

La noción de «libertad» en el contexto de la mística neoplatónica

A propósito del *Speculum animarum simplicium*
de Margarita Porete (†1310)

Josep Ignasi SARANYANA

Resumen: Margarita Porete, beguina belga, escribió un opúsculo en picardo que se ha perdido. La traducción latina, titulada *Speculum animarum simplicium*, reproduce bien el texto original. Por este obra sufrió dos procesos inquisitoriales. El primero falló que el libro contenía tesis «malsonantes» y la condenó al silencio. Porete insistió en difundir su obra. En un segundo proceso sus tesis fueron declaradas «heréticas» y ella enviada a la hoguera en 1310. Las tesis responden a un contexto neoplatónico, que inquietó a los censores de la Inquisición. Con todo, quizá podrían haberse justificado si se hubiesen leído en su adecuado contexto.

Palabras clave: Margarita Porete, Inquisición medieval, beguinas, neoplatonismo.

Abstract: Margarita Porete, a Belgian Beguine, wrote a short work in Picard which has been lost. The Latin translation, entitled *Speculum animarum simplicium*, is faithful to the original text. For this work she had to endure two inquisitional investigations. The first of the two ruled that the book contained «awkward» theses, and she was ordered to maintain silence. Porete nevertheless insisted on making her work known. The second process ruled that her thesis were «heretical», and in 1310 she was condemned to burn at the stake. The theses are the product of a Neoplatonic context which made the Inquisitors feel uneasy. They might have been justified, however, had they been read in their appropriate context.

Key words: Margarita Porete, Medieval Inquisition, beguines, Neoplatonism.

1. *Vida y obra de Margarita Porete*

La beguina Margarita Porete, nacida en una fecha incierta, seguramente entre 1250 y 1260, natural de la región de Hainaut, ahora al sudeste de Bélgica, entre Brabante y la frontera francesa, cuya capital era, por aquellos años, la ciudad de Valenciennes, murió en la hoguera el 1 de junio de 1310, en la Place de la Grève de París, frente al ayuntamiento de

la capital. Había sido declarada «relapsa» (es decir, reincidente o pertinaz en su herejía) y entregada al poder secular por el inquisidor general de Francia, Guillermo Humberto, que había juzgado a los templarios franceses, ejecutados pocos días antes en el mismo lugar, el 10 de mayo¹.

El proceso inquisitorial de Porete había sido largo y muy ajustado a la praxis inquisitorial. Su primera etapa, de carácter estrictamente diocesano, instruida por el obispo de Cambrai, Guido de Comieu, había tenido lugar en fecha que desconocemos, entre 1296 y 1306. Este proceso sentenció la pública cremación del libro de Margarita, titulado *Speculum animarum simplicium*, y prohibió a Porete que siguiera divulgando su doctrina, con la amenaza de pasarla a la jurisdicción secular. Habiendo continuado Margarita la difusión de sus ideas, comenzó un segundo proceso, esta vez conducido por el inquisidor provincial de la Alta Lorena, quien finalmente remitió a la encausada al gran inquisidor de Francia, el ya citado Guillermo de Humberto.

El segundo proceso prosiguió lentamente. Después de un peritaje teológico de la obra, fue invitada a que reflexionase sobre su situación y animada a arrepentirse. Entre tanto fue mantenida en prisión durante casi dos años. Nunca fue sometida a tortura, lo cual indica que se trataba de una mujer de calidad, con una formación intelectual superior a la habitual en las mujeres de su época, quizá perteneciente a la nueva burguesía francesa, que comenzaba a pesar en la vida ciudadana y política.

El primer original del *Speculum*, hoy perdido, fue compuesto en picardo, probablemente la lengua materna de Porete y de toda la región, una lengua romance distinta del mediofrancés, emparentada con el valón². Todavía en vida de Margarita, fue traducida al latín. Disponemos de una versión crítica, de 1986, sobre la base de cinco manuscritos, tres de

1. Tomamos los datos biográficos de la exposición de Romana GUARNERI, *Prefazione storica*, en MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici. Testo mediofrancese a fronte. Versione trecentesca italiana in appendice*, San Paolo («Classici del pensiero cristiano», 9), Milano-Torino 1994, pp. 7-54 (siguen interesantes estudios de Marco Vannini y Giovanna Fozzer, que después citaremos). Sobre la época, la obra, su contexto y la figura de Margarita Porete, véase también: Romana GUARNERI, *Frères du libre esprit*, en DSP 5 (1964) 1241-1268 (fundamental); y Margot SCHMIDT, *Miroir*, en DSP 10 (1980) 1290-1303. También se recomienda Robert E. LERNER, *Preface*, y Ellen L. BABINSKY, *Introduction*, en Marguerite PORETE, *The Mirror of Simple Souls*, Paulist Press, New York 1993; Max HUOT DE LONGCHAMP, *Introduction*, en Marguerite PORETE, *Le Miroir des âmes simples et anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*, Albin Michel, Paris 1997, pp. 13-35; y Kent EMERY, *Introduction*, en Marguerite PORETE, *The Mirror of Simple Souls*, trad. por Edmund Colledge, Judith Grant y Jack C. Marler, Notre Dame Press («Notre Dame Texts in Medieval Culture», 6), Notre Dame (In) 1999.

2. La Picardía es una región al noroeste de París, entre la actual Bélgica y Normandía, lindando con el mar. Su capital natural es Amiens. Esta región suena desde tiempos de Julio César, que allí reunió la gran asamblea de los galos en el 54 antes de Cristo. En la Guerra de los Cien Años, entre ingleses y franceses, tuvieron lugar allí grandes batallas. Fue escenario de las guerras entre España y Francia, entre 1540 y 1560; de las guerras de religión entre católicos y hugonotes; ocupada y saqueada por los prusianos en 1870; ofreció tenaz resistencia a los Imperios Centrales durante la primera Gran Guerra europea de 1914 a 1918; etc.

ellos muy próximos a los años de Porete³. Del picardo se hicieron también otras tres traducciones después de la cremación de Margarita: dos al medioinglés, que remiten, respectivamente, a 1330 y a 1350-1370, publicadas en versión poco crítica en 1927; otra al mediofrancés, en fecha incierta, de la cual se conserva un manuscrito de finales del xv (entre 1450 y 1530), editado modernamente en 1965⁴; y otras dos al italiano, de la cual se conservan cuatro manuscritos, que remontan a finales del siglo xiv y primeros años del xv, versión recientemente salida de las prensas en 1994, en texto ligeramente crítico, por ser sobre un sólo manuscrito, el más fidedigno, con expresión de algunas variantes tomadas de la tradición literaria de los otros tres manuscritos⁵.

De todo lo cual se puede afirmar que la versión más antigua que se conoce, por ser la más próxima al original picardo, es la latina. También podemos deducir que, a pesar de haber sido prohibida su lectura y haber ordenado la Inquisición la destrucción de todos los ejemplares, bajo pena de excomunión, el *Speculum* circuló, siempre anónimo o bajo pseudónimo, a lo ancho de toda Europa, sirviendo de pasto espiritual a diversos cenáculos de begardos y beguinas, incluso después de la cremación de Porete; la condena de los círculos begardos y beguinos en el Concilio de Vienne, en 1312⁶, la nueva condena de tales grupos por Juan xxii, en 1318⁷; y las censuras *post mortem* de Juan Eckhardt, por el mismo Juan xxii, en 1329⁸, no frenaron su difusión.

3. La versión latina fue descubierta e identificada por Romana Guarneri en la Biblioteca Apostólica Vaticana en 1946. De ella se conservan por lo menos cuatro manuscritos completos, tres de ellos del siglo xiv y otro posterior, que proceden de esa traducción realizada en vida de la beguina Porete. En 1986 fue editado críticamente el opúsculo de la Porete en edición bilingüe: Paul Verdeyen preparó la edición crítica del texto latino y Romana Guarneri, del texto mediofrancés: *Margaretae Porete speculum simplicium animarum. Le miroir des simples ames*, Brepols («Corpus Christianorum, Continuatio Medioevales», 69), Turnholt 1986 (bilingüe latín-francés). El voto de los tres primeros censores (*Approbatio*) se halla en CChr.CM, 69, pp. 405-409 (en páginas impares). Un extracto todavía más breve en medioinglés, en páginas pares.

4. Romana Guarneri publicó la edición diplomática de este códice francés, conservado en Chantilly, en Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1965, pp. 637-708. El texto del códice francés, editado por Romana Guarneri, ha sido traducido a la lengua castellana: Blanca GARÍ y Alicia PADRÓS-WOLFF (eds.), *Margarita Porete: El espejo de las almas simples*. Anónimo: *Hermana Katrei*, Ed. Icaria, Barcelona 1995, con un breve estudio preliminar, principalmente sobre cuestiones estilísticas. Esta introducción es interesante, porque trata, aunque someramente, la cuestión que consideramos capital en la obra de Porete: la libertad en el estado de viador, cuando las almas alcanzan el ápice de la contemplación. Hay traducciones al inglés y al francés (cfr. nota 1 *supra*).

5. Es la versión ofrecida por Romana Guarneri (Milano-Torino 1994) que hemos citado en nota 1, *supra*.

6. Cfr. *Constitutio «Ad nostrum qui»*, de 6 de mayo de 1312, en DS 891-899 (COeD, 383, n. 28).

7. Cfr. la correspondiente decretal de Juan xxii en la carta encíclica *Gloriosam Ecclesiam*, de 23 de enero de 1318, editada parcialmente por Pedro GASPARRI (ed.), *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1922, I, n. 36 (pp. 34-35). La versión completa de esta condenación puede verse en *Magnum Bullarium Romanum*, III/1, pp. 160b-165a (fecha en Aviñón, el 10 de febrero de 1318).

8. Cfr. *Constitutio «In agro dominico»*, de 27 de marzo de 1329, en DH 950-980. Sobre las causas de las censuras contra Eckhardt, con una interpretación poco convencional, véase Josep Ignasi SARANYANA,

Antes de su primera condena, con anterioridad por tanto a 1306, había obtenido el apoyo de algunos teólogos de nota. Nos son conocidos tres, que habían aprobado expresamente su libro *Speculum animarum simplicium*. Se posee un extracto de los dictámenes favorables de tales teólogos y sus nombres, aunque sólo uno es identificable con toda seguridad. Ese extracto (de la época del primer proceso) se adjuntó a la versión latina del *Speculum*.

El primero dictamen es de un franciscano, probablemente de origen inglés, de nombre Juan de Querayn, hasta ahora no identificado (Romana Guarneri se pregunta si acaso no habrá sido Juan Duns Escoto). El segundo es del cisterciense Dom Franco, abad de la abadía brabantina de Villers. El tercero es del maestro parisino Godofredo de Fontaines, muy destacado teólogo del momento, de la diócesis de Lieja, próximo, por tanto, al lugar de origen de la Porete. Godofredo, fallecido hacia 1308 o después, regente de la Universidad de París en 1290, donde convivió, con toda seguridad con el Maestro Eckhardt y con Juan Duns Escoto, por lo menos hasta 1303, fue, en su tiempo, un teólogo destacado. Las tres aprobaciones son bastante escuetas, al menos en la versión conservada con el texto latino, y se limitan a señalar que no hallan error dogmático en el *Speculum*, aunque recomiendan prudencia en la difusión del opúsculo, porque algunas expresiones podrían ser mal interpretadas por gentes iletradas o con escasa experiencia de los fenómenos más altos de la vida espiritual.

2. Estructura de la obra

El *Speculum* está compuesto a modo de diálogo, según el modelo entonces de moda, que había consagrado el *Roman de la Rose*⁹. Los protagonistas principales son tres: «Amor», «Alma» y «Razón», que representan respectivamente a Dios, la propia Margarita y la moral común, o sea la práctica de las virtudes por la gente corriente, ajena a cualquier inquietud espiritual o indiferente a la búsqueda de situaciones más altas de vida contemplativa. Junto a estos tres protagonistas aparecen unos personajes secundarios: «Intelecto» (intelecto escolástico) «Fe» (o luz de la fe), «Verdad», «Cortesía», «Justicia divina», «Espe-

Meister Eckhardt: Eine Nachlese der Kölner Kontroverse (1326), en VV.AA. *Die Kölner Universität im Mittelalter*, Walter de Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 20), Berlín 1989, pp. 212-226.

9. El *Roman de la Rose*, expresión más acabada del amor cortés de influencia francesa, fue redactado por dos autores. Guillermo de Lorris, alegre y sentimental, escribió la primera parte, hacia 1237, compuesta de unos 4500 versos; fue continuado por Juan de Meung, unos cuarenta años más tarde, que añadió unos 18000 versos más, de carácter cínico. Su influjo fue enorme: «sin competidor alguno, fue la obra más popular e influyente en el bajo medievo, a gran distancia de las obras de Dante, Chaucer, Petrarca y Boccaccio, que hoy son mucho más conocidas. Especialmente a través de este poema, el amor romántico o cortés influyó en la literatura erótica medieval, en las maneras medievales, en los rituales cortesanos e, incluso, en la misma noción de “amor”, vigente desde aquel día hasta los nuestros» (Richard C. DALES, *The intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln²1992, p. 185). Cfr. Romana GUARNERI, *Prefazione storica*, cit. en nota 1, pp. 36-37. Véase también Marco VANNINI, *Libro di vita e di battaglia*, en MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cit. en nota 1, pp. 73-104; y Giovanna FOZZER, en *ibidem*, pp. 55-71.

ranza», «Caridad», «Santa Iglesia» (en dos especificaciones: la grande y la pequeña), «Espíritu Santo» (Esposa del Alma), etc.

La versión latina se estructura en un prólogo, ciento treinta y nueve capítulos, y las aprobaciones, que pueden considerarse como un capítulo en sentido estricto, y como tal está numerado¹⁰. Por consiguiente: ciento cuarenta capítulos, precedidos por una hermosa dedicatoria en verso, probablemente de otra mano y sólo en la versión francesa de finales del siglo xv. Propiamente, el *Speculum* termina en el capítulo 122, pues desde el 123 y hasta el final, incluidas las aprobaciones, que se hallan en el capítulo 140 (según la numeración que Romana Guarneri ha ofrecido del texto mediodfrancés), se contienen unas consideraciones para aquellos que se han extraviado en el camino y han perdido la senda que conduce a la libertad.

Guarneri se pregunta si los textos de la segunda parte, es decir, desde el capítulo 123 al 139, no serán partes de alguna obra posterior de Porete, a las que parece aludir el segundo proceso canónico. En todo caso, esta segunda parte sería, en sentido propio, el «espejo», pues ofrece una serie de modelos en los que pueden mirarse esas almas ansiosas de retornar al camino verdadero. Tales espejos son los Apóstoles, la Magdalena, Juan el Bautista, la Virgen María, el Hijo de Dios encarnado y los serafines. Siguen unos cuantos capítulos dedicados a los diferentes atributos esenciales de la divinidad (la justicia divina, la misericordia, el amor, la potencia, la bondad, la sabiduría y otros). Los últimos capítulos de esta segunda parte tratan temas ciertamente inquietantes. Por ejemplo, el capítulo 136, dedicado a contar cómo están prohibidas todas las obras al «Alma aniquilada»; o el capítulo 138, donde se narra cómo retorna el «Alma» a su primer ser.

Para comprender el entramado fundamental del drama, interesa seguir la evolución de «Alma», que va transformándose en «Alma libre» y, en consecuencia, en «Alma aniquilada» o «Alma elegida». También importante señalar que en el *Speculum* aparecen dos Iglesias, que son, a su vez, dos personajes del drama poretano: la Iglesia guiada por «Razón», que es «Iglesia pequeña», o sea, la Iglesia jerárquica e institucional¹¹; y la Iglesia conducida por «Amor», que es «Iglesia grande», a la que pertenecen pocos, sólo aquellos que conocen a Dios, sin mediaciones, en el mismo corazón de la Trinidad¹². La Iglesia

10. Sobre la división interna de la obra y una lectura crítica de esa estructura, vid. el excelente trabajo de Blanca GARÍ, *Filosofía en vulgar y mistagogía en el «Miroir» de Margarita Porete*, en Nadia BRAY; Loris STURLESE (ed.), *Filosofía in volgare nel medioevo. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Lecce, 27-29 settembre 2002*, Federation Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 133-153.

11. «ECCLESIA MINOR. Nos uolumus dicere, dicit sancta Ecclesia minor, quod tales animae sunt uita supra nos, quia amor manet in eis et ratio manet in nobis. Sed istud non est contra nos, ait sancta Ecclesia minor. Immo ipsas commendamus mediantibus nostrarum scripturarum glossis» (*Speculum*, 43 [CChr.CM 69, p. 133, lín. 10-14]).

12. «AMOR. Vtique sancta Ecclesia, dicit Amor, subtus istam sanctam ecclesiam, quia istae animae proprie uocantur sancta ecclesiam, quia sustinent, docent et nutriunt totam sanctam ecclesiam. Non ipsae, inquam, sed tota Trinitas mediantibus ipsis. Haec est ueritas, dicit Amor, nullus de hoc dubitet» (*Speculum*, 43 [CChr.CM 69, p. 133, lín. 2-6]).

grande está llamada a enseñar y nutrir a la Iglesia pequeña. Nada incorrecto en las afirmaciones de Margarita, que quiere permanecer dentro de la Iglesia. Para Porete, la Iglesia es fundamentalmente una, aunque subsistente en dos vertientes complementarias. La *sancta Ecclesia maior*, por así decir, nutre con bienes espirituales a la *sancta Ecclesia minor*. No hay dialéctica entre las dos Iglesias. La mayor está constituida, según él habla del *Speculum*, por las almas más selectas que merecen para la Iglesia todo género de gracias. Tales gracias proceden del seno de la Santísima Trinidad. Esta es la doctrina tradicional de la comunión de los santos: los méritos de los mejores benefician a toda la *Ecclesia in terris*, por la comunión de bienes en Cristo.

3. Sobre las quince proposiciones censuradas en el segundo proceso

Durante el segundo proceso canónico, veintiún consultores fueron convocados a dar su opinión sobre el *Speculum*, el día 11 de abril de 1309, en la iglesia de San Matutino, sede de los trabajos administrativos de la Sorbona. Expresaron su opinión sobre quince proposiciones que les fueron entregadas, extraídas, según se les dijo, de un libro cuyo autor y título no les fueron revelados. Se desconocen las quince proposiciones (algunos piensan que pudieron ser más). Con todo, en las actas del segundo proceso figuran dos de las quince proposiciones entregadas a los peritos, la primera y la decimoquinta. Romana Guarneri ha detectado los pasajes del *Speculum* de los que pudieron ser extractadas estas dos¹³. Helas aquí:

1ª. «Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum sed virtutes obediunt ad nutum». (Que el alma aniquilada tiene licencia con respecto a las virtudes, en el sentido de que no hay en ella ninguna dependencia de tales virtudes, porque no tiene necesidad de apoyarse en ellas, pues las virtudes obedecen a la menor seña). Esta proposición, según Guarneri, remite a los capítulos 6, 8, 13 y 21 del *Speculum*.

2ª. «Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum et sic impediretur eius intentio circa Deum». (Tal alma [aniquilada] no se ocupa de las consolaciones divinas, ni de sus dones, ni puede estar ocupada de ellos ni siquiera puede, pues ella está totalmente pendiente de Dios, de modo que si se preocupase de las gracias divinas y de sus consolaciones, se impediría su tendencia hacia Dios). Según la Guarneri, esta proposición remite a los capítulos 9, 13, 16.

Todavía ha podido identificar Guarneri otra proposición del proceso en la versión ampliada (continuación) del *Chronicon* de Guillermo de Nangis. Esta continuación, llevada a cabo por otro autor, es contemporánea al segundo proceso:

3ª. «Quod anima adnichilata in amore Conditoris sine reprehensione conscientiae vel remorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderat concedere». (Que el alma aniquilada o sumergida en el amor del Creador puede y debe conceder a la naturaleza todo lo que

13. Romana GUARNERI, *Prefazione storica*, cit. en nota 1, p. 15.

ésta apetezca y desee, sin ningún represión por parte de la conciencia, o sea, sin remordimiento). Según la Guarneri, esta proposición remite a los capítulos 9, 13, 16-17 del *Speculum*.

Las dos primeras proposiciones presentan cierta analogía con las pretensiones del «recogimiento» de los siglos XV y XVI¹⁴; y se asemejan un tanto a las afirmaciones que, en la segunda mitad del siglo XVII, sostendrían los distintos quietismos modernos, sobre todo franceses¹⁵, que exageraron la pasividad que implica la experiencia mística, hasta sostener que, con el desarrollo de la vida espiritual, la libertad y la actividad del individuo desaparecen por completo, absorbidas por la acción divina.

El horizonte de la tercera proposición, en cambio, es cátaro. Se advierten en ella algunos elementos característicos del catarismo medieval¹⁶: por ejemplo, la posibilidad de que algunos alcancen un estado espiritual elevadísimo, es decir, la condición de «puros», en la que serían impecables. Esos tales no sólo podrían, sino que deberían dejarse llevar por sus inclinaciones instintivas, sin oponer resistencia. La distinción de la que ya hemos hablado, entre dos «Iglesias», una *pequeña* y otra *grande*, podría inscribirse en este contexto, como si hubiera dos iglesias: la de los puros y la de cristianos corrientes. Así entendida, la distinción entre dos iglesias constituye también una de las tesis características de los catarismos medievales, con todos los matices que tal distinción tuvo en unos y otros. Cuando la Porete se refirió a la *ecclesia maior* y a la *ecclesia minor*, no lo hizo en este contexto, como ya hemos señalado. Pero qué duda cabe que una lectura malévola podía llevar esa distinción a este campo, verdaderamente minado, como ahora se diría...

En el ámbito hispánico, hallaríamos cierto eco de la proposición tercera entre los alumbrados, que la Inquisición extirpó en Castilla, en la primera mitad del siglo XVI, y en América, a finales de ese mismo siglo y primeros años del XVII, en los procesos abiertos en Lima contra Francisco de la Cruz y, sobre todo, contra Doña Leonor de Valenzuela¹⁷. Lo de Durando de Huesca y sus compañeros se inscribió en otro marco, el de las polémicas sobre la pobreza, y comunicaba con Pedro Valdo y los valdenses¹⁸. Sin embargo, y a pesar de la notoria desviación doctrinal de esta tercera tesis, no fue expresamente denunciada por los censores parisinos; o, si lo fue, no fue incorporada al *dossier* del segundo proceso canónico.

14. Sobre el recogimiento, véase la amplia monografía de Melquíades ANDRÉS-MARTÍN, *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*, FUE, Madrid 1975.

15. Sobre la polémica quietista, iniciada en Roma a propósito de las tesis de Miguel de Molinos, y continuada, con matices propios, en Francia, entre Jacques Bénigne Bossuet y François de Salignac de la Mothe Fenélon, véase, como primera aproximación: José Luis ILLANES y Josep Ignasi SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid ³2002, pp. 210-214, con bibliografía.

16. Cfr. una visión general del tema en Josep-Ignasi SARANYANA, *El mal en el pensamiento y la teología medieval*, en Flocel Sabaté (dir.), *L'espai del mal. Reunió científica. IX curs d'estiu Comtat d'Urgell*, Pagès editors, Lleida 2005, pp. 169-186.

17. Cfr. Josep-Ignasi SARANYANA y Ana DE ZABALLA, *Joaquín de Fiore y América*, Eunat, Pamplona ²1995, pp. 77-98.

18. Véase la *Professio fidei* prescrita a los valdenses de Huesca, de 18 de diciembre de 1208, en DH 790-797.

Visto el libro (recuerdo que desconocían su título y su autor) y oídas las quince proposiciones extractadas, los censores concluyeron que el libro debía ser destruido «tamquam hereticus et erroneus et heresum et errorum contentivus».

Con lo que acabo de señalar, sólo pretendo advertir, sin mayores pretensiones, que las tesis de Margarita Porete, juzgadas por los censores franceses plenomedievales como «malsonantes» (en el primer proceso) y «heréticas» (en el segundo), constituirían, durante todo el bajomedievo y primera fase de la modernidad, una especie de invariante, seguramente minoritaria, no sólo en los círculos de begardos y beguinas del noroeste francés, Brabante y las regiones renanas, sino también en los reinos hispánicos, peninsulares y americanos¹⁹, y, más tarde, en los círculos franceses que reaccionaron ante los planteamientos extremos del jansenismo. Esta abigarrada corriente, deseosa de una mayor perfección y de una profunda reforma de la Iglesia, se mezcló, en algunos momentos, con las propuestas de algunos círculos cátaros y, después, pre o postluteranos, de modo que, no sólo en el medievo sino también en el inmediato postridentinismo, los inquisidores se hallaron en gran dificultad para distinguir unos fenómenos de otros.

Nuestro propósito es mostrar que las raíces últimas de esa corriente, al menos en lo que se refiere a Porete, no se hincan tanto en el subsuelo gnóstico, cuanto en el subsuelo neoplatónico. Eckhart mismo y, con anterioridad, la escuela de San Víctor, bebieron en esa particular manera de contemplar la realidad.

Todavía una advertencia: para este estudio he preferido el texto latino²⁰, por ser el más próximo en el tiempo al original picardo, compuesto en vida de Margarita. Las copias latinas que poseemos, al menos algunas de ellas, son probablemente también las más antiguas. Cuatro de ellas se conservan en la Biblioteca Apostólica Vaticana y la quinta en Oxford, en la Bodleian Library.

4. *Sobre la libertad y el puro amor*

Esta cuestión, que constituye, a mi entender, el meollo del tratado de la Porete, se afronta directamente en tres capítulos de la primera parte. Después está presente *par tout* en los añadidos o segunda parte.

19. Véase, por ejemplo, lo que ha escrito, al respecto Álvaro HUERGA, *Historia de los alumbrados (1570-1630)*, III: *Los alumbrados de Hispanoamérica*, FUE, Madrid 1986; y Ana de Zaballa Beascochea en su capítulo, también dedicado a los alumbrados, en Josep Ignasi SARANYANA (dir.) et al., *Teología en América Latina, I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid 1999, pp. 640 ss.

20. El texto latino publicado por CChr.CM omite tres pasajes: el comienzo del capítulo 15 y los capítulos 121 y 122. Para suplir estas lagunas, Paul Verdeyen ha acudido al texto medioinglés. En las páginas pares ofrece el texto francés del manuscrito de Chantilly. En las páginas impares figura la versión crítica latina, sobre los cinco manuscritos conservados.

La noción de «libertad» en el contexto de la mística neoplatónica

La pregunta clave se pone en boca de «Razón» (*ratio*) en el capítulo 24:

«O Amor, dicit Ratio, quando sunt tales animae in recta libertate puri amoris?»²¹.
(¿Cuándo alcanzan esas almas la recta libertad del amor puro?)

a) *La cuestión de la rectitud*

En primer lugar, conviene señalar la terminología. Porete se refiere a la «recta libertad». Giovanna Fozzer ha preferido traducir «giusta libertà», en su versión italiana moderna. No obstante, es preciso reconocer que, en el plenomedievo, la noción de *rectitud* tuvo carácter técnico, y entró en las definiciones de libertad y verdad. Expresaba la conveniencia de una noción o de un comportamiento conforme a su modelo o ejemplar.

San Anselmo de Canterbury, por ejemplo, definió la libertad en los siguientes términos: «libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem»²², la potestad de conservar o guardar la rectitud de la voluntad conforme a la misma rectitud. Consideraba, pues, una rectitud deseada por ella misma, no la libertad de elección; y entendía la libertad como potestad o facultad. Anselmo pensó haber encontrado, de este modo, una noción de libertad, predicable tanto de los bienaventurados como de los viadores, puesto que los bienaventurados no tienen, propiamente hablando, la libertad de elegir entre una cosa y otra, especialmente si tal cosa no es recta, sino que han optado decididamente y de modo irrevocable por Dios; y, sin embargo, son plenamente libres.

Es evidente que en la definición anselmiana de libertad no deslinda entre lo voluntario y lo libre. Lo voluntario (el acto elícito del apetito superior) tiende inmediatamente hacia el bien de forma terminante; no quiere en absoluto lo que se le presenta como mal. Esto es lo que la voluntad quiere. Se supone, en la definición anselmiana, que se trata de una voluntad recta, es decir, que no yerra y que, por lo mismo, distingue perfectamente entre lo bueno y lo malo. Lo dicho implica la que la inteligencia advierte también rectamente la verdad de las cosas, porque la inteligencia se comporta conforme a su condición: conoce rectamente las cosas.

Este es el mundo ideal de la bienaventuranza, en el que la libertad y la voluntariedad se solapan. Pero esa situación ideal no es el estado de los viadores, en que cabe el engaño, y en el que se precisa una deliberación prudencial, al término de la cual aparece un espacio para la decisión libre, o sea, la elección entre eso y aquello. En el caso hipotético de un alma confirmada en gracia se podría afirmar, por consiguiente, que su voluntad querría siempre y necesariamente, con plena libertad, lo que es objetivamente bueno. Esa alma estaría instalada en la libertad del puro amor.

21. *Speculum*, ed. Verdeyen, p. 89.

22. *De libertate arbitrii*, cap. 1. Véase sobre este tema, con bibliografía: Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 153-155. Véase Robert POUCHET, *La rectitudo chez saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964.

Josep-Ignasi Saranyana

Este tema tan interesante y rico resucitaría siglos más tarde, en pleno debate sobre las relaciones entre la libertad y gracia, cuando la Santa Sede decidió analizar, en 1653, el *Augustinus* de Cornelio Jansenio, publicado póstumamente en 1640. ¿Quién no recuerda, a este propósito, la célebre y compleja distinción entre *libertas a necessitate* y *libertas a coactione*?

b) *La tesis de Margarita Porete en el capítulo 24 del Speculum*

Volvamos al proceso incoado contra la Porete. ¿Se inspiró nuestra beguina en ese universo mental, por una parte agustiniano (anselmiano) y neoplatónico, por otra? Sí y no. El implícito argumental se apoya en ese universo mental; pero la argumentación inmediata, se toma de su propia experiencia mística. ¿Hubo, en tal caso, un teólogo que medió para categorizar las expresiones más bien intuitivas de la Porete? Es probable, como lo hubo en el caso de Santa Catalina de Siena, que fue más o menos contemporánea.

Porete habla de una libertad recta, es decir, de una libertad que no puede torcerse, porque la voluntad está firmemente anclada en Dios. En efecto:

«[las almas están en la recta libertad del Amor puro] cuando no tienen deseo alguno, ni ningún sentimiento, ni padecen en ningún momento la menor afeción del espíritu; pues estas cosas esclavizan. Ya que [en tal caso] estarían muy lejos de la paz de la libertad a la que pocos se abandonan»²³.

He aquí, pues, un intento de explicar la libertad según categorías corrientes, acordes con la tradición mística más acreditada. El alma que alcanza ese grado de familiaridad con Dios se abandona de tal forma en Él, que no cabe en ella ansiedad alguna. Todo correcto, para quien quiera entender lo que se dice...

En ese contexto, las expresiones, que inserta Porete a continuación, tienen un sentido plenamente ortodoxo.

«Tales almas son únicas en todo y comunes en todo, pues no pierden su estado de libertad por algo que les acontezca. [...] así tienen las almas su ser de Dios y en Dios, sin contaminarse de la impureza de las cosas que ven u oyen fuera de ellas».

Vale la pena dar aquí el original latino de este texto tan importante, que comentaremos con detenimiento:

«Tales animae sunt in omnibus solae et in omnibus communes, quia non impediunt libertatem sui esse pro aliquo quod eis eueniat. [...] ita omnino habent tales animae suum esse

23. «Quando nullum habent desiderium, nec aliquod sentimentum, nec tempore aliquo spiritus affectionem. Quia usus eas tenerent in seruitute. Nam multum distant a pace libertatis, ubi pauci se morari permittunt» (*Speculum*, ed. Verdeyen, p. 89).

La noción de «libertad» en el contexto de la mística neoplatónica

a Deo et in Deo, absque eo quod in se aliquam impuritatem incurrant ab aliquo quod uideant uel audiant extra se»²⁴.

El anterior párrafo exige tres aclaraciones: primero conviene señalar qué se entiende por «esse a Deo et in Deo»; seguidamente habrá que advertir a qué se refiere la imposible contaminación; finalmente, qué significa ser único en todo y común a todo («in omnibus solae et in omnibus communes»).

5. Contexto especulativo de la tesis poretiana

a) Esse a Deo et in Deo

Es evidente que las almas obtienen el ser de Dios. Esto vale en general, cualquiera que se la clave hermenéutica. En contexto neoplatónico medieval, «esse a Deo» remite a la conocida tesis eckhartiana, según la cual el ser es la primera criatura.

Eckhart, en efecto, se había preguntado en París, precisamente durante el curso 1302-1303, en una de sus cuestiones disputadas: «Si en Dios son lo mismo entender que ser», respondiendo que «entender es más alto que ser y de otra condición [...]; y [que], por ello, si el ser conviene a las criaturas, sólo está en Dios como en su causa y, en consecuencia, en Dios no hay ser, sino pureza (limpieza) de ser»²⁵, es decir, no es ser, propiamente hablando. Una tesis neoplatónica del más puro estilo.

Así mismo, Eckhart había comentado, al leer el libro del Génesis (Gen. 1,31):

«En el *De causis* se dice “que la primera de las criaturas es el ser”, o sea, que, según el intelecto, el ser es la primera causa de las cosas creadas y de la creación»²⁶.

No puede haber panteísmo, puesto que considera que Dios no es *esse*, sino puro entender. Todo ser viene de Dios y está en Dios como en su causa. Sí podría haber, en cambio, pan-enteísmo.

«Ser de Dios y en Dios» es una expresión que tiene un contexto hermenéutico válido desde el punto de vista metafísico, alejado de toda sospecha. Bien entendido que se trata de una plataforma filosófica difícil de justificar, si uno se halla alejado de las categorías neoplatónicas...

24. *Speculum*, ed. Verdeyen, p. 91.

25. «Utrum in Deo sit idem esse et intelligere [...] Quod intelligere est altius quam esse et est alterius condicionis [...]; et ideo cum esse conveniat creaturis, non est in Deo nisi in causa, et ideo non est esse, sed puritas essendi» (*Quaestio parisiensis*, nn. 5-6, en *Lateinische Werke*, V, p. 42).

26. «Et in *De causis* dicitur “quod prima rerum creaturarum est esse”, id est, secundum intellectum quod esse est prima causa rerum creaturarum et creationis» (*Expositio libri Genesis* 1,31, Ed. du Cerf, I, n. 141, p. 422). Véase: Josep Ignasi SARANYANA, *La filosofía medieval. Desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, cit. en nota 22, pp. 374-379.

b) Absque aliqua impuritatem

La segunda afirmación de Porete indica que el alma que ha alcanzado ese estado no puede contaminarse: «es imposible la contaminación»; como si el viador que alcanzara determinado estado contemplativo o grado místico *non posse peccare*.

Esta afirmación resulta problemática, puesto que supone cierta transposición del orden propio de los bienaventurados, que se hallan confirmados en gracia, al orden de la contemplación infusa o ápice de la contemplación mística, todavía propio de los viadores. El tiempo de merecer o desmerecer sólo termina con la muerte; y no consta con certeza, en ningún caso, que un viador haya sido confirmado en gracia²⁷.

La afirmación poretiana, que ahora comentamos, fue calificada como «herética» por los censores que intervinieron en el segundo proceso inquisitorial (véase la proposición tercera de la relación que hemos expuesto más arriba). Con todo, conviene consignar que Porete no afirma, en ningún caso, la impecabilidad; sólo señala la gran libertad de que gozan las almas más avanzadas, que pueden pasar por el fuego de las tentaciones del mundo, del demonio y de la carne, sin ser afectadas.

Porete no afirma que, por haber llegado a tal estado contemplativo, el alma pueda hacer cualquier cosa, incluso las mayores aberraciones, sin que esas mismas aberraciones lleguen a contaminarla, como habían afirmado con anterioridad algunos gnósticos, y lo harían incluso posteriormente. Porete se limita a consignar una experiencia, común, por otra parte a muchos místicos y místicas, según la cual, éstos y éstas reciben tantas gracias de Dios en el ápice de la contemplación, que, por estar totalmente inmersas en Dios, no son afectadas por cosas que son para otros viadores ocasión próxima de pecado. En esta línea, muchos místicos interpretaron alegóricamente el pasaje del horno encendido por Nabucodonosor, al que fueron echados los tres jóvenes, sin que sufrieran daño; sus ropas ni siquiera olían a humo, cuando fueron sacados del horno (Dan. 3,94[27]).

c) In omnibus solae et in omnibus communes

Veamos, finalmente, la tercera y última afirmación de Porete en este importante capítulo 24: el alma es única en todo y común a todo. Aquí debemos acudir al comentario de

27. Evidentemente, no consideramos ni el caso Cristo ni el de su Madre, la Santísima Virgen María. Recuérdese que la misma cuestión, aunque bajo aspectos un tanto más matizados, saldría a relucir durante el proceso inquisitorial al que fue sometida Santa Juan de Arco, a mediados del siglo XV, según testifican las actas del proceso. Allí se discutió sobre si Juana de Arco tenía certeza de que estaba en gracia o no la tenía. El mismo tema reapareció en las discusiones teológicas durante la celebración del Concilio tridentino, y sobre ellas debatió con gran acritud Ambrosio Catarino con otros teólogos, como Domingo de Soto, al distinguir entre una predestinación absoluta, de aquellos que Dios quiere salvar a toda costa; y una predestinación relativa, o sea, la de los que se pueden salvar, pero cuyo número no ha sido fijado por la voluntad divina. Esta doctrina, evidentemente, no casa con la doctrina católica tradicional, bien expresada, en los años medios del siglo IX, por los concilios provinciales de Valence y Quierzy (DS 621-624 y 625-633).

Giovanna Fozzer, traductora al italiano moderno de la versión mediofrancesa. En la nota a este pasaje, la Fozzer señala: «Las almas nobles son únicas en todo y comunes en todo, porque son siempre idénticas a sí mismas, como el sol que todo lo ilumina, sin ser afectado por las cosas. La uni-formidad es la dei-formidad, o bien aquella simplicidad de las almas que da el título al libro [*El espejo de las almas simples*]»²⁸. Fozzer remite, además, al tema platónico de la justicia, recogido por Eckhardt: la justicia es la virtud arquitectónica por excelencia, puesto que por ella uno muere a sí mismo y es idéntico en todas las cosas: es dei-forme, porque es uni-forme.

Tampoco se trata de una idea ajena a la mística tradicional, incluso a la posterior mística carmelitana. San Juan de la Cruz escribiría, a finales del siglo XVI, expresiones que, *prout sonant*, podrían tomarse casi como una transformación pan-cósmica del alma, elevada a grados sublimes de contemplación, lo que se ha denominado el «abrazo cósmico» sanjuanista: «Míos son los cielos y mía es la tierra; más son las gentes los justos son míos, y míos los pecadores; los ángeles míos, y la Madre de Dios y todas las cosas más; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí»²⁹. Con todo, el contexto sanjuanista es muy diferente del horizonte hermenéutico de Porete.

San Juan de la Cruz, en efecto, se había formado en Salamanca y conocía bien la segunda escolástica. Porete, en cambio, nos habla desde categorías neoplatónicas, que entonces estaban en boga, como lo prueban tantas expresiones de Eckhart, estricto contemporáneo suyo, que son muy semejantes. Más bien habría que apelar a la alegoría de la luz, puesta en circulación por Platón y recogida en un contexto ligeramente diverso, en pleno siglo XIII, por el maestro inglés Roberto Grosseteste, para comprender las afirmaciones porretianas.

La luz, había dicho Grosseteste, da, de algún modo, el ser a todas las cosas, como la idea de bien daba el ser a todas las cosas, según enseña Platón en el mito de la caverna. En cierto sentido, la verdad de las cosas es por la iluminación. Pero, también puede afirmarse que son, en la medida en que son iluminadas. De un modo semejante se podría afirmar que las almas «deificadas» por una altísima contemplación dan el verdadero ser a las cosas, como el Adán íntegro, que daba nombre a las cosas y a los animales (Gen. 2,20). En consecuencia se podría señalar, como afirma Porete, que la dei-formación produce una especie de estar en todo, sin perder la unicidad, puesto que las cosas creadas recuperan su verdadero ser por medio de las almas transformadas, que, sin dejar de ser ellas mismas, lo abarcan todo.

Esto se explicaría, quizá, en virtud de la tesis filosófica, tan repetida por la primera escolástica, de que se puede ser inmanente y trascendente al mismo tiempo, sin que haya

28. En MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, cit. en nota 1, p. 204, nota 99.

29. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Oración del alma enamorada*, n. 27, en *Obras completas. Avisos espirituales. Dichos de luz y amor* (ed. Eulogio Pacho, Monte Carmelo, Burgos ²1990, p. 58-59). Sobre la polémica habida a mediados del siglo XVI, acerca de si lo corpóreo y sensible, incluso la Humanidad Santísima de Cristo, apartaba o no de la verdadera oración, y los sufrimientos de Santa Teresa, durante veinte años, por influencia de la mística de origen neoplatónico, véase: Josep Ignasi SARANYANA, *Vida cristiana como existencia de fe. Del encuentro con Cristo, a la contemplación del misterio de Dios*, en «Scripta Theologica», 15 (1983) 909-920.

Josep-Ignasi Saranyana

contradicción, con tal de que inmanencia y trascendencia se refieran a distintos órdenes. En efecto, se puede hablar de una trascendencia óptica, compatible con una inmanencia en el orden de la causalidad eficiente y de la intencionalidad. La causa es inmanente a lo causado, al tiempo que sus respectivos seres (el de la causa y el del efecto) son distintos. Y lo mismo ocurre en el orden del conocer.

6. *Recapitulación*

Hasta aquí algunas consideraciones filosóficas y teológicas a propósito de la apretada síntesis de Margarita Porete, la infortunada beguina autora del *Espejo de las almas simples*. Evidentemente, Godofredo de Fontaines tenía razón cuando recomendó, en su escrito aprobatorio, prudencia en la difusión del opúsculo poretiano, porque podía ser mal interpretado.

Quizá ahora, al cabo de los siglos, cuando el historicismo nos ha enseñado a contextualizar debidamente la obra de un autor, tomando en consideración las coordenadas de su doctrina y los planos diversos de su especulación, estemos en mejores condiciones para comprender y, hasta cierto punto, justificar, las osadas afirmaciones de la Porete. En su tiempo no fue entendida; y, por su obstinación, a pesar de la buena voluntad de los inquisidores, sobre todo el gran inquisidor de Francia, Guillermo de Humberto, no pudo ser *salvada*.

Margarita tenía la conciencia de ser una enviada de Dios, como una profetisa; y no supo tomar la medida de su tiempo, a pesar de su indudable y altísima vida espiritual y su innegable inteligencia, probablemente bastante cultivada. *Peccato!*, como dirían los italianos. Pero, no hay quien dé marcha atrás a la historia...

Josep Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra
Edificio de Facultades Eclesiásticas
E-31080 Pamplona
saranyana@unav.es

Historiografía y bibliografía