por Paul Verdeyen para su edición, basta para demostrarlo, a pesar de que es incompleto.¹

¿Sabía latín Margarita? Probablemente sí. En la crónica de Jean d'Outremeuse se lee que Margarita «translatat la divine Escripture, en queile translation mult elle errat es artycles de la foid.»² Estas palabras pueden querer decir que Margarita tradujo la Biblia o, también, que pretendió ir por encima, más allá, del texto sagrado. Romana Guarnieri vacila porque las actas del proceso que la Inquisición le hizo a Margarita no mencionan una traducción suya de la Biblia. De una traducción francesa de la Biblia, obra de beguinos o beguineras, se habló, por otra parte, en un concilio de 1274: podría ser ésta la Biblia en vulgar atribuida a nuestra beguina.

En latín o en francés, Margarita conocía el texto sagrado por lectura directa y lo leía y comentaba públicamente en francés. Que las beguineras tuvieran esta costumbre, lo sabemos por el mismo concilio.³ Que Margarita la hiciera suya, lo deducimos de la escritura del *Espejo*, que lleva las marcas de un vínculo con la comunicación oral para un destinatario colectivo.

Con el texto sagrado, Margarita tiene una relación hecha de veneración y libertad a la vez. Una confianza sin familiaridad. Una familia-

ridad amorosa que no desconoce choques y conflictos. A Margarita le encaja bien lo que dice Giuliana Carugati de la escritura mística cristiana en general: que ésta «se configura como contrapunto a las Escrituras, casi sustituyéndolas en el gesto violento de quien se sabe capaz, 'por la gracia de Dios', de otra escritura, tan veraz como la primera incluso en su consciente fragilidad.»⁴ En el caso de Margarita, hay que quitar el «casi». Ella, en realidad, afirma que su enseñanza (no suya personal sino de Amor) «sobrepasa (seurmonte) nuestras Escrituras». ⁵ Y, más adelante, dice que en los Evangelios y en las Escrituras se educan, se forman o se domestican (se radres-sent) quienes tienen todavía que afinarse (*gens de labour*).⁶ Se deduce de estos y otros párrafos que Margarita coloca la Sagrada Escritura en el ordenamiento de Razón (*Raison*), por encima del cual -no contra- está el ordenamiento divino del amor, el único en que se alcanza la libertad (*franchise*). En el ordenamiento de Razón, además de las Escrituras, entra también la obediencia a los mandamientos de Dios y de la Iglesia, entra la *imitatio Christi* y entran las «obras», es decir, las prácticas religiosas y todos los actos que podemos hacer para salvarnos.

Se asoma aquí la línea divisoria entre Margarita Porete y Martín Lutero. Los dos teorizan que las obras no nos justifican a los ojos de Dios. La salvación no viene de las obras sino de la fe en Jesucristo, que nos habla con la Sagrada Escritura, dirá Martín Lutero. La salvación viene del amor, dice Margarita Porete.

Entre los dos, separados por dos siglos cargados de historia, hay un vínculo preciso: está constituido por la llamada *Theología Deutsch* del Anónimo de Frankfurt, que fue escrita a finales del siglo XIV para salvar de las deformaciones de sus seguidores una enseñanza que hoy vemos que se remonta al *Espejo de Margarita*. Pero de la que podemos también ver que no fue entendida en su parte mejor por el bienintencionado Anónimo de Frankfurt. (Sobre esto, luego).

En su extensa investigación sobre el movimiento del Libre Espíritu, Romana Guarnieri ha documentado una serie de interpretaciones

deformadas del pensamiento de Margarita Porete. Las deformaciones proceden tanto de sus seguidores como de sus adversarios: estos y aquellos, con intenciones opuestas, coincidieron en la obra de deformación del pensamiento de Margarita. Ni unos ni otros llegan a captarlo en su finura genial. El peligro de ser malentendida lo tuvo presente Margarita, que sembró su texto de advertencias y amonestaciones, empezando por el prólogo.

Una de las amonestaciones (o advertencias) más importantes para nuestro tema la constituye el capítulo 113: es indispensable pasar por el régimen de la mediación («*par demandes de Raison*») si queremos llegar a la libertad del amor. Sólo con la imitación de Cristo podremos prescindir de la imitación de Cristo, sólo con la obediencia a los mandamientos podremos prescindir de la obediencia, etc.

También por lo que respecta a la Biblia, Margarita dice y desdice, en la tensión por comunicar con palabras un pensamiento que no existe separado de una práctica de vida. *Usage* es el nombre que le da Margarita a la práctica de vida. Hay usages humanos, gobernados por Razón, y está el *usage* divino del amor. El problema está en hacer entender que a la vida divina no se llega sin haber pasado por las prácticas humanas y sin haberse despegado de las prácticas humanas (incluida la de la lectura de la Biblia).

Margarita no enseña la coherencia sino su contrario. O, mejor, enseña la necesidad de la ruptura. El bien al que he estado justamente apagada hasta ahora, llega el momento de abandonarlo por un bien más grande. El camino que traza Margarita no es progresivo. Lo interrumpen esos momentos de ruptura en los que triunfa quien abandona lo que tenía a cambio de algo más grande.

Así pues, no sorprende que, en los últimos capítulos del *Espejo*, dedicados a quienes buscan «el país de la libertad», ella traduzca todas sus enseñanzas en forma de meditaciones («*regars*») sobre personajes y situaciones del Nuevo Testamento. Es un salto atrás, para ayudar a las almas todavía atrasadas, todavía infantiles, recurriendo a

un saber que en su momento le había sido a ella misma de gran ayuda.⁷ Yo digo «atrás» obedeciendo sin darme cuenta a un esquema de avance, de progreso lineal. Pero ella habla siempre de almas que han perdido el camino (*les marri*z), cuyo mérito reconocido no es el andar en la dirección adecuada sino el deseo de encontrar el camino.

Margarita enseña una filosofía práctica de la *coincidentia oppositorum*, enseña la libertad.

3. Por lo que se refiere a la relación con el texto sagrado, los últimos capítulos del *Espejo*, del 123 al 139, tienen un objetivo explícitamente didáctico y son, por ello, menos reveladores. Prefiero analizar un episodio que documenta directamente cómo se mide Margarita con el texto sagrado, en una confrontación que tiene muchos puntos en común con la crisis de Lutero. Este narró varias veces la angustia y la desesperación que sentía ante los fragmentos bíblicos que nombran la justicia divina, como el de san Pablo: *Iustitia enim Dei in eo* -o sea, en el Evangelio- *revelatur*.⁸

De modo similar, Margarita, diciendo de sí (en tercera persona), explica que, antes de llegar a la paz y a la libertad de que goza en el presente, durante mucho tiempo experimentó la tiranía de la voluntad ~~injusta~~, que pretendía de ella sacrificio tras sacrificio: «Pues es necesario dar a las Virtudes cuanto piden, por mucho que le cueste a Naturaleza. Y resulta que las Virtudes piden honor y haber, corazón, cuerpo y vida.»⁹ Y bien, dice, después de que esta alma, es decir ella misma, ha dado todo lo que podía dar, poniendo en peligro su propia vida, para cumplir con los mandamientos de las virtudes, oye que se le dice que «*justus vix salvatur*», palabras del apóstol Pedro (1 Pe 4, 18), que Margarita traduce: «A grant paine est le juste sauvé» (8, 33). Entonces, la pobre alma, agotada (*asse*), dice que está dispuesta a ir a parar a los tormentos del infierno hasta el Juicio, con tal de que se le deje la esperanza de salvarse al final.

Cada vez que releo estas líneas, experimento una sensación de viva conmoción por esta grandiosa aparición en la historia humana del

sentimiento de culpabilidad de la persona inocente o santa.

La respuesta de Margarita a este drama está explicada a lo largo de todo el *Espejo*, que podemos mirar como escrito en esta clave. En concreto, la respuesta consiste en abandonar drásticamente la práctica de las virtudes para ponerse al servicio del amor, y en reconocer que los remordimientos son una falta de amor.¹⁰ Lo dice con las palabras de una teología hasta hoy inigualada: «A esta Alma» -el alma que está en la paz de la libertad divina- «no le apena el pecado que haya podido cometer, ni el sufrimiento que Dios haya pasado por ella, ni los pecados ni las penas en las que habita su prójimo» (XVI, 30-33). «Y quien tenga siempre en su voluntad caridad perfecta no tendrá nunca remordimientos ni reproches de conciencia. Pues remordimientos y reproches de conciencia en el Alma no son sino falta de caridad, y el Alma no ha sido creada para otra cosa que para tener en ella sin fin el estado de pura caridad» (XXXVII, 13-18). Y así sucesivamente, hasta el espléndido capítulo 111: «Hay una gran diferencia entre la unción de paz que sobrepasa todo sentido, y permanece en las delicias de la completa suficiencia que el amigo da por la unión de amor, y la guerra que hace brotar el sentimiento de culpabilidad. En esa guerra se halla a menudo el que permanece en su voluntad, por muchas obras buenas que esa voluntad haga.»

4. Sobre el tema de los remordimientos, Margarita será muy pronto malentendida, probablemente por sus propios seguidores, sin duda por sus adversarios. Lo prueba la lectura de la *Teología germánica* (*Theologia Deutsch*). He nombrado ya esta obra, cuyo autor fue el llamado Anónimo de Frankfurt, y es sabido que el joven Martín Lutero la tuvo en gran consideración; éste, que la creía obra de Tauler, la hizo imprimir, dándole el título con que es conocida (el título original era «Librito de la vida perfecta»). «Aunque pobre y desadornado en palabras, -se lee en el prólogo escrito por el propio Lutero- no he hallado después de la Biblia y de San Agustín, otro que me haya enseñado más y mejor acerca de quién es Dios, y Cristo, y el hombre, y toda cosa.»¹¹ Cuando tuvo en sus manos el manuscrito del Anónimo de Frankfurt, no después de 1516, Martín Lutero andaba

buscando una vía de salida del sentimiento aplastante de su propia culpabilidad, del terror recurrente a la justicia divina y de la desesperanza de salvarse. Sobre la relación de Lutero con la tradición mística (que incluye, además de la *Teología germánica*, a Bernardo de Clairvaux, Buenaventura, las *Revelationes Sanctae Brigittae*, Tauler y Gerson), los especialistas católicos y luteranos me parecen de acuerdo en decir que no fue ni profunda ni determinante. Yo hablaría más bien de un encuentro frustrado.

La lectura del Anónimo de Frankfurt -autor mediocre si se le compara con sus fuentes- le dio a conocer a fray Martín algunos fragmentos importantes de la teología mística de Margarita: la crítica a las «obras» como camino de salvación, la doctrina de la anulación de sí o «muerte del espíritu». Pero le cerró el camino del amor como respuesta que resolviera la enfermedad de los remordimientos. El Anónimo lo considera, precisamente, como una doctrina de los «falsos espíritus libres», y lo critica agriamente. «Esta falsa luz dice también que ha llegado a estar por encima del remordimiento y de la conciencia del pecado, y que está bien hecho todo lo que hace. Así, hubo incluso un falso, libre espíritu, en este error, que dijo: si hubiera matado diez hombres, habría tenido por ello tan poco remordimiento como si hubiera matado un perro. (...) Esta falsa luz afirma que hay que estar sin remordimiento, y que es estulticia y tosquedad tenerlos. Se quiere demostrar a través de Cristo, que no tuvo remordimientos. A esto se responde diciendo que tampoco los tiene el diablo, pero no es mejor por ello. Ten en cuenta qué es el remordimiento. Es el conocimiento que tiene el hombre de haberse alejado de Dios con su propia voluntad, lo que se llama y es pecado - y que esta es una culpa del hombre y no de Dios, porque Dios no tiene culpa del pecado. ¿Pero quién se sabe libre de culpa, salvo Dios y pocos más? Ves, pues, que quien no tiene remordimientos es Cristo o el diablo.»¹²

Lo que hacen estas palabras del Anónimo de Frankfurt es romper una articulación vital y delicadísima de la teología de Margarita, constituida por la potencia mediadora del amor en nuestra existen-

cia. Por eso, escribe Margarita, María Magdalena, la pecadora pública, y san Pedro, que renegó tres veces del Señor, no se avergüenzan de sus pecados ni los esconden, porque lo que se manifiesta a través de sus pecados es la obra divina.¹³ Y ellos, perfectamente desapegados de sí, no piensan más que en ésta.

He leído una verdadera historia del sentimiento de culpabilidad: *Le péché et la peur*, de Jean Delumeau,¹⁴ ahí he encontrado una explicación equilibrada pero insatisfactoria del sentimiento de culpabilidad injustificado que afligió durante siglos a la sociedad cristiana. En la explicación de Jean Delumeau hay demasiada psicología y demasiado poca teología. Las raíces más tenaces de ese mal hay que buscarlas, yo pienso, en una concepción unilateral (demasiado humana y demasiado masculina o, mejor, demasiado patriarcal) de Dios y de su relación con las criaturas. Este defecto doctrinal entró en la cultura cristiana occidental con la represión violenta de la doctrina mística de Margarita y de las otras grandes beguinas del siglo XIII, Beatriz, Hadewijch, Matilde, Angela..., que enseñaban la libertad mediada por el amor, y veían la vida, pasión y muerte de Jesucristo como una manifestación del amor de Dios hacia la humanidad, y no como un ejemplo de su justicia.

5. Contra el mal espiritual de la desesperanza de salvarse, la doctrina católica ha inventado, entre otras cosas, la distinción entre pecado mortal y pecado venial o ligero. Gerson enseña esta doctrina, que le dio efectivamente consuelo a Martín Lutero, aunque sin hacerle superar su crisis.¹⁵ Esta doctrina existía ya en tiempos de Margarita, pero ella no la acepta: «No existe pecado venial: si algo no agrada a la voluntad divina, es necesario que le desagrade» (CII, 16-18). ¿Exceso de rigor? No lo creo. La distinción -que, aprendo de Jean Delumeau, no existe en la cultura cristiana de Oriente, en la que tampoco encontramos las enfermedades de la culpabilidad irreductible-, más que un remedio, parece ser ya un síntoma del mal.

Los sostenedores de pecado ligero / pecado mortal se apoyan en un párrafo de los Proverbios: «Por siete veces cae el justo y se levanta»

(*Proverbios* XXIV, 16), pero se equivocan, afirma Margarita. Ella vuelve así a reflexionar sobre el tema de la salvación, tomando como punto de partida un párrafo no lejano del que había analizado en el capítulo 8: «el justo a duras penas se salva». Hemos visto que el obstáculo interpuesto por este último fragmento se superaba dejando el servicio de las virtudes para entrar en el ordenamiento («*ordonnance*») del amor. Aquí, en los capítulos 103-105, Margarita sigue otro camino, que es el de quebrar la dureza del texto bíblico con la fuerza del razonamiento; un razonamiento que no es obra de la razón (*Raison*) sino del entendimiento de amor (*Entendement d'amour*).

Dicho brevemente, Margarita teoriza que las culpas en que cae el justo no son pecados (*correction*) sino debilidades debidas a la «*complexion*»; es decir, al hecho de que somos una combinación de dos naturalezas, cuerpo y espíritu. Es cierto -escribe en el capítulo 102- que la maldad puede prevalecer sobre la bondad, tanto en lo que se refiere al cuerpo como al espíritu. El espíritu está creado por Dios, el cuerpo está formado por Dios; estas dos naturalezas las juntan la naturaleza y la justicia divina (*droicture*) en la «corrupción», pero esto no quiere decir que sean malas. También la «*complexion*» de las dos naturalezas, por ser obra divina, es buena; no obstante lo cual, puede hacernos caer en carencias, que no son, sin embargo, pecados sino defectos, faltas. A esta explicación se añadirá, en el capítulo 105, la del pecado original: «el cuerpo alimentado del pecado de Adán es débil e induce a faltar (*endui a deffaultes*).»¹⁶

El argumento decisivo es de carácter filosófico-teológico, basado en la libertad como don de la bondad divina: «podría parecer que no tuviéramos libre voluntad, si es menester que siete veces al día pequemos en contra nuestra. Pero no es así, por la gracia de Dios; ¡es necesario que Dios no sea Dios para que la virtud me sea arrebatada a pesar mío (*malgré moy*)! Ya que igual que Dios no puede pecar, porque no puede quererlo, tampoco yo puedo pecar si mi voluntad no lo quiere. Esa libertad me ha dado por amor mi amigo, gratuitamente (*de sa bonté*).»¹⁷

La interpretación del fragmento bíblico, con la doctrina que le acompaña, ha sido juzgada por Romana Guarnieri como un «sofisma». ¹⁸ A mí no me lo parece en absoluto; se plantea, sin embargo, el problema de la ortodoxia católica. La propia Guarnieri nos informa de que en 1521 un ejemplar latino del *Espejo* fue preparado para la imprenta pero sin éxito, y que un revisor anónimo anotó su perplejidad precisamente al margen de la interpretación de ese fragmento bíblico: «*Credo quod non approbaretur hic libellus pro typo*», pero las razones no son teológicas sino pastorales: «*quia nimis altus pro simplicioribus, vel quasi scandalosus.*» ¹⁹

La interpretación de Margarita del fragmento de los *Proverbios* concuerda perfectamente con toda su enseñanza y la completa. La libertad que Dios nos da, no nos pone en condiciones de obrar, personalmente, el bien. Nuestra capacidad de hacer el bien es limitada -y por tanto, en sentido estricto, no existe- porque, más allá de un cierto límite, la voluntad humana de bien se resuelve en un apego a sí mismos y, por tanto, se vuelve su contrario. Sólo Dios es capaz de obrar el bien incondicionalmente. Por eso el alma abandona la práctica de las virtudes y «muere» a la voluntad y al amor del bien.

La libertad absoluta divina de que gozamos es la capacidad de no consentir en el mal, en primer lugar el mal que nosotros mismos hacemos. El justo es justo no porque sea perfecto sino porque, cuando cae, no consiente en estas caídas y las transforma -gracias al total desapego de sí- en ocasiones para rebotar, desde la caída, hasta Dios. Esta admirable libertad es el fruto del amor.

Hay un párrafo del *Roman de la Rose* que razona en torno al mismo tema con la misma acometida que Margarita: «Dios no sería Dios si...». ²⁰ Pero Jean de Meun razona únicamente en términos de un Dios respetuoso con el derecho («*droituriens*»), mientras que Margarita habla de (y con) un Dios de amor.

notas:

1. En: Marguerite Porete, *Le mirouer des simples âmes. Speculum simplicium*

animarum, texto francés a cargo de Romana Guarnieri, texto latino a cargo de Paul Verheyen, [«Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis» LXIX]. Turnhout: Brepols, 1986.

2. En: Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1965, 412.

3. *Ibid.*, 453.

4. Giuliana Carugati, *Dalla menzogna al silenzio. La scrittura mistica della «Commedia» di Dante*, Bolonia: Il Mulino, 1991, 32.

5. Marguerite Porete, *Le mirouer*, 41, 32-33. [Utilizo, con alguna pequeña modificación, la traducción castellana: Margarita Porete, *El espejo de las almas simples* y Anónimo, *Hermana Katrei*, trad. y estudio de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona: Icaria, 1995. En las modificaciones sigo a Luisa Muraro en el original de este artículo. (N. de la T.)].

6. *Ibid.*, 69, 11-12.

7. *Ibid.*, cap. 133.

8. «porque en él se revela la justicia» (Rom 1, 17).

9. Margarita Porete, *Espejo*, VIII, 27-30.

10. *Espejo*, cap. VI y cap. XXI.

11. Cit. en: Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero*, Madrid: Editorial Católica, 1973, 2 vols; vol. 1, 214.

12. *Theologia Deutsch*, cap. 40, trad. it. de Marco Vanini.

13. Margarita Porete, *Espejo*, cap. LXXVI.

14. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente, siglos XIV-XVIII*, trad. Madrid: Taurus, 1989.

15. Ricardo García Villoslada, *Martín Lutero*, I, 193-197.

16. Margarita Porete, *Espejo*, CV, 6-7.
17. *Ibid.*, CIII, 9-15.
18. Romana Guarnieri, *Il movimento*, 485-486, nota 3.
19. *Ibid.*
20. Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *El Libro de la Rosa*, Madrid: Siruela, 1986, vv. 17.157-160.