

“EL DESEO DE UN EXCESO”

La antropología como anhelo de un *plus-ultra*: Hadewijch de Amberes y Adolphe Gesché en diálogo

“Estoy tan hambriento
que duermo bajo el bochorno de las pruebas”¹

¿No sería un agravio a Dios
si no siguiéramos nuestro anhelo hasta el límite?²

RESUMEN

Este artículo pone en diálogo a *Hadewijch de Amberes* con *Adolphe Gesché*, a través de una mediación antropológica. Ambos conciben al ser humano como constituido por un exceso, un *plus ultra*, una realidad que le viene de otro lado. Desde esta sintonía antropológico-teológico-mística, la opción de poner en juego a ambos quiere destacar la cercanía de pensamiento, de experiencia y de sentimiento que, como un puente, tensado sobre los siete siglos que los separan, los acercan de un modo sugestivo. Los extraordinarios y bellos poemas y escritos de Hadewijch, por un lado, y la sólida y atractiva teología de Gesché, por otro, se entrelazan con un objetivo común: asegurar la inefable dignidad del hombre pensante, sentiente, deseante, anhelante que sugiere a un “otro” que lo habita, que está más allá de toda realidad fáctica y al cual se intuye más que se define, se desea más que se posee, se apunta más que se nombra.

Palabras clave: Mística y teología, exceso, antropología teológica, literatura y teología.

1. R. CHAR, *Seuls demeurent*, en *Œuvres complètes*, Paris, 1983, 144; citado por ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar VI. El destino*, Salamanca, Sigueme, 2007², 97. Este texto fue presentado en las 4^o JORNADAS INTERDISCIPLINARIAS: “Conociendo a Hildegarda, la Abadesa de Bingen y su tiempo”, organizadas por la ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Sección de Filosofía Medieval (18 y 19 de septiembre de 2009).

2. LOET SWART, “Introducción”, en L. SWART (int.), *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas, Visiones, Canciones. Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, Madrid, BAC, 2001, 11.

ABSTRACT

This article proposes a dialogue between Adolphe Gesché and Hadewijch of Antwerp through an anthropological mediation. Both conceive human beings as consisting of an excess, a reality that comes from elsewhere. From this mystical, theological and anthropological harmony, the author brings both authors into play in order to emphasize the closeness of thought, feeling and experience, as a bridge, stretched over the seven centuries that separates them. The extraordinary and beautiful poems and writings of Hadewijch one hand, and the solid and attractive Gesché's theology, on the other, are intertwined with a common goal: ensuring the ineffable dignity of a thinking, desiring and longing human being that suggests an "other" who inhabits him, which is beyond any factual reality and which is more sensed than defined, more desired than possessed.

Key Words: Theology and Mysticism, Excess, Anthropological Theology, Literature and Theology.

En el marco de estas Jornadas que nos reúnen en torno a la fascinante figura de Hildegarda de Bingen, para conocerla a ella y a su tiempo, para conocernos mejor a nosotros y a nuestro tiempo, la presente ponencia quiere, desde una mirada interdisciplinaria, poner en diálogo a una beguina flamenca del siglo XIII, *Hadewijch de Amberes*, con un teólogo belga del siglo XX, *Adolphe Gesché*, a través de una mediación antropológica.³ Ambos autores conciben al ser humano como constituido por un exceso, un *plus ultra*, una realidad que le viene de otro lado. Desde esta sintonía antropológico-teológico-mística, la opción de poner en juego a ambos quiere destacar la cercanía de pensamiento, de experiencia y de sentimiento que, como un puente, tensado sobre los siete siglos que los separan, los acercan de un modo sugestivo. Los extraordinarios y bellos poemas y escritos de Hadewijch, por un lado, y la sólida y atractiva teología de Gesché, por otro, se entrelazan con un objetivo común: asegurar la inefable digni-

3. No abordaremos aquí ni la biografía ni la bibliografía de esta mística. Están estudiados en las obras a las que remitimos en las notas al pie. De todos modos, la actual bibliografía sobre las místicas, y sobre Hadewijch en particular, crece cada día y ya es prácticamente inabarcable. La obra de Gesché que seguimos en esta presentación es la que el mismo autor ha configurado como una serie bajo el sugerente título: "Dios para pensar" y está compuesta por siete volúmenes: *El mal* (2002); *El hombre* (2002); *Dios-El cosmos* (1997); *El destino* (2007³); *Jesucristo* (2002); *El sentido* (2004). Todas editadas en español por Sígueme, Salamanca.

dad del hombre pensante, sentiente, deseante, anhelante que sugiere a un “otro” que lo habita, que está más allá de toda realidad fáctica y al cual se intuye más que se define, se desea más que se posee, se apunta más que se nombra.

1. El ilimitado amor de Hadewijch: el éxtasis de un deseo apasionado

El amor es la medida de toda la experiencia, la vida, los escritos, la enseñanza y el arte de Hadewijch de Amberes. Este amor troquela todos los escritos que nos han llegado de esta beguina.⁴ Ese amor –*Minne*, sustantivo femenino en la lengua neerlandesa en la que la mística se expresa– tiene algunas características que lo describen: es un torbellino, es apasionante, arrollador, una furia, un fuego.⁵ Todas palabras que pretenden describir sin acabar la experiencia fulminante que supone el amar a una amada.⁶ Todas estas palabras tienen la característica de remitir a algo que, adviniendo desde fuera, toma al sujeto de la experiencia en sus propias volutas dinámicas y la “enajena” hasta un éxtasis deslumbrantemente unitivo donde se consuma esa relación de amor.

4. “Piedra angular del discurso de Hadewijch” dice SWART, “Introducción”, 16. También lo llama “foco de su experiencia” y “gran tema”, 16. 23.

5. *Passim* en la obra de Hadewijch. “En los Poemas estróficos (...) aparecen puntualmente los conceptos que serán básicos en la expresión de la experiencia mística de la beguina: “disolución del alma”, “abismo sin fondo”, “furor de amor”, “tormenta de amor”, VICTORIA CIRLOT, BLANCA GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en V. CIRLOT, B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, 81. “Hadewijch habla del amor en términos que pasada la Edad Media parecieron escandalosos; para ella, sentir, sentimiento, pasión, no hacen referencia a una forma inferior del amor, no hay escisión entre lo físico y lo espiritual, como sucederá después, y expresa su experiencia con total libertad”, MARÍA TABUYO, “Introducción”, en M. TABUYO (ed.), *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Madrid, Trotta, 1999, 19.

6. Dice la misma Hadewijch: “Para todo lo terrenal se encuentran palabras y se puede decir en neerlandés, pero aquí no me sirve el neerlandés ni tampoco las palabras. A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo”, HADEWIJCH DE AMBERES, *Cartas XVII*, citada en CIRLOT, GARÍ, *La mirada interior*, 83. A pesar de la afirmación de la beguina, una medievalista asegura que “el lenguaje traduce admirablemente la experiencia espiritual (... porque) la palabra no hace sino subrayar el abismo entre la experiencia de la plenitud y su expresión”, GEORGETTE EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes” (capítulo 7), en G. EPINEY-BURGARD; E. ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1998, 148-149. “Hadewijch se mueve siempre con una libertad desconcertante, en un camino ascendente sin ataduras, y maneja las imágenes y figuras bíblicas desde su experiencia, sin interés alguno en parecer correcta”, TABUYO, “Introducción”, en *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, 22.

“El amor es el principio, el centro y el final del camino místico de Hadewijch, es el camino en sí mismo. Una vez atrapada por la extremada experiencia del amor, y sin comprender lo que le sucede, se lo juega todo a una carta. Del mismo modo que su vida está dominada por el amor, lo está su discurso”.⁷

Este amor que es gozo y dolor a la vez, ternura y desesperación a una, pasión y sufrimiento a la par nos remite a ese “otro” que constituye la misma posibilidad del amor:

“Estas mujeres (...) conciben la relación amorosa como el encuentro de los amantes, o se lamentan porque el amado se hace esperar. Por tanto, no son sólo poemas festivos, sino que muy a menudo expresan la amargura por la ausencia del ser amado. Justamente por eso se puede ver que tratan de sentimientos concretos profundamente humanos. No hay *Joie* en la insatisfacción, sino soledad, esperanza, verdadero deseo. En relación con la dinámica interna, Hadewijch, como representante de la mística del amor, coincide con sus hermanas literarias del resto de Europa: ella tampoco se resigna a la ausencia de su Amor”.⁸

Estas paradojas –en sentido teológico y místico– se deben a que

“La oposición entre la exigencia del amor y la imposibilidad de satisfacerla no es una antítesis matemática, sino una tensión mística que implica una inquietud fundamental. Finalmente será Dios mismo quien eleve al amante por encima de sus posibilidades y lo acoja en su Unidad”.⁹

La antropología de Hadewijch se sitúa, de este modo, concibiendo al hombre no como algo cerrado en sí mismo que pudiera saciarse sólo de sí, sino como una apertura fundamental a un Tú que la excede y que adviene desde fuera para provocar el amoroso encuentro en la dinámica extática del amor. Y es sólo desde esta experiencia fundante desde donde se puede conocer en el sentido más pleno de la palabra, es

7. SWART, “Introducción”, 16-17.

8. SWART, “Introducción”, 18. La mística de Hadewijch abreva en la dinámica del amor cortés, pero también se diferencia del mismo: “El amor cortés se centra en el deseo por la “Amada”, casada, noble, y por quien el enamorado sería capaz de darlo todo. El objetivo no es el encuentro y la unión con la persona adorada. La inaccesibilidad del ser amado es la base de la *Joie* (alegría) del amante, quien hace de la insatisfacción el *súmum* de la experiencia. Esta espiritualización del amor excluye, de hecho, el erotismo, al “acotar” la sexualidad en un subplano aislado. Su “amor”, en el sentido abstracto, lo reserva para lo inalcanzable”; SWART, “Introducción”, 17-18. No hay “espiritualización” en la experiencia de Hadewijch, ni se excluye el erotismo –aunque tampoco está en primer plano, al menos en la superficie del texto escrito–. Serán temas para estudiar en otra ocasión.

9. SWART, “Introducción”, 37.

decir, no como un ejercicio de la mera *ratio* sino como un gustar conaturalmente aquello que es conocido:

“Es en el éxtasis, fuera de sí, donde conoce el mundo intermedio, el mundo del ángel, donde se le muestra el Rostro, donde se revela su Amante, su Dios. Sólo ahí se puede producir la revelación”.¹⁰

Sin embargo, esto es un hacerse, una relación dinámica, no una cosa acabada en el tiempo y el espacio; de ahí el dolor, el tormento, la impaciencia e incluso la desesperación que germinan en la experiencia –y por tanto en los escritos– de la beguina:

“Esta dedicación al amor es total, no deja ningún refugio abierto, y responde a un alto destino. Este ideal nunca llega a alcanzarse por completo; el amante ha de comenzar, una y otra vez, desde el principio, pues persigue algo que está por encima de sus posibilidades. Sin embargo, Hadewijch sitúa simultáneamente el movimiento del amor como algo profundamente propio”.¹¹

Baste resaltar aquí la razón por la cual una persona es incorporada a la Lista de los Perfectos, al final del libro de las Visiones: “María Magdalena, la cuarta. *Su amor impaciente la hizo grande*”.¹² Un amor que, para ser tal, tiene que ser impaciente, inquieto, extático, dinámico. Esto rompe los moldes con que habitualmente se juzga al hombre, a Dios, a la relación entre ambos. Por eso se asegura de Hadewijch y de las místicas todas que “su experiencia de un Amor ilimitado hace añicos las medidas normales de las cosas”.¹³

Acerca de la lente con la cual valorar a estas mujeres, asegura Balthasar que si se juzga las afirmaciones de las místicas con la “escala

10. MARÍA TABUYO ORTEGA, “Introducción”, en M. TABUYO ORTEGA (ed.), *Hadewijch de Amberes. Visiones*, Palma de Mallorca, Olañeta, 2005, 33. “La razón no puede tocar a Dios más que en lo que él no es –es decir, la razón ve a través de imágenes, razonamientos, símbolos que sólo imperfectamente dan cuenta de su Ser–. El amor toca el Ser de Dios en la medida en que se abandona a él sumiéndose en el abismo oculto a cualquier ser, y donde tiene lugar la fruición”, GEORGETTE EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes” (capítulo 7), en EPINEY-BURGARD; ZUM-BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, 144.

11. SWART, “Introducción”, 32.

12. HADEWIJCH DE AMBERES, *Lista de los perfectos*, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 124. *Cursivas nuestras*.

13. SWART, “Introducción”, 35. “El temor de no servir al Amor como corresponde a su dignidad “llena al hombre con amor, tanto que hace llamear en su interior una tormenta de deseo” (Carta II, 8)”, SWART, “Introducción”, 38.

habitual” que se ha utilizado, se desconocerá profundamente el alcance de lo que ellas dicen. Y denuncia el método que consiste en:

“medir las visiones místicas, según la cual las visiones “imaginativas” están muy por debajo de las “puramente espirituales, intelectuales”. (*Esta superstición neoplatónica, que contradice toda antropología cristiana saludable*, y más aún, que contradice el misterio de la Encarnación de la Palabra, acaso podría tener parte de la culpa de la ínfima valoración de ambas mujeres entre los teólogos).”¹⁴

La mística de Hadewijch puede ser una mística del amor, del exceso, de la plenitud, de la abundancia, de un exuberante *plus ultra*, porque se sitúa en las coordenadas de un hombre concebido como ser inacabado, como constituido por algo que aún le falta y que, por eso mismo, busca involucrando y consagrando sus trabajos y sus días, su vida entera, a esta búsqueda de aquella plenitud perdida que lo constituye.¹⁵

Es el tema de la *deificación* o *divinización* del hombre, esto es, que el hombre se realiza a sí mismo siendo más que hombre. Es un tema clásico, habitual sobre todo en los Padres griegos y retomado por algunos teólogos medievales que conoce esta mujer y que relata desde su experiencia visionaria y de maestra de vida.¹⁶ En teología hablamos de la *deificación* del hombre por la acción de la Gracia:

“Esa unión del amado y de la amada lleva a la *deificatio* del alma, es decir, que en última instancia le lleva a ser “Dios con Dios” o también “una sin diferencia”.¹⁷ “Sobre la pauta libremente seguida de temas de la teología tradicional como la *imagen* de Dios en el hombre y la *deificación*, Hadewijch invita una y otra vez a crecer en el amor y en las virtudes “que hacen honor a Dios”, aceptando toda pena “con orgullo valiente”, hasta alcanzar el bien que es “la gran totalidad de Dios” (Carta VI).”¹⁸

14. HANS URS VON BALTHASAR, “Mechthilds kirchlicher Auftrag”, en: MECHTHILD VON MAGDEBURG, *Das fließende Licht der Gottheit*, trad. e introd. M. Schmidt, Einsiedeln, Benzinger, 1955, 22-23. Balthasar se refiere aquí a Matilde de Magdeburgo e Hildegarda de Bingen. Se puede aplicar a cualquiera de las místicas medievales de todos modos. *Cursivas nuestras*.

15. “La mística de Hadewijch nos parece más una mística de la plenitud que del vacío”, EPINEY-BURGARD, “Hadewijch de Amberes”, 146.

16. No es casual que en Hadewijch influyan los escritos de Guillermo de Saint Thierry y Bernardo de Clairvaux, por ejemplo.

17. VICTORIA CIRLOT; BLANCA GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, en CIRLOT; GARÍ, *La mirada interior*, 87.

18. FELISA ELIZONDO, “La mística en femenino. Imágenes de Dios en dos místicas medievales”, en J. M. VELASCO (ed.), *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Madrid, Trotta, 2004, 282.

Esta *deificación* la llamamos aquí, poniéndonos en la perspectiva del hombre que desea, “anhelo de un exceso”, es decir, deseo de un *plus* que plenifica al hombre, que está fuera de su alcance y de sus propias fuerzas, aunque troquelando su propia vida como un fuego que lo abrasa en sus entrañas.

Es por esto que solamente siendo sumergida en el éxtasis del encuentro de Amor puede conocerse la propia realidad, la propia identidad recibida como don:

“La unión amorosa en la experiencia visionaria es exterior e interior, pero alcanzado ese límite Hadewijch da un paso más, al otro lado de las imágenes, penetrando en el éxtasis”.¹⁹

Un encuentro de Amor que se concibe como un perderse en el Amado: “Permanecí perdida en mi Amado, y me fundí en él de manera que nada quedó de mí”.²⁰

2. El hombre como “ser visitado” y la teología de Gesché

Gesché propone toda una teología poniendo a Dios como “hipótesis” para pensar todo: el mal, el hombre, Dios mismo, el cosmos, el destino, Jesucristo, el sentido. Llevando las cosas hasta su frontera, hasta el límite de sus posibilidades, y pensándolas allí desde Dios es como se autentifica la posibilidad de una teología que sea significativa para el hombre y el mundo de hoy y que, entonces, sea verdadera. En este itinerario apela al imaginario como un modo apropiado de hacer teología ya que “sólo aquel que se deja guiar por el imaginario está en condiciones de asumir esta audacia y de recibir esta verdadera revelación”.²¹

Él asegura que:

“En los espacios abiertos por la imaginación podemos construir mundos de hipótesis que la realidad fáctica no logra ofrecernos: podemos concebir confines

19. CIRLOT; GARÍ, “Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor”, 92.

20. HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones VII*, citado en CIRLOT; GARÍ, *La mirada interior*, 92. Es inevitable recordar las palabras de Jesús en el evangelio: “el que quiera ganar su vida la perderá, pero el que pierde su vida (...) la ganará”, Lc 9, 24; Mc 8, 35; Mt 16, 25. Una vez más, la paradoja que funda la propia existencia.

21. ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar VII. El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, 194.

en los que ensayar posibilidades. El imaginario es como ese fondo inmenso, inmemorial o personal, en el que podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias. El imaginario nos ofrece esas visiones y esos sueños que nos permiten traspasar la materia, “pasar al otro lado”, asumirnos y comprendernos de un modo diferente al del puro consentimiento y repetición. El imaginario es la “obertura” (en el sentido en que se entiende dicha palabra en la ópera) que nos capacita para elevarnos e inmergirnos, aunque sólo sea por un breve instante, a través de un mundo que nos habita y visita al mismo tiempo, para abrir nuestros sentidos, nuestros corazones, nuestro cuerpo, para que ellos nos digan todo aquello que quieren decirnos y que sólo se despliega en la imaginación y el imaginario”.²²

Allí encontramos una paradoja configuradora del lenguaje de la teología ya que se incluye la imaginación en la articulación del saber: “La paradoja de la escritura de imaginación –consiste en– que las palabras –materialmente sólo son eso– puedan abrirnos a la realidad”.²³ Sin embargo el interés de Gesché no es meramente epistemológico, ni metodológico, sino que el objetivo final es el hombre. Por eso exige, anhela y espera “que nosotros mismos penetremos en los misterios que todo este imaginario despliega”.²⁴ Es decir: esa imaginación pide al hombre que se ponga en juego para poder percibir *desde dentro* la verdad de aquello que trata, y que, *de este modo*, es verdadero. “Es de nosotros de lo que se trata” dirá como *leitmotiv* en toda su septalogía teológica.

Gesché piensa al hombre como constituido por un *plus* que le adviene, y por eso lo define como un “ser visitado”.²⁵ El hombre es un ser que se encuentra a sí mismo en la medida en que es sacado de sí por un prójimo que lo altera, que lo enajena, que lo extasía, para devolverlo a su más propia raíz.²⁶

El descubrimiento y surgimiento de este deseo en el hombre se

22. GESCHÉ, *Dios para pensar* VII. *El sentido*, 158-159.

23. GESCHÉ, *Dios para pensar* VII. *El sentido*, 169.

24. GESCHÉ, *Dios para pensar* VII. *El sentido*, 172.

25. “El hombre es un ser de alteridad, “alterado” (...) el hombre es un ser visitado”, ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar* II. *El hombre*, Salamanca, Sigueme, 2002, 118. Esta noción está en el sustrato de toda la obra del teólogo belga. Se la puede rastrear *passim*.

26. “*«Ego affectus est»*, este soberbio oxymoron resume, a los ojos de Julia Kristeva, *no sólo* la verdad del misticismo cristiano, *sino también* la verdad psicoanalítica.”Y observa el autor en nota al pie: “En la expresión latina *«Ego affectus est»* (yo ha sido afectado) el oxymoron consiste en la falta de concordancia entre el sujeto (yo) y el verbo (*ha sido* afectado), que indica hasta qué punto el yo sale de sí cuando la emoción o el sentimiento le embarga”, GESCHÉ, *Dios para pensar* II. *El hombre*, 119 y nota al pie 62. Cursivas en el original.

produce al oír, o intuir alguna palabra que nos resulta *ex*-traña, pero que a la vez se nos *en*-traña en las simas del corazón:

“Las palabras de trascendencia que hemos oído o hemos creído oír algún día, ¿no tienen acaso que ver con ese “tacto ontológico” (Ricoeur), con ese sentido del ser del hombre que no suprime la obra de la razón, pero que recuerda que *estamos hechos al mismo tiempo “para algo más”, que nos constituye en nuestro propio ser?* (...) Ideas de Trascendencia, que vienen a abrir sus puertas y a mantener el horizonte siempre abierto, esas ideas no vienen a decir cualquier cosa, sino a *hacer vibrar algo dentro de nosotros mismos*”.²⁷

No concibe Gesché la Trascendencia como algo que no tiene nada que ver con el hombre, el Inmanente, sino una Trascendencia que se revela en la Inmanencia, como sucede en la Encarnación del Verbo:

“Trascendencia quiere decir aquí algo que nos arrastra desde lejos y a lo lejos, pero para reconducirnos a nosotros mismos; algo que, como el océano, nos aparta a la vez de la orilla y nos lleva al infinito, pero que al mismo tiempo nos devuelve a la playa en su reflujo, impregnados del infinito que en nosotros viene a abrazar amorosamente a la tierra. Trascendencia quiere decir aquí, en el corazón de nuestra indudable inmanencia, esa dichosa indecisión que nos enseña que la verdad siempre hemos de buscarla, sin que se nos proponga nunca en términos exactos. Trascendencia de interrogación, “sacralidad que hay que transgredir” (Caillois). Trascendencia que es en nosotros ese *dictamen* (Malebranche) profundo y secreto, que antes que dictado es llamada, y que sigue resonando en determinados momentos en lo más profundo de nosotros mismos más secreto y más íntimo que la simple razón teórica o la sola conciencia moral. Porque se refiere al destino”.²⁸

Por eso, en este camino que conduce a un *plus*, que me remite más allá del mismo camino, que me conduce fuera de mí, “la teología, como candela en la noche, como luz del santuario, serviría para recordar continuamente la nebulosa de desconocimiento que impregna a todo conocimiento”.²⁹ Si el hombre está constituido por un exceso, por una demasia, por un no-sé-qué que queda más allá de mí mismo, entonces en el

27. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 13. Cursivas nuestras.

28. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 13-14.

29. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 16. Salvamos aquí la aparente semejanza con Hadewijch que sostiene y defiende que el conocimiento de Dios es posible, sobre todo en la experiencia mística- Un conocimiento que no es acabado, pero que es posible. Ella toma postura frente a algunos teólogos de la época que se cobijaban en la absoluta incognoscibilidad de Dios. Una teología que haga justicia a Dios y al hombre media entre la experiencia y la transmisibilidad de la

estar-fuera-de-sí conocerá y experimentará el hombre aquello que lo hace ser quien es. Con una referencia literaria se refiere Gesché a esto:

“El fuera-de-texto es esa llamada, esa referencia, esa nota al pie de página que permite a un texto no querer llenar toda la página, que le dice al texto su in-finitud (Levinas) que por sí mismo no puede alcanzar, pero que justamente por eso lo sitúa y lo hace visible y aceptable, ya que lo mantiene abierto. Por otra parte, es esto lo que ocurre con el propio hombre, que sólo se conoce de veras sobre el fondo de una parte desconocida y que, sin embargo, lo constituye como hombre. Me gustaría hablar, pues, de la “turbulencia” que introduce la teología en el saber humano. Turbulencia que viene a sembrar cierto pánico, recordando los derechos de lo improbable, de lo no-cerrado, de lo excesivo; el misterio de lo no-dicho; el plural de significados que prohíbe los significados únicos; el plus de significados inacabados que prohíbe los significados saturados. ¿Acaso no es esto lo que se incluye en la idea de una salvación, de un exceso, de un destino, y hasta de una eternidad y de un más allá de la historia? Con la condición, como es lógico, de que la teología se muestre muy sensible, a su vez, a la fragilidad y falta de plenitud que también ella tiene que sufrir. Su “objeto” la obliga a ello todavía más que a las otras ciencias. Pero su falta de adecuación al hablar de Dios ha de ser su manera de hablar adecuadamente del hombre, de ese ser afortunadamente inexacto (no ponderable, ni cuantificable, ni mensurable) del que no se puede hablar exactamente más que con inexactitud. Con exceso. *¿Acaso no tiene el hombre su secreto en esas trojes de lo excesivo?* “Cada individuo, como cada época, sólo tiene realidad por sus exageraciones, por su capacidad de sobrevalorar, por sus dioses” (E. CIORAN, *Exercices d’admiration*, Paris, 1986, 80).³⁰

Todo esto constituye la teología de Gesché, como la mística de Hadewijch, en una teología del amor:

“La expresión “Dios es Amor” ¿no debería traducirse: Dios es amante y amado? Cuando Dios nos ama, nos desea, lo que implica un amor de sí, un saborear la felicidad. “He oído decir que el arte barroco es Dios con el placer” ¡Por qué no! Comentando la frase “Mi Padre os ama” san Bernardo no tiene miedo de escribir “que él os desea, no sólo por aquella caridad con que siempre os amó..., sino por sí mismo, como habla por el profeta: Por mí mismo lo haré, no por vosotros” (Sermones sobre la Vigilia de Navidad, 2, 7). En semejantes afirmaciones veo el

experiencia, pasando por la “fatiga del concepto”, aunque sin agotar a ambos (Dios y hombre) en ese decirse. El mismo camino que Hadewijch quiere transitar Gesché. Ella desde la experiencia, las visiones y los poemas, él desde la ciencia teológica como quehacer enraizado en la vida del hombre y de Dios.

30. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 17. Cursivas nuestras. Esa “turbulencia” de la que habla aquí Gesché, ¿no es comparable con la “furia de amor” de Hadewijch?

mentís más rotundo a toda la fama que se le ha montado a Dios de un amor paternalista por nosotros. Queremos desembarazarnos de esa imagen (...) Sin duda alguna necesitamos volver a los místicos, que no han cesado jamás de atreverse a creer y hablar así. El Maestro Eckhart, al que sigue Heidegger, hablará de Dios como el “gozoso en el ser”.³¹

La integración del deseo, del gozo, del anhelo, de la imaginación y de los sentidos en la teología es la urdimbre sobre la que el belga diseña su saber teológico en el siglo XX. “El hombre que busca” es un *topos* de su propuesta teológica:

“Para buscar su auténtica y profunda identidad, para saber lo que es, para “probarse”, el hombre no se ha contentado con leer su grandeza en lo que sobresale del animal, de la caña o de la piedra. Ha querido —o deseado— una confirmación más alta y decisiva. No le ha bastado desmarcarse por abajo. Ha soñado con una trascendencia que le permita apuntar hacia arriba, remontando el vuelo y pensando con razón que nada es suficientemente grande para decirle lo que él es. Hay en el hombre una búsqueda iniciática de sí mismo que se hace ante los dioses. En términos cristianos: un “*itinerarium ad Deum*”. El hombre ha buscado en Dios la prueba de sí mismo. Y se ha preguntado: ¿soy pensado? (*cogitor*), ¿soy creído?, ¿soy esperado?”.³²

La teología de Gesché es troquelada por esa *divinización* que hace del hombre un arco tensado hacia un *plus* de sí: “Esa es la respuesta de Dios a nuestra pregunta: no palabras y buenos deseos, sino participación en su vida”. Una participación que no es debida al hombre, no la puede producir el hombre con sus propias fuerzas, pero que puede anhelar, desear, apetecer y suspirar por ella, porque verdaderamente le troquela el corazón y las entrañas, la inteligencia y la voluntad, la imaginación y los sentidos. “Habría que hablar más de esa teología de la capacidad divina del hombre”.³³

31. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 135-136.

32. GESCHÉ, *Dios para pensar* VI. *El destino*, 96-97.

33. GESCHÉ, *Dios para pensar* II. *El hombre*, 106. Dice Balthasar: “De su parte, Dios es pura y radiante apertura de amor, que quiere hacer partícipe a la criatura de su esencia trinitaria y es capaz de hacerlo en cuanto que él mismo se torna acto de amor de la criatura. “Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas de Dios y el alma son una en *transformación participante*; y el alma más parece Dios que alma y aun es Dios *por participación*” (San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo* II, 5, 7). Esto, y no más, “es la verdad del hombre”. Las demás teorías sobre el hombre son abstracciones sin vida frente al hecho de un Dios que es el fundamento y fin del hombre”, HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, 3: Estilos laicales, Madrid, Encuentro, 1986, 120.

3. Hadewijch y Gesché: huellas de “esa belleza soberana que nadie puede soportar”³⁴

Mostramos, hacia el final, tres puntos de encuentro entre los dos autores que presentamos:

3.1. *Un pasado que condiciona y permite un nuevo parto*

Creemos que los tiempos que ambos autores han vivido tienen aspectos comunes. La situación religiosa de la época de la beguina flamenca es descrita por un estudioso de este modo:

“En el tiempo de Hadewijch, el estancamiento religioso provocado por la teología y filosofía islámico-helénica, que estableció como dogma la incognoscibilidad de Dios, podía conducir a una fatal parálisis espiritual. Hadewijch advierte de las funestas consecuencias de esta rígida postura. Con su testimonio y dirección espiritual, anima a aquellas de sus compañeras que se encuentran estancadas en su camino a que adopten una actitud de orgullo, sabiduría y libertad, para que en la unión con Dios rompan las cadenas de esta parálisis”.³⁵

Y una estudiosa de las místicas medievales afirma que:

“en el surgir de esta “mística del amor”, que tiene en Hadewijch un exponente de singular relieve, se ha visto una reacción a una teología que, por influjo de la filosofía griega y árabe que tuvo incidencia en los maestros, hablaba de la incognoscibilidad de Dios y propició la separación entre las disputas teológicas y la espiritualidad”.³⁶

Del mismo modo que Hadewijch, en el siglo XIII, soporta esta parálisis forjada, entre otras múltiples causas, por aquel estéril *Seculum Ferreum* de la teología –el siglo X–, además de una teología excesivamente centrada en los aspectos imposibles del conocimiento de Dios –aunque verdaderamente Dios sea incognoscible: la fricción se produce al pensar que *sólo* es incognoscible–, Gesché quiere forjar, en el siglo XX, una teología del exceso, del amor, de la integración de todo lo humano en la bella-aventura del conocimiento teológico después de la

34. HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones XIV*, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 123.

35. SWART, “Introducción”, 42-43.

36. ELIZONDO, “La mística en femenino. Imágenes de Dios en dos místicas medievales”, 280.

parálisis forjada, entre otras múltiples causas, por aquella estéril teología manualística de los siglos XVIII y XIX que, repitiendo sin alma verdades dogmáticas y conceptos racionales, se quedaba sin Aquel a quien los dogmas remiten: el Dios vivo revelado por Jesucristo en la historia y de quien las místicas son testigos privilegiados.³⁷

3.2. *La santidad como recepción agradecida de la Gracia*

La separación entre teología y mística, entre experiencia y conocimiento, entre saber y gustar, también influyó en el concepto de santidad que luego prevaleció en occidente, poniendo por sobre todas las cosas una santidad que se enfoca en los aspectos morales de la misma, olvidando o empalideciendo los aspectos “místicos” u ontológicos de la santidad:

“Estos rasgos, escandalosos para las autoridades religiosas de su tiempo, poco tienen que ver con lo que habitualmente se considera santidad; pero es que aquí, desde el principio, el objetivo es otro, que exige, sí, un modo de vivir, una ética, diríamos hoy, y llega hasta lo que he denominado solidaridad mística, pero apunta más allá: la aventura iniciática, el camino hacia la divinidad, exige una mezcla de audacia y cautela que amiga mal con el sometimiento y la conformidad (...). El camino de los buscadores está hecho de ardiente deseo, un deseo casi desesperado, que anhela nada más, pero nada menos, todo lo que Dios es; esta osadía es en realidad respuesta a una llamada, a la revelación que, entre el conocer y el desconocimiento, se escucha como una orden (...). Audacia para enfrentarse al dios de la predicación, un dios que busca sometimiento y anula al buscador, y para afrontar soledad y persecución; cautela para que las imágenes no confundan, para que la experiencia no despierte ambiciones espurias, para no traicionar el “secreto” revelándolo a quien no está destinado, para decir, en definitiva, lo que se tiene que decir y callar lo que se tiene que callar”.³⁸

Estos aspectos de la santidad como un don recibido como un *plus* y que luego el hombre responde en respuesta agradecida son los que

37. No deja de ser significativo y sintomático que en el actual Misal Romano no aparezca ningún texto para celebrar Misa de místicas (ni de místicos). Existen textos (llamados “Común”) para vírgenes, santas mujeres, religiosas, aquellas dedicadas a la vida de caridad, educadoras. Pero de las místicas no hay rastros... Si es verdad aquello de que la “*lex orandi = lex credendi*”, no hace falta mucho trabajo para comprender que esta desaparición de las místicas del horizonte teológico (y muchas veces hasta eclesial) redundó en su desaparición de la celebración de lo que se cree. ¿No sería un buen camino para el retorno celebrarlas en la Liturgia creando un “Común de místicas”?

38. TABUYO ORTEGA, “Introducción”, en *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 42-43.

hacen posible encontrar sentido y destino a las afirmaciones que ambos proponen, Hadewijch y Gesché, cada uno en su tiempo y que, sorprendentemente coinciden en lo esencial.³⁹

3.3. *La vida concebida como lucha ardiente y apasionada con el Amor*

Otro punto de encuentro entre ambos escritores, esta vez en la raíz de la antropología concebida como don, y conquistada con el dolor que brota del amor lo podemos ver en la cita bíblica presente en ambos, que refiere el combate del Patriarca Jacob con el ángel de Yahveh en el vado de Yaboc. Los místicos “han conquistado en el amor ser conquistados por Amor, por la fuerza invencible del amor siempre creciente”.⁴⁰ Al pie apunta la comentarista de este texto: “Probablemente, aquí se aluda a la lucha de Jacob con el ángel (Gn 32, 25). En otro lugar dirá Hadewijch: “Es Jacob todo el que vence, me refiero al vencedor que, con la fuerza del amor, obliga a Dios a que triunfe sobre él”.⁴¹ Este motivo de la lucha de Jacob con el ángel es una obsesión en toda la obra de Gesché: todo hombre está llamado a pelear de noche con Dios, cuerpo a cuerpo, y a que, mientras el hombre está venciendo y Dios acude a una estratagema para huir de la batalla, aunque Dios lo hiera con una herida que habrá de permanecer para toda la vida, roba a Dios una bendición, una buena-y-bella-palabra que lo hace ser, por puro don, lo que está llamado a ser como respuesta agradecida y agraciada a esa gracia que, feliz, terrible y audazmente lo venció en el vado de Yaboc. Un hombre que, sabiendo que su realización escapa a sus propias fuerzas, pelea cuerpo a cuerpo con Yahveh para arrancarle ese *plus* de don, esa ben-

39. He ahondado en esta perspectiva de la santidad en JUAN QUELAS, «*Verso l'alto*». Pier Giorgio Frassati: arrebatado hacia la hermosura de Dios», en ACCIÓN CATÓLICA ARGENTINA-GRUPACIÓN PIER GIORGIO FRASSATI, *Pier Giorgio Frassati. La santidad posible y cotidiana*, Buenos Aires, ACA, 2006, 129-137; edición en la web: <http://www.pgrfrassati.com.ar/HomeDiscursos.htm> (consulta 31/8/2009) y en JUAN QUELAS, “El amor crucificado es la Belleza que salva”, en PONTIFICIO CONSEJO PARA LA CULTURA-CECILIA AVENATTI-JUAN QUELAS (coords.), *El camino de la Belleza, camino privilegiado de evangelización y de diálogo. Documento y comentarios*, Buenos Aires, Ágape, 2009, 155-173. Dice Olegario González de Cardedal: “Sin los santos el evangelio se nos hubiera quedado en paritura muda, mientras que con ellos hemos asistido al concierto sinfónico que no cesa desde los días que Cristo vivió en el mundo hasta hoy y por medio de las experiencias de los santos se transmite a la Iglesia la riqueza de la experiencia de Cristo, revivida en toda su variedad.” Y él mismo cita a San Francisco de Sales que dice: “Il n’y a non plus de différence entre l’Evangile écrit et la vie des saints qu’entre une musique notée et une musique chantée.” O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera. Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*, Madrid, Trotta, 1996, 550-551 y nota 12.

40. HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones XIII*, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 111.

41. M. TABUYO ORTEGA (ed.), *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 111 nota 13.

dición que hará de él aquello que anhela ser. Porque dice el Señor “estar privado de lo que se anhela por encima de todo y querer alcanzarme, inalcanzable como soy: ésa es la hora breve que vence a las largas horas”.⁴² Así lo relata Hadewijch:

“Soy criatura humana, es decir, libre y pura por una parte, y puedo con mi voluntad desear libremente y querer tan alto como me plazca, y coger y recibir de Dios todo lo que él es, sin contradicción ni repulsa ni indignación por su parte”.⁴³

Concluimos diciendo que en Hadewijch de Amberes y en Adolphe Gesché, una por la experiencia y otro por la teología; una por las visiones y otro por el desarrollo especulativo; una por la maternidad espiritual y otro por la paternidad teológica, han descubierto que el hombre se puede definir como “anhelo de un exceso”, “deseo de un *plus ultra*”: el hombre, ser visitado, arrollado por la tormenta del amor que lo descuaja de sí mismo, es el verdadero hombre que puede, en definitiva, tensado hacia un más-allá, parir a Dios en la propia existencia y en el mundo.⁴⁴ Eso es “el último cielo, al que sólo tienen acceso los que han sido «madre de Dios», le han dado a luz y han vivido la vida del Amado hasta el final”.⁴⁵ Como ya lo había dicho el revelador libro del Apocalipsis: “Sé fiel hasta la muerte y te daré la corona de la Vida” (Ap. 2, 10).

42. HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones* VIII, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 84.

43. HADEWIJCH DE AMBERES, *Visiones* XI, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 98.

44. “Entre el sistema que cierra todo lo divino y lo humano, por un lado, y, por otro, la mera enunciación positivista, la simple confesión kerigmática o el sinuoso testimonio experiencial, pasa el camino del pensamiento riguroso, que la teología, toda vida cristiana y toda búsqueda sincera de la verdad deben andar siempre”, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la otra ladera*, 630. Gesché conoce la obra de Hadewijch y la cita: ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar* II. *Dios. El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997, 282 (cita de los *Poemas Estróficos*).

45. TABUYO ORTEGA, “Introducción”, en TABUYO ORTEGA, *Hadewijch de Amberes. Visiones*, 44.

