

ALMUDENA OTERO VILLENA \*

## **EXPERIENCIA MÍSTICA Y TRANSGRESIÓN: MECHTHILD VON MAGDEBURG Y EL EROTICISMO DE DIOS \*\***

Fecha de recepción: diciembre 2008.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2009.

**RESUMEN:** El artículo parte de la conexión entre sexualidad y experiencia mística para analizar el potencial transgresor (entendiendo aquí transgresión como superación de un límite, en este caso el límite de la propia identidad y del propio cuerpo) presente en el texto *Das Fließende Licht der Gottheit*, de Mechthild von Magdeburg. Este potencial transgresor se concretiza en el intento de subvertir la dicotomía cuerpo/espíritu presente en gran parte de la teología medieval y superar también de este modo el tabú asociado con el cuerpo femenino. La insistencia de Mechthild en la corporeidad es sin embargo en realidad una insistencia en la palabra, en la palabra hecha carne y manifestada en la carne de Cristo, lo que conduce en último término a la creación de un nuevo lenguaje que es transgresor por definición.

**PALABRAS CLAVE:** Mechthild von Magdeburg, mística, sexualidad, lenguaje.

### ***Mystical Experience and Transgression: Mechthild von Magdeburg and God's Eroticism***

**ABSTRACT:** The article starts from the connection between sexuality and mystical experience and goes on to analyze the transgressive potential – transgression

---

\* \* Doctora en Filología alemana y licenciada en periodismo. Realiza investigaciones postdoctorales en Princeton University (EE.UU.); almude@gmx.de

\*\* Agradezco al Ministerio de Educación y Ciencia la concesión de la beca postdoctoral que posibilitó la realización de este trabajo.

understood here as the overcoming of a boundary, in this case the boundary of the own identity and the own body – in Mechthild von Magdeburg's *Das fließende Licht der Gottheit*. This transgressive potential becomes a reality in the attempt to subvert the body/spirit dichotomy found in a large part of medieval theology, and therefore to overcome the taboo associated with the female body. However, Mechthild's insistence on corporeity is really an insistence on the word; on the word made flesh and manifested in Christ's body. This finally leads to the creation of a new language that is inherently transgressive.

KEY WORDS: Mechthild von Magdeburg, mystic, sexuality, language.

## 1. INTRODUCCIÓN

Si Dios es amor, tenemos que concluir que Dios ama de una forma semejante a la nuestra, ha dicho Jean-Luc Marion. Dios se revelaría así en todos los momentos, los actos, las etapas del amor: «Dios practica como nosotros, con nosotros, la lógica de la reducción erótica, según el mismo rito y siguiendo el mismo ritmo que nosotros, a tal punto que incluso podemos preguntarnos si no lo aprendemos de él y de nadie más. Dios ama en el mismo sentido que nosotros»<sup>1</sup>. Según esto, el cuerpo y la sexualidad son medios que nos permiten experimentar a Dios<sup>2</sup>; la finalidad de la relación erótica es en cierto sentido transformarse en divina.

Esta idea parece, sin embargo, contradecir la asociación popularmente aceptada entre religión (particularmente cristianismo) y negación del cuerpo y de la sexualidad. Un buen ejemplo de este punto de vista sería el libro *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, de Uta Ranke-Heinemann<sup>3</sup>. La autora concibe su libro como un ataque a la institución del celibato dentro de la Iglesia Católica y así denuncia que su surgimiento está directamente vinculado a una valoración negativa de la sexualidad como algo impuro y a la discriminación de la

<sup>1</sup> J. L. MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires 2005, 254.

<sup>2</sup> En esta dirección M. COSTA, *For the Love of God: The Death of Desire and the Gift of Life*, en V. BURRUS - C. KELLER (eds.), *Toward a Theology of Eros. Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, New York 2006, 38-62, aquí 61; J. B. NELSON, *Embodiment. An Approach to Sexuality and Christian Theology*, Minneapolis 1978; C. DAVIS, *Body as Spirit. The Nature of Religious Feeling*, New York 1976.

<sup>3</sup> U. RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1989.

mujer (a la que se asocia precisamente con la impureza) dentro de la Iglesia. En su día diversos autores ya pusieron de relieve lo endeble de algunas de las tesis de Ranke-Heinemann sobre la aparición del celibato<sup>4</sup>; yo sólo quiero hacer referencia a un aspecto discutible de su exposición: la autora denuncia la discriminación y el silencio impuesto a las mujeres dentro de la Iglesia, pero al mismo tiempo adopta el punto de vista de los personajes que critica al no citar (salvo alguna referencia a Hildegard von Bingen) ninguna voz femenina, a pesar de los numerosos textos de carácter religioso y místico escritos por mujeres durante la Edad Media o principios de la Edad Moderna.

Sin negar totalmente las afirmaciones de Ranke-Heinemann, la censura que se tiene que autoimponer para poder sustentar sus tesis muestra que la relación entre cristianismo y sexualidad es bastante más compleja de lo que puede parecer a primera vista cuando se leen las obras de ciertos padres de la Iglesia<sup>5</sup>. La historiadora norteamericana Caroline Walker Bynum, que ha estudiado a diversas autoras místicas medievales, ha mostrado, por ejemplo, cómo a lo largo de los siglos XII y XIII se produce una acentuación e importancia creciente de la afectividad y de todo lo relacionado con la corporeidad en las prácticas religiosas, particularmente (aunque no sólo) en la espiritualidad femenina<sup>6</sup>, un

---

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, las críticas de Eugen Drewermann (E. DREWERMANN, *Kleriker. Psychodrama eines Ideals*, Olten y Freiburg im Breisgau 1990, 486-487). Las explicaciones de Ranke-Heinemann sobre el origen del celibato en la Iglesia como heredero del dualismo greco-romano resultan demasiado simplificadoras. Una visión mucho más fundamentada, que intenta recoger las múltiples influencias que dieron lugar a este fenómeno, es la que ofrece PETER BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York 1988.

<sup>5</sup> Sobre este aspecto: «A review of virginity's long history of representation and social practice might well conclude that the literature of female chastity is the literature of textual oppression and misogyny, of the containment of women and their absence from history. But such an argument is plausible only at a level of generality which evades historicisation. It simplifies the complexity with which these representations operate in practice and neglects women's readings and reactions to the textual construction of female chaste bodies» (J. WOGAN-BROWNE, *Chaste Bodies: Frames and Experiences*, en S. KAY - M. RUBIN (eds.), *Framing Medieval Bodies*, ed., Manchester y New York 1994, 24-42, aquí 24-25).

<sup>6</sup> Diversos autores han señalado que el cristianismo se caracteriza en comparación con otras tradiciones religiosas por una afirmación del cuerpo. James Keenan señala así que el cristianismo, con su creencia en la encarnación de Dios, en la presencia física de Cristo en la Eucaristía y en la resurrección del cuerpo supera el dua-

fenómeno relacionado con la importancia que se le comienza a atribuir a la humanidad de Cristo<sup>7</sup>. Según Bynum, en los escritos de carácter místico de mujeres medievales el cuerpo se transforma en un medio de encuentro con Dios; éstas afirman poder relacionarse con Cristo por medio de sus sentidos y de la interacción corporal<sup>8</sup> y que su experiencia es igual de válida que el conocimiento racional y no-corporal de Dios de los teólogos<sup>9</sup>. La compasión con el Cristo sufriente sería de esta forma algo que se realiza no sólo a un nivel espiritual, sino que se percibe en el propio cuerpo. Bynum rebate así la interpretación habitual de las prácticas ascéticas como un acto de rechazo del mundo fundamentado en una visión dualista del ser humano; por el contrario, estas prácticas supondrían en su búsqueda de identificación con el sufrimiento de Cristo por medio del cuerpo una superación de la dicotomía cuerpo / alma<sup>10</sup>. En este contexto habría que entender también la presentación de la relación individual del ser humano con Dios como una relación erótica.

Michel Foucault considera el éxtasis y la unión mística con Dios como fenómenos que escapan fuera de los discursos de control de la sexualidad, momentos en los que la *ars erotica*, ausente en gran medida de la sociedad occidental, aún se encuentra presente<sup>11</sup>. La conexión entre mística y sexua-

---

lismo existente en la tradición griega para afirmar la realidad de la persona como unión de cuerpo y alma (J. KEENAN, S.J., *Christian Perspectives on the Human Body: Theological Studies* 55, 1994, 330-346). También Elisabeth Moltmann-Wendel defiende que el cuerpo ocupa un lugar central en el mensaje cristiano: En Jesús, Dios se transforma en cuerpo y permanece presente como tal en la Eucaristía. El cuerpo se encuentra además en el centro de la acción salvadora de Jesús, como se pone de manifiesto en sus actos de sanación (E. MOLTSMANN-WENDEL, *I am My Body. New Ways of Embodiment*, London 1994).

<sup>7</sup> C. WALKER BYNUM, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, 1982, 16-17.

<sup>8</sup> En este sentido hay que entender el importante papel que juega la Eucaristía en la espiritualidad femenina medieval. Sobre este aspecto: C. WALKER BYNUM, *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991, 119-139.

<sup>9</sup> M. G. CALZA, *Dem Weiblichen ist das Verstehen des Göttlichen «auf den Leib geschrieben». Die Begine Maria von Oignies [gest.] 1213) in der hagiographischen Darstellung Jakobs von Vitry ([gest.] 1240)*, Würzburg 2000, 127.

<sup>10</sup> C. WALKER BYNUM, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley 1987, 6, 295-296; C. WALKER BYNUM (nota 8), 131.

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *The History of Sexuality*, t.1, New York 1978, 70.

lidad no resulta sorprendente: si ciertos teólogos como James B. Nelson pueden defender el carácter trascendente de la sexualidad es porque en el acto sexual se produce la disolución del propio ser en una unidad mayor y con ella la superación momentánea de la naturaleza escindida del ser humano, lo que se concretiza en una triple transgresión: la ruptura del límite del yo, la ruptura de la dicotomía hombre / mujer e incluso la ruptura de una dicotomía tan estrechamente vinculada desde Aristóteles al pensamiento occidental como es la dicotomía cuerpo / alma, materia / espíritu. Estas rupturas pueden conducir en última instancia a una transgresión mayor, la superación de la frontera que separa al ser humano de la divinidad<sup>12</sup>. La transgresión se convierte así en el requisito para alcanzar la trascendencia: el prefijo «trans-» que aparece en ambas palabras posee de hecho el significado de atravesar o ir más allá de algo. En este caso lo que se superaría sería la barrera definida por los límites del propio cuerpo<sup>13</sup>. Sólo partiendo del carácter potencialmente transgresor de la sexualidad humana es posible entender la experiencia erótica en la que la unión no es con otro, sino con el Otro por excelencia, con Dios.

En el presente artículo pretendo mostrar esta problemática a través de la obra de una autora alemana del siglo XIII, Mechthild von Magdeburg: la unión con Dios implica en ella la superación de los límites del propio cuerpo, lo que queda de manifiesto en la integración de la sexualidad en el proceso de la *unio mystica*. Voy a comenzar mi exposición con un pequeño repaso del discurso sobre el cuerpo y la sexualidad presente en algunos de los padres de la Iglesia y que se harán habituales en la teología medieval, para luego pasar a analizar la obra de Mechthild.

---

<sup>12</sup> Mi interpretación del fenómeno de la transgresión difiere en este sentido de la de Michel Foucault. Foucault relaciona también transgresión con sexualidad, pero para él el momento de la aparición del lenguaje de la sexualidad coincide con la muerte de Dios. Es la experiencia de la muerte de Dios, que deja el espacio de la trascendencia vacío, la que abre la posibilidad de la transgresión, el deseo de alcanzar el espacio que hay más allá del límite [M. FOUCAULT, *A Preface to Transgression*, en M. FOUCAULT, *Language, Counter – Memory, Practice. Selected Essays and Interviews*, D. F. BOUCHARD (ed.), Ithaca 1977, 29-52; original en francés en: M. FOUCAULT, *Dits et écrits 1954-1988*, t.1: 1954-1969, D. DEFERT - F. EWALD (eds.), Paris 1964].

<sup>13</sup> Sobre la trascendencia como superación de la barrera que nos separa del otro, comparar con E. LEVINAS, *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Pittsburgh 1998, 41.

## 2. LA SEXUALIDAD Y LA DICOTOMÍA ALMA / CUERPO

La necesidad de eliminar toda experiencia corporal para poder alcanzar una experiencia de Dios es una constante en la tradición teológica medieval, desde Orígenes a Tomás de Aquino, pasando por San Agustín, Casiano, Gregorio el Grande, el Pseudo Dionisio, Bernardo o Hugo de San Víctor<sup>14</sup>. Un ejemplo es también Gregorio de Nisa. Para este autor el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios; el cuerpo de Adán y Eva en el Paraíso era, no obstante, muy diferente del nuestro<sup>15</sup>: Adán y Eva se reproducían como los ángeles, es decir, sin necesidad de relaciones sexuales, lo que significa que ambos permanecían antes de la caída físicamente vírgenes. Esta situación cambia con la aparición del pecado. Sin embargo, Gregorio no considera la aparición de una naturaleza sexual diferenciada entre hombres y mujeres como un castigo de Dios, sino más bien como una adaptación a las condiciones creadas por la caída: Dios predijo que la naturaleza mutable del ser humano lo conduciría al pecado y por eso lo creó como hombre y mujer, de tal forma que esto permitiese una procreación de carácter sexual que contrarrestara otro de los efectos del pecado, la muerte (La creación del hombre, punto 17)<sup>16</sup>.

El pensamiento de otro de los padres de la Iglesia, Ambrosio, está dominado por el dualismo entre la mente y el cuerpo<sup>17</sup>. Para Ambrosio, el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios; esto significa que su estado original antes del pecado era el virginal (Salmos 118, 4, 2). A partir de la caída, sin embargo, el cuerpo humano está marcado por la herida de la sexualidad. No es de extrañar, por tanto, su imagen negativa del cuerpo, que sería inferior a la mente y constituiría una amenaza para el alma (Hexaameron 3, 1, 4). Como hijo de Dios, Cristo no tenía sólo que nacer de una virgen, sino carecer él mismo de deseo sexual

<sup>14</sup> J. G. MILHAVEN, *A Medieval Lesson on Bodily Knowing: Women's Experience and Men's Thought*: Journal of the American Academy of Religion 57.2 (1989), 341-372, 353.

<sup>15</sup> P. BROWN (nota 4), 293-296; J. BUGGE, *Virginitas. An Essay in the History of a Medieval Ideal*, The Hague 1975, 16-17; V. E. F. HARRISON, *Gender, Generation, and Virginitas in Cappadocian Theology*: The Journal of Theological Studies 47 (1996), 38-68, aquí 55-56.

<sup>16</sup> Gregorio de Nisa, *De Opif. Hom.* 16.14; 17.1. Sobre este aspecto: M. LUDLOW, *Gregory of Nissa, Ancient and (Post)modern*, Oxford / New York 2007, 174-175.

<sup>17</sup> P. BROWN (nota 4), 347-351.

(Expos. Luc. II, 6)<sup>18</sup>. Sin embargo, Cristo no es para Ambrosio un prodigio, sino un modelo para cualquiera ser humano: el objetivo del cristiano bautizado es así transformarse como él en un cuerpo sin mancha.

Al contrario que Gregorio de Nisa, San Agustín afirma la existencia de relaciones sexuales en el Paraíso<sup>19</sup>: la sexualidad era parte intrínseca de la naturaleza humana, necesaria para poder cumplir con el mandato divino «creced y multiplicaos» (De Civitate Dei, XIV, c. XXI-XXII)<sup>20</sup>. Lo que diferencia la situación de Adán y Eva de la actual es la inexistencia de la fuerza destructiva de la libido, el control por parte de la voluntad y de la razón de los órganos sexuales (De Civitate Dei, XIV, c. XXIII-XXIV). San Agustín valora negativamente la incapacidad general de la voluntad del ser humano para controlar su propio comportamiento; a partir de la caída, de la desobediencia a Dios, el hombre pierde la capacidad de obedecerse a sí mismo. Muestra de esta incapacidad es la pasión carnal que caracteriza las relaciones sexuales desde la aparición del pecado. La carne representa así para Agustín todo aquello que conduce a hacer la voluntad de uno mismo y no la voluntad de Dios<sup>21</sup>.

La polaridad entre cuerpo y alma en estos autores y la consiguiente valoración negativa de la sexualidad está vinculada de forma directa con la idea de la pureza. Según la antropóloga Mary Douglas el concepto de pureza ha funcionado a lo largo de la historia como elemento estructurador de determinadas sociedades<sup>22</sup>. Estas sociedades se organizan en torno al establecimiento de polaridades como puro / impuro, limpio / sucio, que dan lugar a una jerarquización social, ratificada por medio de la intro-

<sup>18</sup> SANCTI AMBROSII MEDIOLANENSIS, *Opera*, cura et studio M. TESTARD, Pars IV, Turnhout 2000.

<sup>19</sup> P. BROWN (nota 4), 400-407; J. BUGGE (nota 15), 22-29; R. R. RUETHER, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, en R. RADFORD RUETHER (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions*, New York 1974, 150-183, aquí 161-162.

<sup>20</sup> AURELIJ AUGUSTINI, *Opera*, Pars XIV: *De civitate Dei*, Libri XI-XXII, Turnhout 1955.

<sup>21</sup> P. BROWN (nota 4), 418; K. LOCHRIE, *The Language of Transgression: Body, Flesh, and Word in Mystical Discourse*, en A. J. FRANTZEN (ed.), *Speaking Two Languages. Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*, New York 1991, 115-140, aquí 120. En sus últimos escritos Agustín reconoce, no obstante, la posibilidad de que existiese placer en el Paraíso, un placer, en cualquier caso, controlado por la voluntad y la razón.

<sup>22</sup> M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York / Washington 1966, sobre todo 3-4.

ducción de determinadas leyes. La acentuación de la castidad y del control del cuerpo ya en los inicios del Cristianismo puede interpretarse a partir de estas tesis de Douglas<sup>23</sup>. Virginia Burrus señala en este sentido el elevado carácter simbólico que se le atribuye en esta época al cuerpo virgen, fundamentalmente al de las mujeres: el cuerpo de la virgen, caracterizado por su reclusión física y por la presencia de límites claramente definidos, representa la comunidad cristiana, cuyos límites están también intactos, acentuando de esta forma la diferencia entre los que pertenecen al grupo y los que se encuentran fuera de él<sup>24</sup>. El cuerpo virgen adquiriría así en su carácter simbólico un importante papel como estructurador social: «First, it encouraged a progressive hierarchalization of the Christian community, as the lifestyle of married women and men was devalued in relation to the emergent ascetic elite. At the same time, the textualized virginal body served to control and subordinate female ascetics in particular and women in general»<sup>25</sup>. Con respecto a este último punto, no es extraño que en sociedades estructuradas según leyes de pureza, la mujer haya sido asociada con la parte negativa de la dicotomía puro / impuro, es decir, con la impureza. La idea de que la mujer es al hombre lo que la materia es al espíritu está de hecho muy extendida en el pensamiento teológico medieval<sup>26</sup>. La mujer se relaciona con el polo negativo de la dicotomía cuerpo / alma, con la parte física del ser humano y la fragilidad de la carne, mientras que el hombre se asocia a lo espiritual o racional, y se encuentra, por tanto, más cerca de Dios que la mujer<sup>27</sup>. La alabanza de la virginidad femenina por parte de ciertos autores está de esta forma en gran parte motivada por la idea de que, optando por ser virgen, la mujer era capaz de superar su propia naturaleza impura<sup>28</sup>. Esta concepción de la virginidad en relación con la pureza, con el «enclosed womb», con la conservación del cuerpo dentro de unos límites bien definidos, se situa-

<sup>23</sup> L. SOWLE CAHILL, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge 1996, 136-139.

<sup>24</sup> V. BURRUS, *Word and Flesh. The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity*: *Journal of Feminist Studies in Religion* 10 (1994) 27-51, aquí 31, 36.

<sup>25</sup> V. BURRUS (nota 22), 45.

<sup>26</sup> C. WALKER BYNUM (nota 10), 262.

<sup>27</sup> C. WALKER BYNUM, «... And Woman His Humanity»: *Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, en C. WALKER BYNUM - S. HARREL - P. RICHMAN (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Boston 1986, 257-288, aquí 279; R. R. RUETHER (nota 18), 156-157.

<sup>28</sup> Comparar con M. LUDLOW (nota 16), 170. Sobre la relación entre virginidad y pureza, ver V. BURRUS (nota 22), 34-36.

ría, por tanto, en las antípodas de la idea de transgresión como superación de un límite.

### 3. LA INTERPRETACIÓN DEL CANTAR DE LOS CANTARES O DIOS COMO EL AMADO

Orígenes es considerado como el creador de la denominada mística nupcial<sup>29</sup>, que interpreta la relación del ser humano con Dios como una relación amorosa entre un hombre y una mujer. En tres de las obras que se conservan de él se ocupa del Cantar de los Cantares; la más importante es el comentario de este texto bíblico que realizó al final de su vida durante su estancia en Atenas y Cesarea. Orígenes identifica aquí a la novia del Cantar de los Cantares con el alma individual y emplea por primera vez una serie de metáforas que luego se harán habituales para describir la relación entre Dios y el alma: el matrimonio espiritual, la herida de amor que Dios causa en la novia o el nacimiento de la palabra en el alma. Para referirse a la relación amorosa, Orígenes no emplea la palabra *agape*, la más habitual en griego, sino *eros*, a pesar de las connotaciones de deseo carnal que le eran implícitas.

Basándose en esta interpretación de Orígenes, Bernardo de Claraval sitúa también el Cantar de los Cantares en el ámbito de una relación amorosa personal, empleando la imagen del esposo y de la esposa para referirse a la relación entre Dios y el alma<sup>30</sup>. De esta forma, Bernardo utiliza un lenguaje erótico para describir la unión espiritual entre el hombre y Dios<sup>31</sup>, aunque deja claro que este lenguaje se debe entender en un sentido estrictamente metafórico. Alude, por ejemplo, a la unión entre Dios y el alma con la metáfora del beso, con el que el Espíritu Santo fluye en el hombre. Con esta unión el alma goza de su amado, situación a la que Bernardo se refiere empleando el verbo *frui*, que contiene claras connotaciones sexuales. Estas connotaciones sexuales se acentúan con el hecho de que el alma queda preñada con los besos y abrazos.

<sup>29</sup> P. DINZELBACHER, *Die Gottesbeziehung als Geschlechterbeziehung*, en H. BRALL - B. HAUPT - U. KÜSTERS (eds.), *Personenbeziehungen in der mittelalterlichen Literatur*, Düsseldorf 1994, 3-36, aquí 7-8.

<sup>30</sup> P. DINZELBACHER (nota 27), 10-15.

<sup>31</sup> J. BUGGE (nota 15), 93.

Tanto Orígenes como San Bernardo aplican el lenguaje del Cantar de los Cantares a la relación de Cristo con el alma de cualquier persona, hombre o mujer. El hecho de que el alma aparezca descrita en su relación con Dios como esposa abre con todo la puerta a una mayor identificación de las mujeres con este discurso. Peter Brown señala que ya en el siglo IV las imágenes del libro se asociaban predominantemente al cuerpo de la mujer virgen<sup>32</sup>, y en el siglo XIII van a ser las mujeres las que lleven a un mayor desarrollo la mística nupcial y presenten su relación con Dios como una relación erótica<sup>33</sup>. De esta forma, el modelo de la virginidad se va a alejar cada vez más del ideal de la asexualidad y va a dejar de situarse en el marco de la polaridad cuerpo / alma, como sí ocurría con Orígenes y San Bernardo, que sitúan las metáforas eróticas exclusivamente en un horizonte espiritual.

En esta tradición se encuentra también Mechthild von Magdeburg. No es posible decir mucho sobre la vida de esta autora. Se sabe que nació hacia 1207, probablemente en una familia noble, y hacia 1230 abandonó la casa paterna para unirse a un grupo de beginas<sup>34</sup>, mujeres que vivían en comunidad dedicadas a la oración y al servicio a los pobres. La persecución contra las beginas por parte de las autoridades religiosas, las críticas y amenazas a causa de su obra y problemas de salud obligaron a Mechthild a buscar refugio primero en casa de familiares y más tarde en el convento de Helfta, habitado por monjas cistercienses y que en ese momento (hacia 1270) se había convertido en un centro de la literatura mística con autoras como Gertrud la Grande y Mechthild von Hackeborn.

Mechthild comenzó sobre 1250 animada por su confesor, el dominico Heinrich von Halle, a poner por escrito sus experiencias místicas. La versión que conservamos de su libro *Das fliessende Licht der Gottheit* («La luz fluyente de la divinidad») no es, sin embargo, la original, sino una traducción o adaptación al dialecto de Basilea realizada en esa ciudad por el sacerdote Heinrich von Nördlingen o personas de su círculo. El texto se puede encuadrar dentro del fenómeno de la mística nupcial: aunque Mechthild nunca cita explícitamente el Cantar de los Cantares, también presenta —como Orígenes y San Bernardo— la relación entre el ser humano y Dios como una relación entre dos amados.

---

<sup>32</sup> P. BROWN (nota 4), 274.

<sup>33</sup> Comparar J. BUGGE (nota 15), 107-108, 123; C. WALKER BYNUM (nota 7), 18.

<sup>34</sup> K. RUH (ed.), *Verfasserlexikon*, t.6, Berlin 1985, 260-263.

#### 4. EL HOMBRE ESCINDIDO: LA CAÍDA Y LA APARICIÓN DE LA SEXUALIDAD

En III, 9 Mechthild explica la historia de la caída, que para ella no significa sólo la separación del ser humano de Dios, sino también la aparición de la sexualidad. Mechthild se sitúa aquí cerca de autores como Gregorio de Nisa. Sin embargo, el libro de Mechthild presenta una visión de la sexualidad mucho más ambivalente que la de este autor: la sexualidad aparece no sólo como expresión de la naturaleza escindida de los seres humanos (caracterizada por la división en sexos y por la separación de Dios), sino también como el elemento que permite recuperar la unidad perdida.

Siguiendo a Gregorio de Nisa, Mechthild afirma que en el tiempo anterior a la caída el hombre era un ser asexuado como los ángeles (III, 9, p.176, 31-33)<sup>35</sup>. Esto no significa que no se pudiese reproducir: «Debían [Adán y Eva] de concebir a sus hijos en amor sagrado, del mismo modo que el sol centelleante atraviesa el agua y la deja, sin embargo, intacta» (III, 9, p.176, 33-35)<sup>36</sup>. Esta asexualidad implicaba no sólo que el hombre se encontrase en el Paraíso unido a Dios, sino también que esta unión se manifestaba tanto en el cuerpo como en el alma del ser humano: «Si el hombre hubiese permanecido en el Paraíso, Dios habría estado con él y habría saludado su alma y alegrado su cuerpo» (IV, 14, p.268, 22-24)<sup>37</sup>.

Esta situación cambia cuando el hombre peca: «Cuando comieron el manjar prohibido, sus cuerpos se transformaron en algo vergonzoso, tal

---

<sup>35</sup> Las citas proceden de: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, G. VOLLMANN-PROFE (ed.), Frankfurt am Main 2003. La traducción de las citas al castellano es mía. La edición de Vollmann-Profe presenta junto al original en alemán medieval una traducción al alemán moderno. Existen además traducciones de la obra de Mechthild al inglés (MECHTHILD OF MAGDEBURG, *The Flowing Light of the Godhead*, traducción de F. TOBIN, New York 1998) y al francés (MECHTHILD VON MAGDEBURG, *La lumière fluente de la divinité*, traducción de W. VERLAGUET, Grenoble 2001).

<sup>36</sup> «Iré kint solten si gewinnen in heliger minne, als dú sunne spilende in das wasser schinet und doch das wasser unzerbrochen blibet». Sobre este aspecto: H. E. KELLER, «*Wan got geschuof nie schemeliche lide*». *Zur Geschichte der Sexualität und Scham im Spiegel des Fließenden Lichts der Gottheit der Mechthild von Magdeburg*, en C. BRINKER - U. HERZOG - N. LARGIER - P. MICHEL (eds.), *Contemplata aliis tradere. Studien zum Verhältnis von Literatur und Spiritualität*, Bern 1995, 19-45, aquí 24.

<sup>37</sup> «Were der mensch in dem paradys bliben, got der were ze stunden súnlich mit im gewesen und hette gegrüsset sin sele und gevröwet den lip».

y como aún hoy se nos muestra. Si la Santa Trinidad nos hubiese creado tan repulsivos, no tendríamos por qué avergonzarnos de la noble naturaleza de su creación» (III, 9, p.176, 35-178, 2)<sup>38</sup>. La caída trae consigo la aparición del pudor<sup>39</sup>: el cuerpo humano se transforma en algo feo (III, 9, p.178, 31-32) que provoca vergüenza. La aparición del pudor pone de relieve el carácter negativo de la sexualidad: la aparición de los órganos sexuales implica así no sólo una diferencia entre hombre y mujer<sup>40</sup>, sino también la pérdida del carácter divino del cuerpo; a partir de ese momento Dios va comunicar su amor sólo al alma (III, 9, p.178, 3).

En resumen, tras la caída el ser humano deja de ser como los ángeles y se transforma en un ser escindido, tanto en su propia identidad (escisión alma / cuerpo), como en su relación con Dios. La aparición de la sexualidad es una muestra de esta escisión. Paradójicamente, es en la corporeidad en la que Mechthild sostiene la superioridad de su experiencia de Dios, dándole la vuelta a los argumentos sobre la inferioridad femenina habituales en su tiempo: si para muchos teólogos de su época las mujeres eran seres inferiores por encontrarse asociadas a la corporeidad, a la materia, el hecho de que el mismo Dios adoptase un cuerpo humano colocaría por el contrario a las mujeres en una situación privilegiada para poder unirse a la divinidad. Las mujeres estarían así por su propia naturaleza más dotadas para poder imitar a Cristo<sup>41</sup>. Mechthild habla en varias ocasiones de forma despectiva de su condición de mujer y parece confirmar de esta forma los prejuicios sobre las mujeres comunes en su época. En II, 26, p.136, 25-28, por ejemplo, se pregunta: «¿Cómo es posible creer que construyeses en esta charca sucia una casa de oro y que vivas en ella con tu madre y con todas tus

---

<sup>38</sup> «Mere do si assen die verbottenen spise, do wurden si schemlich verschaffen an dem libe als es úns noch an schinet. Hette úns dú helige drivaltekeit alsust egeslich geschaffen, so enmöhten wir úns von siner edelen nature siner geschafnisse niemer geschamen».

<sup>39</sup> Sobre este aspecto, ver H. E. KELLER (nota 34), 26-29; T. HEIMERL, *Frauenmystik – Männermystik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Darstellung von Gottes- und Menschenbild bei Meister Eckhart, Heinrich Seuse, Marguerite Porete und Mechthild von Magdeburg*, Münster u. a. 2002, 242.

<sup>40</sup> Una cierta diferencia entre los dos sexos existía, sin embargo, ya antes: Mechthild explica de esta forma que Dios le otorgó a Adán sabiduría y poder, mientras que a Eva le dió el «afectuoso y hermoso comportamiento» de su hijo.

<sup>41</sup> C. WALKER BYNUM (nota 7), 241-242; C. WALKER BYNUM (nota 10), 263; C. WALKER BYNUM (nota 8), 147-149.

criaturas y con todos tus servidores celestiales?»<sup>42</sup> Mechthild califica su cuerpo como «charca sucia» o «cárcel cenagosa» («pfluoligen kerkers», II, 25, p.130, 11). Pero es en esta charca y no en otro lugar en el que vive Dios; es el cuerpo de Mechthild, asociado con la sexualidad y la caída, y no los escritos de los teólogos, el lugar que Dios escoge para darse a conocer<sup>43</sup>. La sexualidad se transforma de esta forma no sólo en reflejo de la naturaleza escindida del ser humano y de su separación de Dios, sino también y al mismo tiempo en el medio que permite volver a recuperar la unidad perdida.

## 5. EL ACERCAMIENTO ERÓTICO A DIOS

Sobre todo en los tres primeros capítulos de la obra de Mechthild, la relación entre el alma y Dios se describe con la ayuda de metáforas de carácter erótico. Esta asociación entre Dios y el erotismo viene motivada por la corporeidad de Dios. Si bien la expresión «cuerpo de Dios», empleada en varias ocasiones en el texto (por ejemplo, IV, 8, p.254, 12), se refiere normalmente a la Eucaristía, en la que Dios está presente físicamente y se transforma en alimento para el cuerpo y el alma del ser humano (VI, 37, p.506, 15-24), es cierto también que Dios se hizo hombre a través de Jesús, es decir, Dios es también cuerpo.

El cuerpo de Dios es, por tanto, una realidad compuesta de miembros u órganos, algo que Él mismo señala: «Vide me, sponsa! Mira qué hermosos son mis ojos, qué perfecta es mi boca, qué apasionado es mi corazón, qué ligeras son mis manos, qué rápidos son mis pies, y sígueme!» (I, 29, p.48, 26-28)<sup>44</sup>. Es justamente esta realidad de Dios como cuerpo la que permite la unión entre Dios y el ser humano: «Por eso quiere atraernos de nuevo con sus pies y con sus mismas manos, para que estemos totalmente unidos a Él» (IV, 14, p.268, 20-21)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> «Wie sol man dir nu des getrúwen, das du in den unvletigen pfluol hast ein guldin hus gebuwen und wonest da werlich inne mit diner muoter und mit allen creaturen und mit allem dinem himelschem gesinde?».

<sup>43</sup> Comparar con K. LOCHRIE (nota 19), 118.

<sup>44</sup> «Vide me, sponsa! Sich, wie schöne min ögen sint, wie reht min munt si, wie fürig min herze ist, wie geringe min hende sint, wie snel min füsse sint, und volge mir!»

<sup>45</sup> «Darumb wolt er [Gott] úns wider bringen mit sinen füssen und mit sin selbes henden, das wir so grosse einunge mit im hetten».

Si Dios es cuerpo, la unión con Dios implica también que Mechthild sienta a Dios en todas las partes de su cuerpo: «A tanta distancia sobre mí como Él se encuentra, su divinidad nunca me va a resultar tan inalcanzable como para que no la sienta sin interrupción en todos mis miembros» (II, 22, p.114, 17-19)<sup>46</sup>. La relación entre Dios y el ser humano está, por tanto, marcada por una gran presencia de los sentidos<sup>47</sup>. Dios se hace presente, por ejemplo, por medio del tacto: «Dios tiene de todo en abundancia, tan sólo de las caricias del alma nunca tiene suficiente» (IV, 12, p.260, 10-12)<sup>48</sup>.

No es, pues, extraño que el acercamiento entre el alma y Dios aparezca descrita en términos eróticos. La relación de Mechthild con Dios no es la de una niña, sino la de una persona adulta, como la misma Mechthild señala: «Soy una novia adulta, quiero ir tras mi amado» (I, 44, p.62, 18-19)<sup>49</sup>. El Espíritu Santo le asegura así a Dios Padre que le llevará la novia a su lecho (III, 9, p.176, 15-16)<sup>50</sup>, momento en el que Dios se acerca al alma: «Entonces Dios la tomó [al alma] en sus brazos divinos y puso su mano de Padre en su pecho y la miró a la cara. ¿Sabes si la besó? En el beso fue elevada hasta lo más alto por encima de todos los coros de ángeles» (III, 1, p.148, 4-8)<sup>51</sup>.

De esta forma puede afirmarse que en la relación entre alma y Dios se repiten los mismos elementos que en el amor entre seres humanos. La relación comienza por un contacto visual, sigue con un acercamiento físico y concluye en la consumación del amor: «Él la saluda con sus ojos llenos de amor, cuando los amantes se miran directamente, la besa por entero con su boca divina. ¡Te alabo, con una alabanza aún más grande que

<sup>46</sup> «Wie hohe er wonet ob mir, sin gotheit wirt mir niemer so túre, ich müsse ir ane underlas allú minú gelide vol bewinden».

<sup>47</sup> O. LANGER, *Die übersinnlichen Sinne*, en K. RIDDER - O. LANGER (eds.), *Körperszenierungen in mittelalterlicher Literatur*. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999), Berlin 2002, 175-192, aquí 184-186.

<sup>48</sup> «Got hat alles dinges genuog, sunder alleine der berürunge der sele wirt im niemer genuog».

<sup>49</sup> «Ich bin ein vollewasen brut, ich wil gan nach minem trut».

<sup>50</sup> Las referencias al lecho de amor (*minnebette*) se repiten a lo largo del texto. Por ejemplo, II, 19, p. 104, 10-11; I, 19, p. 36, 22; II, 23, p. 118, 9.

<sup>51</sup> «Do nam er [Gott] si [die Seele] under sine gotlichen arme und leite sin veterliche hant uf ire brüste und sach si an ir anlút. Merke, ob si do út geküsset wart? In dem kusse wart si do uferuket in die höhste höhi über aller engel köre».

la del momento más sublime! La ama con toda la fuerza en el lecho de amor» (II, 23, p.118, 6-9)<sup>52</sup>. En el capítulo I, 44 se presenta una escena de seducción. Dios le exige al alma que se desnude (I, 44, p.64, 7) y justifica su exigencia: «Noble alma, tu naturaleza está tan unida a la mía, que entre tú y yo no puede ya haber nada» (9-10)<sup>53</sup>. El acercamiento erótico conduce así a la desaparición de barreras entre Dios y el hombre, a la unión total entre ambos.

El proceso culmina, por tanto, con la entrega total del ser humano, con la unión. Para hacer referencia a este momento Mechthild emplea términos con un carácter sexual explícito. Dios le dice, por ejemplo, al alma: «Cuando yo fluyo, tú tienes que mojarte» (II, 6, p.92, 20)<sup>54</sup>. Cuando el alma se queja de que Dios le hace daño, éste le responde: «No te puedo penetrar tan suavemente» (II, 25, p.130, 3)<sup>55</sup>.

Mechthild emplea también en ciertos momentos de la obra expresiones metafóricas procedentes de la literatura cortesana que poseen claras connotaciones sexuales: En II, 25, p.132, 27-33 dice, por ejemplo, Dios: «Te espero en el jardín del amor y te rompo las flores de la dulce unión y te hago un lecho con la dulce hierba del sagrado conocimiento; y el resplandeciente sol de mi divinidad eterna te ilumina con el milagro secreto de mi placer»<sup>56</sup>. La expresión «romper las flores» («briche die bluomen») se emplea con frecuencia en la lírica amorosa medieval para referirse a

<sup>52</sup> «Er grüsset si mit sinen lieplichen ögen, wenne sich die lieben werlichen scho-went, er durküsset si mit sinem götlichen munde. Eya wol dir, me denne wol der über-heren stunde! Er trütet si mit voller maht in dem bette der minne».

<sup>53</sup> «Fröw sele, ir sint so sere genatürt in mich, das zwüschent úch und mir nihtes nit mag sin».

<sup>54</sup> «Swenne ich vlüsse, so muost du vúhten». Sobre esta cita, ver W. BEUTIN, *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters*, t.3: *Tiefenpsychologie – Mystikerinnen*, Frankfurt am Main 1999, 143-144 [nota 33].

<sup>55</sup> «Ich kan dich nit so kleine beriben». El verbo «rîben» significa en alemán medieval literalmente «realizar el acto sexual», como ya señaló Grete Lüers (G. LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München 1926, 153, 161-162). A favor de esta traducción están también: P. DINZELBACHER (nota 27), 21; W. BEUTIN (nota 52), 142. Por el contrario, Gisela Vollmann-Profe traduce la frase como «ich kann dich gar nicht so zärtlich berühren» («no te puedo tocar tan tiernamente»).

<sup>56</sup> «[...] ich warten din in dem böngarten der minne / und briche dir die bluomen der süssen einunge / und machen dir da ein bette von dem lustlichen grase der heli-gen bekantheit; / und dú liehte sunne miner ewigen gotheit / beschinet dich mit dem verborgenen wunder miner lustlicheit».

la realización del acto sexual. Como señala Grette Lüers, puede poseer también el significado «robar la virginidad»<sup>57</sup>.

Si bien Mechthild sigue una tradición ya establecida en el uso de las metáforas amorosas para referirse a la unión entre el alma y Dios, su empleo de las mismas difiere considerablemente del de Orígenes o Bernardo de Claraval. Si en estos autores las metáforas permanecían ancladas en un horizonte espiritual, éstas adquieren en Mechthild un carácter tan concreto y explícito que parece difícil pensar en muchos momentos que se trata de metáforas<sup>58</sup>. El único elemento que permite considerarlas como tal es el hecho de que se pongan en relación con una realidad no física como es el alma, que al contrario que el cuerpo no puede realizar ningún acto de carácter sexual. Este uso de la metáfora tiene su origen sobre todo en el hecho de que Mechthild no se limita a interpretar un texto bíblico, como ocurría con Orígenes o Bernardo, sino que describe una experiencia personal<sup>59</sup>. Cuando Mechthild presenta la relación entre Dios y el alma como una relación amorosa entre un hombre y una mujer no se refiere a las almas en general, sino únicamente a la suya.

## 6. EL CUERPO

En las interpretaciones que Bernardo de Claraval u Orígenes hicieron del Cantar de los Cantares se consideraba que era el alma y no el cuerpo el que se unía a Dios. Ésta es también la situación que Mechthild pre-

<sup>57</sup> G. LÜERS (nota 53), 76.

<sup>58</sup> W. BEUTIN, *Anima. Untersuchungen zur Frauenmystik des Mittelalters*, t.2: *Ideengeschichte, Theologie und Ästhetik*, Frankfurt am Main 1998, 187; P. DINZELBACHER, *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn 1993, 60-61. En este sentido explica también Jörg Seelhorst que Mechthild emplea el lenguaje erótico de una forma mucho más radical que la tradición previa (J. SEELHORST, *Autoreferentialität und Transformation. Zur Funktion mystischen Sprechens bei Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Tübingen y Basel 2003, 106). Sobre las diferencias entre Bernardo y Mechthild, ver también J. SEELHORST, 95-98.

<sup>59</sup> M. SCHMIDT (1990), 70-71; J. G. MILHAVEN (nota 14), 351; W. BEUTIN (nota 52), 187. Alois M. Haas explica por su parte que Mechthild ya no interpreta el Cantar de los Cantares, sino que experimenta con él [A. M. HAAS, *Struktur der mystischen Erfahrung*, en A. M. HAAS, *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979, 104-135, aquí 110].

senta en los primeros capítulos de su obra. No obstante, el hecho de que le sean atribuidas al alma características del cuerpo como la sexualidad conduce en última instancia a una acentuación del papel del cuerpo en el proceso de acercamiento a Dios en los últimos capítulos del libro<sup>60</sup>. Con esto se supera la dicotomía cuerpo / alma, que estaba en el origen de la idea del cuerpo cerrado, y se abre la posibilidad de la trascendencia, es decir, al sobrepasar la barrera de su propio cuerpo el ser humano puede superar también la barrera que le separa de Dios. Esta unión con Dios se alcanza precisamente por medio de un fenómeno corporal como es la sexualidad, lo que se produce en tres momentos: la *gerunge*, la *lust* y la *wunne / wollust*. *Gerunge* es el deseo, que se origina en la separación y búsqueda de la unión con Dios; *wollust* o *wunne* es el placer; por último *lust* es el deseo que tiene lugar en la unión y posibilita la aparición de la *wunne* o *wollust*.

### 6.1. EL DESEO (*gerunge*)

Caroline Walker Bynum ha señalado que Mechthild está de acuerdo con San Agustín en entender que nosotros somos nuestro deseo<sup>61</sup>. Su visión del deseo es, sin embargo, muy diferente de la del obispo de Hipona. Para Mechthild la relación entre el hombre y Dios no se puede caracterizar por la ausencia de deseo o de libido (como explicaba Agustín), sino todo lo contrario: el deseo es justamente el elemento que permite la unión con la divinidad. La *gerunge* nace de la ausencia del Otro y se concreta en el texto como el deseo de ir hacia el Otro, hacia Dios (VII, 46,

<sup>60</sup> S. MÖBUSS (*Die Individualitätsbegriff der Mechthild von Magdeburg*, en J. A. AERTSEN - A. SPEER (eds.), *Der Individualitätsbegriff der Mechthild von Magdeburg, in: Individuum und Individualität im Mittelalter*, New York 1996, 605-611, aquí 605) ha hablado por lo contrario de una oposición entre cuerpo y alma a lo largo de todo el texto. También Theresia Heimerl se ha expresado en este sentido, aunque reconoce que en los últimos libros del texto se presenta la unión con Dios como una experiencia tanto espiritual como corporal (T. HEIMERL, nota 37, 227-231, 245-247, 271-272). En favor de la idea de que tanto el cuerpo como el alma participan en el proceso de acercamiento a Dios: I. KASTEN, *Körperlichkeit und Performanz in der Frauenmystik*, en K. RIDDER - O. LANGER (eds.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur*, Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999), Berlin 2002, 159-174, aquí 168.

<sup>61</sup> C. WALKER BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York 1995, 340.

p.618, 7-8)<sup>62</sup>. Este deseo, que se encuentra en relación directa con el amor («continuo deseo amoroso», VII, 65, p.664, 7-8)<sup>63</sup>, provoca que el hombre rompa el límite de su realidad física y pueda así acercarse a Dios: «Por eso crece el deseo con un hambre inmenso y pone al hombre fuera de sí en la voluntad de Dios de una forma tan profunda [...]» (V, 28, p.390, 19-21)<sup>64</sup>. De esta forma, la *gerunge* es uno de los elementos más importantes para alcanzar la unión con la divinidad<sup>65</sup>: «Concédeme, Señor, que yo te pueda encontrar con todo mi deseo, que arde y se extingue» (VII, 15, p.560, 7-8)<sup>66</sup>.

El deseo no sólo aparece en Mechthild como una característica del ser humano, sino en primer lugar y sobre todo como una característica de Dios. El deseo divino fluye en el alma del hombre (VII, 45, p.618, 1-3), transformándose así en algo recíproco; sólo en este momento se puede producir la unión entre alma y Dios: «Entonces habló el hombre: «amado Dios, no puedo controlar mi deseo: me gustaría tanto estar contigo». Entonces habló nuestro Señor: «te deseé antes de que el mundo existiese. Te deseo y tú me deseas. Donde dos deseos se juntan, allí se produce la consumación del amor» (VII, 16, p.560, 19-24)<sup>67</sup>.

En la *gerunge* se pueden encontrar, por tanto, varios momentos: primero aparece el deseo de Dios, luego este deseo divino fluye en el alma, lo que origina la unión entre alma y cuerpo y, por último, se produce la unión del ser humano con Dios: «El verdadero y luminoso amor de Dios tiene cuatro cosas que nunca descansan: la primera es el deseo que va en aumento, la segunda la fuente que fluye, la tercera el ardiente encuentro entre alma y cuerpo, la cuarta la unión permanente, que está vinculada

<sup>62</sup> Sobre el surgimiento del deseo a partir de la ausencia, ver J. L. MARION (nota 1), 127-128; J. L. MARION, *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford 2000, 312.

<sup>63</sup> «Ane underlas minnenklichú gerunge».

<sup>64</sup> «Dar inne wahset die gerunge mit unmessigem hunger und bringet denne den menschen user im selber in gotz willen also verre».

<sup>65</sup> Comparar C. BYNUM, *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*: *Critical Inquiry* 22, 1995, 1-33, aquí 26.

<sup>66</sup> «Gib mir öch, herre, das ich dich vinden muosse mit aller miner gerunge brennender und verlöschener!».

<sup>67</sup> «Do sprach der mensche: "Lieber herre, ich mag mine gerunge nit gestüren. Ich were bi dir also gerne!". Do sprach únsere herre: "Ich habe din begert e der welte beginne. Ich gere din und du begerest min. Wa zwöi heisse begerunge zesamen koment, da ist die minne vollekomen"».

a una gran vigilancia» (IV, 15, p.270, 9-13)<sup>68</sup>. Si bien el deseo se dirige en principio hacia el alma, posteriormente conlleva la participación del cuerpo en el proceso de unión. De hecho, la *gerunge* sólo puede existir en el cuerpo, de tal forma que el ser humano le pide a Dios que después de la muerte de su cuerpo su deseo no se extinga (VI, 15, p.460, 27-p.462, 3)<sup>69</sup>.

La existencia de la *gerunge* en el cuerpo determina que este deseo de Dios hacia el hombre adquiera claras connotaciones sexuales: «Tú eres a mi deseo un sentimiento de amor, tú eres a mi pecho un dulce refrescar, tú eres un beso violento en mi boca» (III, 5, p.168, 23-25)<sup>70</sup>; «Tú eres mi almohada más suave, mi lecho más hermoso, mi descanso más secreto, mi deseo (*gerunge*) más profundo, mi honor más grande! Tú eres deseo (*lust*) para mi divinidad, consuelo para mi humanidad, un riachuelo para mi calor» (I, 19, p.36, 21-28)<sup>71</sup>. La crítica ya puso de relieve esta localización del deseo divino en el ámbito del cuerpo, y más concretamente de la sexualidad: «Der Aspekt der göttlichen "gerunge" als Prinzip der Lust und des Verlangens ist und bleibt aber nicht einzig Metapher für die Beschreibung des mystischen Geschehens, sondern wird als dessen grundsätzliches Agens auch eingebettet in den Bereich von Erotik und Sexualität»<sup>72</sup>. El deseo se asocia de hecho a la segunda persona de la Tri-

<sup>68</sup> «Dú rehte luter gotz minne hat vier ding an ir, die ruowent niemer. Das erste ist dú wahsende gerunge, das ander die vliessende qwelunge, das dritte die brinnende bevindunge sele und libes, das vierde stetú einunge mit grosser huote gebunden».

<sup>69</sup> «"Señor, te pido que cuando mi cuerpo ya no pueda alcanzar más deseo, éste no se extinga". Entonces habló nuestro Señor: "Tu deseo no puede morir, ya que es eterno. Si persevera por mí hasta el día del Juicio, alma y cuerpo volverán a reunirse. Entonces volveré a crearlos para que ellos me alaben sin fin"» («"Eya, herre, ich bitte dich, das min gerunge nit sterbe, so ich mit minem licham nit me mag erwerben". Doc sprach únsere herre: "Din gerunge sol leben, wan si mag nit sterben, dur das si ewig ist. Erbeitet si alsus dur mich untz in die jungesten zit, so kumt wider zesamne sel und lip"»).

<sup>70</sup> «Du bist miner gerunge ein minnevülunge, / du bist miner brust ein süssú kuolunge, / du bist ein kreftig kus mines mundes».

<sup>71</sup> «Du bist min legerkússin, / min minneklichest bette, / min heimlichestú ruowe, / min tiefeste gerunge, / min höhste ere! / Du bist ein lust miner gotheit, / ein trost miner mönscheit, / ein bach miner hitze!».

<sup>72</sup> «El aspecto de la "gerunge" divina como principio del placer y del anhelo es, y sin embargo no permanece sólo, metáfora para la descripción del hecho místico, sino que, como su agente fundamental, se inserta en el terreno del eroticismo y de la sexualidad» (S. A. BUHOLZER, *Studien zur Gottes- und Seelenkonzeption im Werk der Mechthild von Magdeburg*, Bern 1988, 137. Comparar con C. BYNUM, nota 63, 26-27).

nidad, a Jesús, es decir, a Dios hecho cuerpo: «Entonces me habló nuestro Señor: permíteme que pueda enfriar en ti el fuego de mi divinidad, el deseo (*gerunge*) de mi humanidad y el deseo (*lust*) del Espíritu Santo» (IV, 12, p.262, 34-36)<sup>73</sup>.

## 6.2. EL DESEO (*lust*)

La *lust* se podría traducir también como «deseo», pero su significado no es exactamente el mismo que el de *gerunge*. En primer lugar, *lust* posee unas connotaciones sexuales que en el caso de *gerunge* no son tan evidentes. Por otra parte, tiene también un carácter más permanente: al contrario que la *gerunge*, la *lust* del alma hacia Dios es eterna y continúa en el cielo (VI, 23, p.480, 26-29)<sup>74</sup>.

Mechthild le concede a la *lust* un papel importante en la relación entre Dios y el ser humano. La *lust* se encuentra para Mechthild relacionada de forma clara con la corporeidad (por ejemplo, en la siguiente cita, en la que Dios le dice al alma: «No debes poner el deseo de tu corazón más que en mi corazón divino y en mi pecho humano», I, 43, p.56, 18-19)<sup>75</sup> y aparece fundamentalmente en un contexto erótico: «Cuanto más crece su deseo [de Dios], más grande es su boda [de la novia]. Cuanto más estrecho es el lecho de amor, más íntimos se hacen los abrazos. Cuanto más dulce saben los besos, más tiernamente se miran» (I, 22, p.40, 10-13)<sup>76</sup>. La *lust* no puede surgir, por tanto, nunca en una única instancia, sino siempre como movimiento entre instancias diferentes. La *lust* es así, por ejemplo, la que da lugar a la unidad y al movimiento amoroso entre las tres personas de la Trinidad. Esta *lust* de Dios es la que conduce al nacimiento del ser humano, que produce a su vez un nuevo movimiento amoroso, esta vez entre Dios y el hombre. Dios Padre le dice entonces al Hijo: «Hijo, yo siento también un fuerte deseo en mi pecho y todo en mí resuena de amor. Demos

<sup>73</sup> «Do sprach únsere herre zuo mir: "Gönne mir des, das ich die hitze miner gotheit, die gerunge miner mönscheit und den lust des heiligen geistes mit dir külen múge"».

<sup>74</sup> Sobre este aspecto, Caroline Bynum: «Especially in the poetry and visions of mystical women, heaven was ever-expanding desire» (C. BYNUM, nota 63, 25).

<sup>75</sup> «Dines herzen lust solt du nienar legen denne in min götlich herze und an min menschlich brust».

<sup>76</sup> «ie sin lust me wahset, ie ir brutloft grösser wirt; / ie das minnebet enger wirt, ie die umbehalsunge naher gat; / ie das muntküssen süsser smekket, ie si sich minneclicher ansehent».

fruto, para que a esto se nos corresponda con amor y se nos reconozca un poco nuestra majestad. Quiero crear una novia que me saludará con su boca y me herirá con su mirada; sólo entonces surgirá el amor» (III, 9, p.176, 9-12)<sup>77</sup>. Si la unidad entre las tres personas de la Trinidad se concretiza en la *lust*, también el ser humano puede gracias a la *lust* de Dios (que se concibe como algo corporal) unirse de nuevo a Él y participar así en la unión de la Trinidad (IV, 14, p.268, 16-21). De esta forma, también la relación entre Dios y el hombre está marcada por el movimiento de la *lust*. Dios le dice al alma: «Tu caminar provoca deseo» (II, 17, p.102, 15)<sup>78</sup>. El alma le responde: «si mi caminar provoca deseo es sólo gracias a tus generosos dones» (II, 18, p.102, 25)<sup>79</sup>. La *lust* que se origina entre Dios y el ser humano conduce así a la unidad entre ambos (III, 1, p.154, 15-18).

### 6.3. EL PLACER (*wunne / wollust*)

El placer sexual es según Agustín una consecuencia de la caída, vinculado con el carácter pecaminoso del cuerpo en contraposición con el alma<sup>80</sup>: «[...] ut non haberent adpetitum carnalis voluptatis, qualem nunc habent ista corpora, [...] cur non credamus illis homines ante peccatum ita impere potuisse sicut ceteris quae in quolibet opere anima sine ulla molestia et quasi pruriru voluptatis movet?» (Augustinus, De Gen. Ad litteram IX, 10, CSEL 28, 2, S. 278-280)<sup>81</sup>.

En esta condena del placer de la carne San Agustín no es capaz de entender lo que el fenómeno del placer realmente significa y la paradoja que encierra: lo que en principio es un acto narcisista (que se concreta en el disfrute del propio cuerpo) lleva a lo contrario, a la superación de los límites del propio cuerpo y de la propia individualidad en la entrega al otro. Jean-Luc Marion concibe así el placer («jouissance») como un

<sup>77</sup> «Sun, mich rüret ouch ein kreftig lust in miner götlichen brust und ich dönen al von minnen. Wir wellen fruchtber werden, uf das man úns wider mine und das man únsere grossen ere ein wenig erkenne. Ich will mir selben machen ein brut, dú sol mich mit irem munde grüssen und mit irem ansehen verwunden; denne erste gat es an ein minnen!».

<sup>78</sup> «Din wandelunge ist lustlich».

<sup>79</sup> «Min wandlung ist lustlich von diner milten gabe».

<sup>80</sup> T. HEIMERL (nota 37), 242-243.

<sup>81</sup> Tampoco Gregorio de Nisa se escapa de esta concepción negativa del placer, y así señala en la decimotercera homilía sobre el Cantar de los Cantares que la concepción de Jesús tuvo lugar sin la presencia del placer (V. E. F. HARRISON, nota 15, 47).

fenómeno directamente relacionado con la trascendencia, con la superación de los propios límites: «By pleasure, we understand my reception by the other's flesh, such that it gives me my own flesh; this pleasure augments as I receive further my flesh from the flesh of the other and as my flesh is augmented by this nonresistance»<sup>82</sup>. El placer es, por tanto, algo que no se agota en sí mismo, sino que se transforma en elemento de comunicación con el otro, se le da al otro y se recibe del otro.

En el texto se emplean dos palabras con el significado de «placer» o «gozo»: *wunne* y *wollust*. Ninguna de las dos tiene necesariamente un significado sexual. No obstante, desde el siglo XIII se puede apreciar una reducción cada vez mayor del significado del término *wollust* en el ámbito sexual. La *wollust* aparece así en Mechthild como el fuego divino que llena al hombre (VI, 29, p.490, 13-15) y que toca tanto el cuerpo como el alma del ser humano: «Te agradezco, Señor, tus muchos dones, con los que me tocas sin interrupción, que atraviesan todos mis huesos y todas mis venas y toda mi carne [...] Pero cuando tú me tocas con tu enorme dulzura que inunda toda mi alma y todo mi cuerpo, entonces temo tomar en mí demasiado de tu divino placer» (VII, 50, p.630, 12-22)<sup>83</sup>.

Por su parte, la *wunne* también aparece como un fenómeno que se localiza fundamentalmente en el cuerpo (V, 23, p.364, 32-35). Al mismo tiempo, es un elemento que se le atribuye a Dios (se habla, por ejemplo, del placer divino, VII, 55, p.642, 2-3) y que caracteriza la unión permanente con Él (VII, 7, p.544, 12-13). El cielo es descrito así como la presencia constante de placer. El texto se refiere, por ejemplo, al «placer celestial» (III, 1, p.154, 25; VII, 57, p.642, 23-24) o afirma que en el cielo los difuntos fluyen en el placer (III, 1, p.154, 6).

Si en el Paraíso el ser humano se encontraba unido en cuerpo y alma a Dios, ahora el hombre está separado de Dios, pero éste intenta atraer-

---

<sup>82</sup> J.-L. MARION (nota 1), 119. J. B. NELSON señala que el placer es la unión de las sensaciones corporales, emocionales, espirituales y mentales de una forma tal que la persona experimenta sensaciones marcadamente positivas sobre sí mismo, lo que le permite experimentar la coincidencia, la unidad con el propio cuerpo. Es sólo a partir de esta experiencia que se puede producir la comunión con la pareja (J. B. NELSON, nota 2, 87-88).

<sup>83</sup> «Ich danke, herre, dir diner súnlichen gabe, da du mich mitte rürest ane underlas, die alles min gebein und alle min aderen und alles min vleisch dursnidet [...] Wan du aber mich rürest mit diner überheren süssekeit, die mine sele und minen lichamen al durgat, so vóhrte ich mich, das ich diner götlichen wollust alze vil in mich mag geziehen».

lo de nuevo hacia Él : «Cuando su santa obra [de Dios] se perdió en nosotros, quedó poseído en sí mismo por un deseo trinitario; por eso quiere atraernos de nuevo con sus pies y con sus mismas manos, para que estemos totalmente unidos a Él. Si el hombre hubiese permanecido en el Paraíso, Dios habría entonces estado con Él de una forma visible y habría saludado su alma y alegrado su cuerpo» (IV, 14, p.268, 18-24)<sup>84</sup>. Esta unión abarca tanto el alma como el cuerpo del hombre y está en relación con la realidad de la Trinidad como una perpetua *lust*. La acentuación del papel del cuerpo en la relación con Dios es particularmente relevante en los capítulos V, VI y VII, donde son numerosos los momentos en los que no sólo el alma, sino también el cuerpo aparecen como receptores de la gracia de Dios y como participantes en proceso de acercamiento hacia Él, con lo que se supera la dicotomía entre cuerpo y alma. Por ejemplo: «Ayúdame Jesús, mi amado, a hundir tan profundamente mi alma y mis sentidos en ti» (V, 11, p.344, 9-10)<sup>85</sup>; «Que yo pueda sentir sin interrupción tu amor en mi alma y en mis cinco sentidos y en todos mis miembros» (VII, 38, p.606, 14-17)<sup>86</sup>; «Cuando tú me tocas con tu enorme dulzura, que atraviesa toda mi alma y todo mi cuerpo [...]» (VII, 50, p.630, 20-21)<sup>87</sup>.

La participación tanto del alma como del cuerpo en el proceso de unión con Dios está determinada por la propia naturaleza de Dios. Jesús no es sólo espíritu, sino también carne, y forma una unidad con Dios Padre: «Señor Jesucristo, que en espíritu fluiste del Corazón de tu Padre eterno, y naciste en la carne de una doncella pura e intacta, Santa María, y que eres con tu Padre un espíritu, una voluntad, una sabiduría, una fuerza [...] Señor Padre eterno, pues yo, el más indigno de todos los seres huma-

<sup>84</sup> «Do er [Gott] die vil heiligen arbeit an úns verlor, do wart er betwungen in im selber mit einer drivalentiger lust; darumb wolt er úns wider bringen mit sinen füßen und mit sin selbes henden, das wir so grosse einunge mit im hetten. Were der mensch in dem paradys bliben, got der were ze stunden súnlich mit im gewesen und hette gegrüsset sin sele und gevröwet den lip».

<sup>85</sup> «Hilf mir, Jhesus min herzeliep, das ich min sele und min sinne also tief in dich winde».

<sup>86</sup> «[...] also das ich diner herzeklicher minne in minem herzen und in miner sele und in minen fúnf sinnen und in allen minen geliden ane underlas enpfinde!» No obstante, en algunas ocasiones (aunque de forma excepcional) se presenta en estos capítulos la separación entre cuerpo y alma: V, 22, p.360, 23-26.

<sup>87</sup> «Wan du aber mich rüest mit diner überheren süssekeit, die mine sele und minen lichamen al durgat».

nos, también fluí con el espíritu de tu Corazón, y yo, Señor Jesucristo, también nací de la carne de tu costado, y yo, Señor, Dios y Hombre, quedé limpia con el espíritu de vosotros dos [...]» (V, 6, p.334, 2-10)<sup>88</sup>. Si Jesús proviene espiritualmente de Dios Padre y corporalmente de María, también Mechthild proviene corporalmente de Dios Hijo y espiritualmente de Dios Padre y forma una unidad con la totalidad de Dios. La integración del alma con el cuerpo se encuentra, por tanto, en relación con la unión entre Dios Padre y Dios Hijo y con la unión entre el ser humano y Dios. La unión del alma y del cuerpo es paralela a la unión entre las tres personas divinas: «Señor Padre celestial, tú eres mi Corazón; Señor Jesucristo, tú eres mi cuerpo; Señor Espíritu Santo, tú eres mi aliento; Señora Santa Trinidad, tú eres mi único refugio y mi eterno descanso» (V, 6, p.334, 12-16)<sup>89</sup>.

La realidad del hombre como cuerpo determina de hecho su superioridad sobre los ángeles: «Cuando pienso que la propia naturaleza divina ahora tiene huesos y carne, cuerpo y alma, entonces me elevo llena de alegría por encima de mi dignidad. Pero el ángel está en cierto modo creado a imagen de la Santa Trinidad, aunque es un puro espíritu. Sólo el alma con su carne es dueña de la casa en el Cielo y se sienta al lado del eterno señor de la casa, en todo semejante a Él. Allí se refleja ojo en ojo y fluye espíritu en espíritu y roza una mano otra mano y habla una boca a otra boca y saluda un corazón a otro corazón» (IV, 14, p.268, 28-37)<sup>90</sup>. Sólo gracias a que el ser humano es cuerpo, el alma puede ser «hija del Padre y hermana del Hijo y amiga del Espíritu Santo y realmente novia

<sup>88</sup> «Herre Jhesu Christe, der da bist gevlossen sunder beginne us dem herzen dines ewigen vatters geistlich und geborn von einer lutern ganzen maget, Sante Marien, fleischlich und der da bist mit dinem vatter ein geist, ein wille, ein wisheit, ein gewalt [...] Herre ewiger vatter, wan ich aller menschen unwirdigeste ouch us dinem herzen gevlossen bin geistlich und ich, herre Jhesu Christe, geborn bin us diner siten vleischlich und ich, herre got und mensche, mit úwer beder geist gereineget bin».

<sup>89</sup> «Herre himelscher vatter, du bist min herze!; / Herre Jhesu Christe, du bist min lip! / Herre heliger geist, du bist min atem! / Herre, heligú drivaltekeit, du bist min einigú zuofluht und min ewig ruowe!».

<sup>90</sup> «Swenne ich das gedenke, das götlich nature nur an ir hat bein und vleisch, lip und sele, so erhebe ich mich mit grosser vröde verre úber min wirdekeit. Aber der engel ist etlicher masse gebildet na der heligen drivaltekeit, doch ist ein luter geist. Dú sele ist mit irem vleisch alleine husvro in dem himelriche und sitzet bi dem ewigen wirt, im selber allerglichest. Da spilet öge in öge und da flússet geist in geiste und da rüret hant ze hande und da sprichet munt ze munde und da grússet hertz in hertzen».

de la Santa Trinidad» (II, 22, p.114, 10-12)<sup>91</sup>. Sólo al ser humano le está permitido, justamente por su corporeidad, es decir, por su naturaleza escindida, ser imagen de Dios (del Dios que se hizo cuerpo) y unirse a Él, en una unión que es también corporal.

## 7. MARÍA

María es el modelo que Mechthild toma para su relación con Dios. La ejemplaridad de María está sobre todo centrada en un aspecto: su virginidad. María es la virgen por excelencia (VII, 19, p.570, 11) y, por tanto, todas las vírgenes aparecen como sus seguidoras (VII, 1, p.524, 30-31).

La asociación entre María y la virginidad parece a primera vista una contradicción: desde el momento en que un niño es el fruto de esta relación hay una conexión clara entre esta unión y la sexualidad; como madre de Jesús su relación con Dios tiene que estar necesariamente marcada por la corporeidad. Mechthild hace hincapié así cuando se refiere a la relación entre María y Dios en que ésta es una relación corporal. De esta forma, las referencias a la concepción de Jesús poseen unas connotaciones sexuales evidentes: «Cómo nuestra Señora goza del Espíritu Santo y cómo Dios se une a ella más que con cualquiera otro ser humano, esto es indescriptible. Cuanto más se unían, más gozaba allí Nuestra Señora y tanto más fluía Nuestro Señor en ella, más que en todos los santos» (VI, 39, p.512, 21-25)<sup>92</sup>. En II, 3, 33 se habla, por ejemplo, de los «lustlichen» (deleitosos) pechos de María.

El concepto de virginidad que Mechthild defiende en la figura de María es, por tanto, distinto al defendido por los padres de la Iglesia anteriormente citados. Éstos señalan la asexualidad de María, el estado de pureza que la hace semejante a los ángeles: María no fue manchada por el semen de ningún hombre, ni sintió deseo sexual. Esta conexión con la pureza muestra que estos autores conciben el cuerpo virgen de María

<sup>91</sup> «Tochter des vatters und ein swester des sunes und ein vrúndinne des heligen geistes und werliche ein brut der heligen drivaltekeit».

<sup>92</sup> «Wie únsér vröwe gebruchet der heligen drivaltekeit und wie sich got mit ir vereinet ob allen lutern menschen, das ist unsprechlich. Mere also vil also si hie vereinet waren, also vil gebruchet dort únsér vröwe und also vil gússet únsér herre ob allen heligen in si».

como un cuerpo cerrado dentro de unos límites bien definidos, algo que queda claro, por ejemplo, en el interés en demostrar el parto virginal de María<sup>93</sup>. Estos conceptos de pureza y virginidad adquieren en Mechthild un carácter muy diferente al aparecer situados en un contexto erótico: la autora de *Fliessendes Licht* señala que la unión de Dios con María no tiene sólo un carácter espiritual, sino que se produce también y fundamentalmente con su carne y por eso mismo lleva consigo la ruptura de los límites de su cuerpo. Así se describe, por ejemplo, la concepción de Jesús: «Entonces la saludó el ángel y le anunció la voluntad de Dios. Sus palabras fueron bienvenidas en su corazón y sus sentidos se llenaron y su alma se encendió [...] En ese momento se arrodilló y habló: “Me pongo al servicio de Dios según tus palabras”. Entonces entró la entera Santa Trinidad con la fuerza de la divinidad y la buena voluntad de la humanidad y con la noble gentileza del Espíritu Santo a través de todo el cuerpo de su virginidad en la ardiente alma de su buena voluntad y tomó asiento en el corazón abierto de su purísimo cuerpo y se unió con todo el que allí encontró, de tal forma que su carne fue su carne y un niño perfecto creció en su cuerpo y ella fue físicamente una verdadera madre y permaneció una doncella intacta» (V, 23, p.364, 6-21)<sup>94</sup>.

Mechthild señala aquí que el cuerpo de María permanece físicamente intacto («unverseret», V, 23, p.364, 20), pero al mismo tiempo describe la concepción como un acto fundamentalmente corporal. Un poco más tarde hace así referencia a la *wunne*: «O Dios todopoderoso con su sabiduría, el Hijo eterno con su verdad humana, el Espíritu Santo con su tierna dulzura atravesaron sin esfuerzo la pared intacta del cuerpo de María con un vuelo gozoso» (V, 23, S. 364, 32-35)<sup>95</sup>. La *wunne* de Dios llena a

<sup>93</sup> Ver, por ejemplo, GREGORIO DE NISA, *Comentario al Cantar de los Cantares* 5, 10.

<sup>94</sup> «Do gruoste si der engel und kúndete ir gottes willen. Sinú wort dú warent bekeme irme herzen und ir sinne wurdent vol und ir sele wart fúrig [...] Do knúwete si nider und sprach: “Ich gibe mich gotte ze dienste nach dinen worten”. Do trat dú ganze helige drivaltekeit mit gewalt der gotheit und mit dem guoten willen der menscheit und mit der edelen geuogheit des heligen geistes dur den ganzen lichamen ires magtuomes in die vúrigen sele irs guoten willen und saste sich in das offen herze ires allereinosten vleisches und vereinete sich mit allem dem, das er an ir vant, also das ir fleisch sin fleisch wart, also das er ein vollekomen kint wuochs in irme libe und also das si ein warú muoter wart sines vleisches und ein unverseret maget bleip».

<sup>95</sup> «Der almechtige got mit siner wisheit, der ewige sun mit siner menschlichen warheit, der helig geist mit siner cleinlichen süssekeit ging dur die ganzen want Marien lichamen mit swebender wunne ane alle arbeit».

María, pero para eso tiene que atravesar el límite de su cuerpo. El texto emplea aquí la expresión «ganzen want», que se traduciría literalmente como «pared intacta» (lo que implica al mismo tiempo una referencia explícita a la virginidad de María), pero en un sentido figurado significa algo así como «elemento de separación». Es decir, la relación entre Dios y María está marcada justamente por el acto de atravesar, lo que Dios atraviesa sin que se le ofrezca resistencia es justo aquello que según los teóricos de la pureza determinaría la reclusión de su cuerpo dentro de unos límites.

El concepto de virginidad adquiere aquí, por tanto, un carácter diferente al de los padres de la Iglesia anteriormente citados: Mechthild presenta la virginidad de María y la suya propia como algo directamente vinculado con el deseo de unión, es decir, como signo de la entrega total e incondicional a Dios, algo que es claro en las palabras que María le dirige al ángel. En este sentido explica Margot Schmidt: «In Mechthilds Verkündigungsszene erscheint weniger stark als bei Hildegard [von Bingen] die Jungfräulichkeit als Ausgangspunkt der Erwählung; vielmehr ist es ihre totale Liebeshingabe, aus der sie “mit suesser stimme” Gott herabzog, nämlich mit der Stimme der Liebe, so daß sich Mechthild mit der liebenden und verlangenden Gestalt Marias häufig identifiziert»<sup>96</sup>. Como se explica al final del libro, es la castidad la que permite la pertenencia total al esposo Jesucristo: «Querida señora castidad, te encomiendo mi traje virginal para que sea cada vez más claro y puro, pues mi esposo Jesucristo está en todo momento conmigo» (VII, 48, S. 626, 1-3)<sup>97</sup>. Pero al mismo tiempo es paradójicamente el mismo deseo de unión que conduce a la castidad lo que provoca la ruptura del límite que la virginidad representa.

---

<sup>96</sup> «En la escena de la Anunciación de Mechthild la virginidad aparece menos que en Hildegard [von Bingen] como punto de partida de la elección; es más bien con su completa entrega amorosa con la que “con una dulce voz” atrae a Dios, con la voz del amor, de tal forma que Mechthild se identifica a menudo con la figura amorosa y anhelante de María» (M. SCHMIDT, *Versinnlichte Transzendenz bei Mechthild von Magdeburg*, en D. SCHMIDTKE, «*Minnlichiu gotes erkennusse*». *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*. Heidelberger Mystiksymposium vom 16. Januar 1989, Stuttgart-Bad Cannstadt 1990, 61-88, aquí 72).

<sup>97</sup> «Eya liebú vrowe kúschekeit, ich bevillh úch min magetlich kleit, das es iemer luter und reine si, wand min lieber brútgöm Jhesus Christus, der ist ze allen ziten bimir!».

## 8. EL NACIMIENTO DEL VERBO

De la relación física entre Dios y María nace Jesús, el verbo hecho carne (Jn 1,14). De la misma forma, la relación entre Dios y cualquier otro ser humano da origen a la concepción de la palabra por excelencia, de un nuevo lenguaje. Esto implica que la transgresión sólo puede expresarse en un lenguaje que sea también transgresor. No es de extrañar, por tanto, que Michel de Certeau haya vinculado la experiencia mística con el surgimiento de un nuevo lenguaje que pone en cuestión el orden lingüístico anterior y abre espacios para lo que anteriormente había sido imposible decir<sup>98</sup>.

A lo largo del texto se hace en varias ocasiones referencia al hecho de que Dios habla (por ejemplo, II, S. 96, 9ff.). El lenguaje divino aparece definido como canto o música: «Ahora escucha la voz más dulce, más sublime, más deleitosa, cómo la Santa Trinidad canta en sí misma con una voz perfecta» (V, 26, p.386, 8-11)<sup>99</sup>. Este canto de Dios tiene su origen en la *lust*, como se puede deducir del empleo del verbo «resonar» en las siguientes palabras de Dios Padre al Hijo: «Hijo, siento también un fuerte deseo en mi pecho divino y todo en mí resuena de amor. Demos fruto» (III, 9, p.176, 9-11)<sup>100</sup>.

El lenguaje divino no permanece en Dios, sino que se transmite a los hombres. Esta transmisión se produce también por medio de la *lust*. En II, 25, p.134, 4-10, por ejemplo, dice Dios: «Cuando rodees el árbol te enseñaré el canto de las doncellas, la melodía, las palabras, la dulce voz, que aquellos que están llenos de impureza no pueden percibir, ellos deben transformarse. Querida, ahora canta y déjame escuchar cómo lo haces»<sup>101</sup>. La expresión metafórica «cuando rodees el árbol» («so du den böm umbevahest») determina el momento de la unión entre Dios y el alma y posee claras connotaciones sexuales. Este momento está acompañado de la apa-

<sup>98</sup> M. DE CERTEAU, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*, Madrid 2006.

<sup>99</sup> «Nu höre die allersüssosten, die allerhöhesten, die allerwunneklichosten stimme, wie dü helige drivaltekeit in ir selben singet mit einer ganzen stimme».

<sup>100</sup> «Sun, mich rüret ouch ein kreftig lust in miner götlichen brust und ich dönen al von minnen».

<sup>101</sup> «So du den bön umbevahest, / denne lere ich dich der megde sang, / die wise, dü wort, den süssen klang, / den die jene an inen selben nüt mügen verstan, / die mit der únküsheit sint durgangen; / sie söllent doch süssen wandel han. / Liebú, nu sing an und la hören, wie du es kanst».

rición del lenguaje, que Dios le entrega al alma. El alma dice: «Oh, mi amor, estoy ronca en la garganta de mi castidad, pero el azúcar de tu dulce abundancia hizo sonar mi garganta de tal forma que ahora sólo puedo cantar» (II, 25, p.134, 11-14)<sup>102</sup>. La garganta (*kelen*) está ronca, no puede cantar, y sólo el amor de Dios puede hacer que en ella se produzca el canto que anuncia la unión entre éste y el ser humano (II, 25, p.134, 15ff.).

El canto que Dios le enseña al alma sólo lo pueden entender aquellos que son castos, y también la garganta enroquecida del alma aparece como una propiedad de la virginidad. El lenguaje surge, por tanto, de una experiencia corporal: la metáfora vincula un estado físico (la virginidad) con la facultad de hablar o cantar. Pero Dios rompe con esta virginidad («brechen die bluomen», II, 25, 134; romper las flores, ver p.13), convirtiendo así esta garganta ronca en dulce. La sexualidad está, por tanto, en el origen de un nuevo lenguaje, un lenguaje que es música, que es metáfora: la relación entre el ser humano y Dios se manifiesta así a través de metáforas que aluden a la relación erótica entre un hombre y una mujer, unas metáforas que pierden en última instancia su carácter para convertirse en algo real y concreto. De esta forma es justamente el importante papel del cuerpo y de la sexualidad lo que le permite al ser humano superar la barrera que le separa de Dios y unirse a Él. Sólo una unión de este calibre (semejante a la unión entre Dios y María) puede dar origen al nacimiento de Cristo, es decir, de la palabra hecha carne, al surgimiento de un nuevo lenguaje.

## 9. CONCLUSIÓN

En un artículo del año 1991 Karma Lochrie muestra el potencial transgresor del discurso de los textos místicos medievales a partir del ejemplo de Ángela de Foligno<sup>103</sup>. Según Lochrie, la obra de Ángela, *Le Livre de l'expertise des vrais fideles* representa el intento de superar el tabú asociado a la carne y especialmente al cuerpo femenino, pero esta insistencia en la corporeidad es en realidad una insistencia en la pala-

<sup>102</sup> «Owe min vil lieber, ich bin heiser in der kelen miner kúscheit; / mere das zucker diner süssen miltekeit / hat min kelen erschellet, das ich nu singen mag alsust».

<sup>103</sup> K. LOCHRIE (nota 19), 115-140.

bra: Ángela apela en su obra a un lenguaje privilegiado distinto del convencional, a la palabra hecha carne y que se manifiesta a través de la carne.

Al igual que el verbo hecho carne del Evangelio de Juan, también el lenguaje de Mechthild —como lenguaje metafórico que en un determinado momento deja de ser tal— tiene un carácter concreto y tangible. Sólo un lenguaje de estas características puede expresar el acto transgresor por excelencia, aquel a través del cual podemos sobrepasar la frontera del propio cuerpo, la frontera que nos separa de Dios y de los otros. Mechthild supera con esta ruptura de los límites personales la dicotomía razón / cuerpo, pero también hombre / mujer y ser humano / Dios<sup>104</sup>. Precisamente porque Mechthild no sitúa la sexualidad como parte de una polaridad cuerpo, negativo / alma, positivo, esta no posee como tal en el texto ningún tipo de connotación, ni buena ni mala. Simplemente es, y si se valora de forma positiva es sólo como elemento situado en un proceso que conduce a la superación de los límites del propio yo y del que es una pieza fundamental<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> En relación con la supresión de dicotomías, ver C. WALKER BYNUM (nota 25), 277-280. Crítica con Bynum es U. WIETHAUS, *Sexuality, Gender, and the Body in Late Medieval Women's Spirituality*: *Journal of Feminist Studies of Religion* 72 (1991) 35-52.

<sup>105</sup> Caroline Walker Bynum explica en este sentido que el lector medieval no mostraría en realidad demasiado interés por la localización fisiológica exacta de los fenómenos corporales que acompañaban a la experiencia de Dios (C. WALKER BYNUM, nota 8, 86). Muchas de las sensaciones corporales descritas en textos místicos medievales a las que en la actualidad se les otorga inmediatamente un carácter sexual (atribuyéndoles por extensión todas las connotaciones —positivas o negativas— que se asocian con la sexualidad en la sociedad contemporánea) serían interpretadas de otra forma por la gente de la época.