

TEOLOGÍA METAFÓRICA EN EL VOCABULARIO DE SANTA GERTRUDIS DE HELFTA

INTRODUCCIÓN

Cuando nos acercamos a los escritos de un autor corresponde situarlo dentro de su época, su lenguaje, sus modos de expresión, estando atentos a su universo cultural. El caso de Gertrudis no escapa a esa regla general de interpretación de textos¹.

Sin embargo sentimos que es necesario algo más; Gertrudis no nos entrega "textos", lo que nos da es su misma alma, su corazón, un corazón en el que hay que entrar en puntas de pie. Gertrudis nos entrega el recuerdo del trato íntimo con el Señor. Lo hace desbordante de gratitud, por la fuerza del Espíritu Santo. Cuando Gertrudis decide darnos el *memorial* del Amor de Dios en ella, nos relata la circunstancia en que experimenta este deseo: está en la *statio*, mientras espera que le lleven la comunión a una hermana de su comunidad; es la *tarde del amor*, del *memorial* del Amor, un Jueves Santo.

Todo es Amor, y ella siente un "violento ímpetu" del Espíritu a dar el fruto del amor, experimentado en la *celebración* silenciosa, ardiente, expectante, comunitaria, del Amor. Es un impulso irresistible del Amor Increado.

Estar atentos a la narración de esta circunstancia nos da el secreto para poder entender su lenguaje y captar la experiencia de su alma: debemos leerla desde el amor. Tenemos que recorrer con ella ese mismo camino de búsqueda del amor en nosotros, descubriendo en nosotros también, los impulsos irresistibles del

* La autora es doctora en Teología (Universidad de Friburgo, Suiza).

1. P. Doyère, *Gertrude d'Helfta, Oeuvres Spirituelles*. Cerf 1968, T. II, Introduction.

Espíritu Santo, las huellas de la memoria y del deseo del amor de Dios en nuestras vidas.

¿Cómo estar atentos a la memoria de la acción del Espíritu en los escritos de Gertrudis? Habría distintos modos de abordar esta "lectura", pero aquí vamos a escoger uno: seguir la secuencia de la narración y atender al uso del vocabulario. Ese vocabulario es la manifestación de una acción constante y transformante del Espíritu. Hay un proceso de deificación de Gertrudis ante cuyo primer recuerdo ella estalla en alabanza de la Trinidad (L II, I, 1, 1-5).

Desde el comienzo, existe en el vocabulario de Gertrudis, una alusión a algo que se derrama (un líquido) y al lugar donde se derrama (un espacio): comienza refiriéndose a un valle (*vallem meae miseriae*), luego será un corazón.

La vivencia de Gertrudis es la del Espíritu-Amor que se derrama y que requiere un receptáculo; ese receptáculo es el Corazón de Cristo y el corazón de Gertrudis.

A impulsos del Espíritu hay en Gertrudis una transformación de todo su ser; una "espiritualización"... que es una deificación. Gertrudis se transforma en amor, se transforma en Espíritu, a fuerza de dejarse habitar por Él.

Es eso lo que vamos intentar descubrir en nuestra lectura: "un vocabulario de transformación". Entraremos en el alma de Gertrudis como en una Jerusalén de cristal y oro, empedrada de gemas preciosas. Vamos a descubrir en su vivencia el reflejo del deseo y la aspiración más secreta a la plenitud de la vida mística que es un privilegio de todo bautizado. Que su memorial se haga carne y sangre de Nueva Alianza en nosotros.

Razones del interés en Gertrudis

Las razones del interés en Gertrudis son varias:

* Su vivencia litúrgica²

Es el punto de vista clásico al pensar en ella. Hay una inclinación de Gertrudis a referirlo todo a las fiestas litúrgicas. El

2. C. Vagaggini, *El sentido teológico de la liturgia*. Madrid, 1965, pp. 696-753.

nombre de las experiencias a veces se conoce con el nombre de las antífonas, de las misas o del Oficio de las fiestas —Esto mihi, la gracia de Navidad etc., etc. Su universo es universo litúrgico, eclesial; su tiempo y su espacio son espacio y tiempo de la Iglesia, sus fiestas son las del año litúrgico, o las referencias al día de oración, a las horas del Oficio, a los momentos de preparación al mismo; su mundo es la Iglesia, el monasterio, el templo, la celda, y hasta el lecho, como la Esposa del Cantar.

* *Su unidad entre oración-contemplativa y celebración litúrgica*

Su mundo está hecho de espacios de estabilidad, receptividad, quietud, de hesijía. Es eso lo que nos entrega Gertrudis: una maravillosa síntesis de estabilidad y dinamismo; de silencio y éxtasis por un lado y celebración de la fiesta en la liturgia, por el otro.

Parecería que en sus experiencias hay un encarnar el cielo; tal vez es eso lo que ella vivió con María, en la noche de Navidad.

* *Su dimensión totalizante: espíritu, alma y cuerpo*

La existencia concreta de su cuerpo a menudo débil o enfermo es probablemente un motivo de esa atención en situar la experiencia del Dios de la trascendencia en una inmanencia concreta; Gertrudis lo hace sin cesar.

* *Su síntesis de repercusión universal*

La relación vida litúrgica-oración personal, tiene hoy un interés particular. Occidente siente la urgencia de la meditación y del silencio. Los frutos de la renovación litúrgica del Concilio Vaticano II tan fecundos, a menudo no se han visto acompañados por la búsqueda de la interiorización contemplativa. Los cristianos de Occidente han recurrido a técnicas y métodos del Oriente como "escuelas" de oración. Es bueno, pero a veces se omiten e ignoran síntesis culturales ya hechas en la tradición monástica occidental. En la Regla Benedictina los elementos de la síntesis de Oriente y Occidente están dados. San Benito se refiere a Casiano, a San Basilio, a los Padres de Oriente y Occidente (RB 73). Existe el silencio meditativo (hesijía), el recuerdo de Dios, pero este incluye, se integra y enriquece por la celebración de un tiempo litúrgico que supone un desarrollo, un crecimiento, una reactualización del misterio. Gertrudis todo lo vive en la liturgia, pero también en la meditación.

Es distinta la experiencia de la meditación cristiana de la de la escuela del Oriente no cristiano con toda su inmensa riqueza antropológica y contemplativa. Desde el punto de vista cristiano el desarrollo de la meditación a la luz de los tiempos litúrgicos es esencial: no es lo mismo vivir la meditación, el silencio y la contemplación en Adviento, en Cuaresma, o en Pascua; no es lo mismo vivirla unida a un misterio de la vida del Señor o de la Virgen, no es lo mismo la meditación de la mañana antes de la alabanza de Laudes o la de la noche, después de Completas... Porque estamos en un tiempo, en una historia, en un actuar de Dios que es dinámico y salvífico. Esta particularidad de la mística cristiana en relación a la liturgia es fundamental. No es evasión del espacio y del tiempo, sino, por el contrario, transformación y celebración de la vida de Dios y de su relación de amor que se hace Alianza. Esto es lo que nos atrae en Gertrudis.

Por eso es considerable el interés actual que ofrece la experiencia de esta mujer del siglo XIII, que desde los cinco años no conoce más espacio que el de su Monasterio y a quien, sin embargo, vemos vivir desde la profundidad íntima de su interioridad los más vastos horizontes imaginables de Occidente y Oriente:

...En la dulzura más íntima de mi alma se me ha dado sentir una suavidad más deliciosa que la que pudiera haber encontrado en todo lo creado... aunque (para ello) hubiera recorrido todo el mundo, de Oriente a Occidente (L II, XXIII, 18, 5-8).

Sería difícil encontrar un texto de mayor actualidad, con referencia a la búsqueda de Dios, esta paradoja de la mención de la interioridad y de la universalidad.

* *Su sentido de visión cósmica*

Gertrudis recurre constantemente a imágenes cósmicas de la naturaleza, de los colores, del cosmos entero (por ej. L II c. II e innumerables textos).

* *Su experiencia femenina de Dios*

Gertrudis es considerada entre las primeras mujeres que escriben teología desde su conocimiento y su experiencia. Sus

escritos —cinco volúmenes en la colección Sources Chrétiennes— son de una inmensa riqueza: a la influencia de los escritos de los Santos Padres y de la liturgia, une su propio conocimiento de Dios desde la experiencia. Es una de las primeras mujeres escritoras.

Es una mujer de Dios con la libertad del Espíritu de Dios, *libertas cordis*.

Vocabulario teológico de Gertrudis: lo contextual y lo universal

El vocabulario de Gertrudis es un vocabulario simbólico-metafórico³. Una primera lectura superficial pudiera dejarlo circunscripto a una época y a una determinada sensibilidad femenina —no hay más que recordar las críticas que denotan la incompreensión de W. James..., o incluso, las advertencias de Olier o Lanspergius.⁴ Sin embargo, es lo contrario; la expresión simbólica lo hace universal y posibilita una expresión a la vez contextual y universal.

Hoy existen "teologías contextuales" que surgen, crecen y se desarrollan en y desde experiencias concretas ligadas a situaciones sociológicas, culturales, antropológicas. Las teologías latinoamericanas, asiáticas, negras, feministas, etc. etc., son ejemplos de interpretaciones teológicas desde una realidad vivida en la fe, a la luz de la Revelación. Pero cuando hablamos de teologías contextuales y de la categoría de la experiencia, pocas veces se menciona el modo del quehacer teológico de los místicos; sin embargo su quehacer teológico es elaborado desde la experiencia, la experiencia viva de Dios⁵.

Hay mucho de contextual en este quehacer teológico: el místico está contextualizado en su experiencia de Dios, tiene o padece esa experiencia en su cultura (mística española o renana), en su tiempo (místicas del medioevo), en su religión (místicas hindúes, etc., etc.); pero a pesar de los diversos contextos en que surgen las distintas

3. P. Doyère, *id.*, pp. 25-30.

4. P. Doyère, *id.*, p. 20.

5. Sobre la actualidad del aporte de la teología mística: J.-A. Nichols and L.-T. Shank, *Medieval Religious Women*, V. 1. Distant Echoes, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1984, y Jarol Lewis Gertrud. *Libertas Cordis: The Concept of Inner Freedom in Saint Gertrude the Great of Helfta*, Cistercian Studies 25, 1990, pp. 65-74.

místicas, la experiencia mística trasciende, como dice un antropólogo estadounidense y va "más allá de las culturas". Hay ciertos rasgos que se dan en toda vivencia mística: la experiencia del vacío de sí (que supone la habitación del otro), el silencio, la transformación, el éxtasis, el deseo, el gozo, la unión... todos estos temas son, en su mayoría, comunes a las distintas místicas, sea la mística sufi o judía; sea la mística hindú o cristiana⁶.

Eso hace posible que el místico sea alguien capaz de unidad, de abrazar, a la vez, lo particular y lo universal.

Así Gertrudis es universal; desde su monasterio de observancia benedictina y con influencia mística del Cister, en el cual vivió toda su vida, desde su Alemania del siglo XIII, desde su sensibilidad profundamente femenina, desde su vivencia intimísima, desde su extremo particularismo, desde su condicionamiento histórico ineludible llega a lo universal, a tocar el misterio de la revelación del ser de Dios: Todo en todos (L II, VI, 2; cf. 1Co 15, 28).

Ella siente que trata de expresar lo inexpressable y busca intencionalmente imágenes (cf. L II, VII, 1-10 y XXI 2, 5).

Mucho ha sido dicho de las imágenes de Gertrudis. Dom Doyère, que habla de un "estilo gertrudiano" las encuentra numerosas en su *Memorial*, y señala un rasgo que puede sorprender. Más allá de las expresiones místicas, este autor dice, que *...Santa Gertrudis es ante todo una intelectual, que raramente se queda en el realismo de una alegoría, y que lo que busca y le interesa es llegar a la significación abstracta e intelectual. Y es esta disposición lo que la lleva, a lo largo de una exposición, a una concatenación de imágenes*⁷...

Pero hay características que han sido menos observadas: sus imágenes son dinámicas, son imágenes de movimiento y lo son porque están expresando una "experiencia de movimiento", dicho de otra manera, una experiencia de transformación, de "transmutación", que en ella culmina en transfiguración y deificación.

Estas imágenes de tipo particular se descubren por la aparición de lo que el mismo Dom Doyère ha dado en llamar palabras claves. Él aconseja un estudio detenido de esas palabras, porque, según

6. *Id.*

7. P. Doyère, *Id.*, p. 27.

él "es necesario pensarlas de nuevo en su densidad, para darles, más allá de su aparente sensibilidad, su alcance doctrinal":⁸

Hay una importante convergencia entre la necesidad de nuestra época de encontrar metáforas y modelos del hablar de Dios, heurísticos, creativos, abiertos a lo universal, y el aporte extraordinario de una mujer mística de la Edad Media que ofrece aspectos nuevos y renovadores en su contenido doctrinal⁹.

Por otra parte, tratándose del texto medieval de una mujer, estamos frente a un lenguaje simbólico que hoy es posible estudiar de manera nueva. Muchos aspectos contribuyen a ello: la perspectiva ecuménica de la teología, los estudios de historia de las religiones, la etnología, el psicoanálisis, la fenomenología, la mística oriental cristiana, la teología desde la perspectiva de la mujer, etc. Todas estas disciplinas abren nuevos horizontes de comprensión cada vez más ricos, más universales. A su luz un texto del Medievo nos va reflejando, cada vez más con mayor nitidez, la experiencia universal desde la profundización en lo particular.

Esto en el caso de Gertrudis es la experiencia de la incommensurabilidad infinita de Dios, del abismo de la Trinidad —como ella lo llama e invoca al principio de su libro del *Heraldo* (L II, I, 1, 1-5)—, que es captado, vivido, expresado, desde la más profunda vivencia de secreto e intimidad transformante.

Esa es la extraordinaria maravilla de la experiencia de Gertrudis: la paradoja de lo secreto (L II, XXII) junto a lo más universal (L II, XXIII, 18, 7), lo más humilde (L II, III, 2, 9) junto a lo más libre (*libertas cordis* L.I, XI, 7, 5). Ella logra aunar lo que tantas veces en la historia de la espiritualidad se presenta como opuesto: lo grande y lo pequeño...

Emprendemos la lectura de Gertrudis buscando esas imágenes que hay que desentrañar hoy, con los ojos de nuestra cultura y sensibilidad. Escogemos, para esta tarea, un tipo de imagen particular: los elementos líquidos en general, en los cuales se nota una particular insistencia de Gertrudis.

Esta imagen debe ser considerada en relación al vocabulario simbólico. Tomaremos en esta lectura, algo del tema de los

8. *Id.*

9. S. Mc Faque, *Metaphorical Theology*, Philadelphia 1982; E.A. Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*, New York 1986.

sentidos espirituales, —del sentido del gusto— tan rico en la mística cristiana, y de su expresión en los elementos líquidos. Creemos que vale la pena detenerse en una observación de los líquidos, comenzando por una mera descripción.

Fenomenología de los líquidos

Si se atiende a una descripción de los líquidos, como estado o forma de la materia, se observa que, en su constitución física, tienen propiedades que los distinguen netamente de los elementos sólidos o gaseosos. El líquido es móvil: tiene volumen como el sólido, pero, a diferencia de él, tiene adaptabilidad de forma al recipiente; el líquido se contiene o se derrama pero inevitablemente está en referencia a un espacio que lo contiene. Los líquidos se alteran, se transforman más fácilmente que los sólidos y más visiblemente que los gases en sus cualidades físicas exteriores. Un líquido es capaz de entrar en ebullición o de congelarse según la acción del calor (fuego), o del frío. Estas cualidades a menudo son reversibles: un sólido se puede licuar y viceversa (por ejemplo, el agua y el hielo). Lo que "licua" es el calor: una piedra (sólida) de roca volcánica en estado de ebullición produce una erupción volcánica de fluido líquido; pero, a la vez, puede suceder también lo contrario: una vez que la lava sale a la superficie y se enfría, se solidifica; lo que la hacía líquida era el calor. El líquido también tiene una relación con el vapor: puede llegar a evaporarse por el calor, a perderse en el aire como el perfume. En cierto modo, el perfume es ese líquido tan peculiar, que se pierde en fragancia en un aire que no lo "contiene".

Estos cambios en los estados físicos se pueden interpretar desde una perspectiva de procesos de purificación de la materia por el elemento acuoso y el igneo (agua-fuego purifican). Es un lenguaje que expresa física, material y simbólicamente, una transformación de los elementos que va desde lo sólido hasta lo aéreo, de la tierra al cielo: hay, como una simbólica de la ascensión. Y toda esa realidad existe en nuestro cuerpo; un cuerpo que contiene líquidos. En nuestro cuerpo los líquidos existen como secreciones (humores, jugos, etc.). Están en el interior del mismo y son como signos de la vida; dan movimiento y dinamismo a los elementos sólidos. No hay más que pensar en la sangre, o en las secreciones corporales que se relacionan con la transmisión de la vida. Y la Sagrada Escritura asume este lenguaje simbólico del cuerpo.

Este tema es importante desde esa doble perspectiva: la del cuerpo (que es nuestra experiencia más inmediata) y, la de la Biblia (para que podamos desentrañar el sentido de unidad del lenguaje del cuerpo que usa la Revelación).

La Biblia y el "lenguaje" de los líquidos

En cierto modo, por su relación al espacio, por su cualidad del derramamiento, los líquidos señalan límites. Por su intermedio se establece una comunicación entre el interior (que lo contiene) y el exterior (en el cual se derrama); es por eso que los líquidos marcan los límites de la pureza, una pureza que tiene que ver con algo muy primordial, primitivo, como la *mancha* que se produce cuando algo se derrama. En el libro del Levítico, donde lo sagrado pasa por lo ritual, las emisiones corporales involuntarias (que nada tienen que ver con la inclinación del corazón) son las que *manchan* y que hacen *impuro* o *puro* al hombre o a la mujer (Lv 15). Parece que hay una dialéctica entre los líquidos incontrolados que manan del interior del cuerpo y manchan ritualmente, cuando se derraman al exterior, y los líquidos que limpian y bañan el cuerpo desde el exterior y restituyen la pureza.

Pero frente al vocabulario de los líquidos estamos siempre ante posibilidades sorprendentes de una expresión relacionada con movilidad, derramamiento, aparición al exterior, manifestación.

Tal vez es por eso que en todas las religiones y también en la Biblia, y hasta en el Evangelio, los rituales de purificación tienen que ver también con líquidos: lavados, abluciones, baños.

En esta simbólica se inscribe el baño de purificación y renacimiento que es el bautismo, por el cual pasa el mismo Señor, bautismo de purificación o de penitencia que practica Juan y que se manifiesta en una inmersión en el agua.

En la Sagrada Escritura los líquidos tienen una gran significación, son inúmeros: el agua, la sangre, el aceite, el perfume, la leche, el vino,... las lágrimas.

Es una simbólica inagotable que tiene que ver con la Vida y por lo tanto con el Espíritu: Agua (Jn 7, 37-38; Ez 36) y Sangre (Jn 19, 34), baño de la Esposa (Ef 5, 26). El mismo nombre del Amado es un

perfume como un ungüento que se derrama (*Shem*: nombre, y *shemen*: aceite, tienen la misma raíz... cfr. *Ct* 1, 1).

Los líquidos parecen tener un lenguaje propio frente a la presencia del Señor. Los montes se lícuán en el *Salmo* 96 (97) 5; el *Salmo* 35 (36), tan querido de Gertrudis, habla de los torrentes del paraíso (cf. *Sl* 35 (36), 9); según el *Salmo* 113 es la presencia del Señor quien cambia la roca en una fuente y la piedra en un manantial. El mismo corazón del rey es como un río... (*Pr* 21, 1). El libro de las *Lamentaciones* hablará de una intercesión en la noche que implicará derramar el corazón como agua (*Lm* 2, 19).

Los líquidos se derraman, penetran, consuelan y alivian. El aceite y el vino son como los vehículos de la compasión en la parábola del Buen Samaritano. Y cuando la Biblia nos quiere hablar de una comunidad de amor, nos habla de una comunidad de unidad, donde el aceite y el rocío bajan, se derraman y penetran como bendición y vida, en medio de los hermanos que tienen la experiencia de vivir juntos la alabanza del amor. (*Sl* 132).

En la Edad Media esta simbólica de los líquidos era utilizada espontáneamente. La alquimia, esa ciencia medieval tan compleja y hasta confusa según sus aspectos, atribuye innúmeras cualidades a las distintas combinaciones y transformaciones de líquidos. Sintetizar las ideas fundamentales del hermetismo alquimista —tema frondoso y complejo— y las principales conclusiones de la investigación junguiana al respecto, sería imposible.

En su extraordinaria obra sobre *Hermes Trismegisto*¹⁰, el P. Festugière distingue en la evolución de la alquimia tres fases sucesivas, ninguna de las cuales pudo borrar por completo a la anterior: la alquimia como arte, la alquimia como filosofía, y la alquimia como religión.

"La alquimia subsistió como arte aun cuando se cubrió con el ropaje de la filosofía e incluso al convertirse en religión"¹¹. Según ese erudito autor, la alquimia no parece haber sido más que una técnica hasta el siglo II antes de Cristo. A partir de esa época y hasta el siglo III fue un arte y una filosofía, ya teñida de misticismo, para luego ir tomando cada vez más patentemente el aspecto de

10. R.P. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, 1944-1953. Hasta ahora se han publicado los tres primeros tomos.

11. *Ibid*, tomo I, *L'astrologie et les sciences occultes*, p. 219.

una religión mística, sin dejar por eso de ser un arte y una filosofía. La alquimia "es un camino de vida, que supone un trabajo interior de perfección"¹².

La alquimia como arte, se ocupa de la transmutación de los metales en vistas a la obtención del oro y desde la perspectiva de la operación, simboliza la evolución del ser humano de un estado en que predomina la materia, a un estado en que predomina el espíritu. Así como el alquimista trabaja el plomo buscando el oro, en el nivel del alma el hombre se deja purificar, transformar, porque sabe que posee el oro, o sea la imagen de Dios que está en la base de su transmutación.

Transformar los metales en oro equivale a transformar el ser humano en espíritu. Es por eso que ha sido vista como una ciencia sacramental¹³.

Esa transformación o transmutación comporta un proceso, que se realiza por el agua y por el fuego y que el alquimista realiza en un horno, descubriendo a la vez en él mismo, un espacio de idéntica forma: la caverna del corazón, donde "los elementos" atraviesan distintas operaciones. Ese simbolismo alquímico se sitúa en el plano cosmológico, con sus fases de coagulación y solución que corresponde a un ritmo universal de involución-evolución, inspiración-expiración. Habitualmente se distinguen cuatro: la purificación del sujeto, su disolución hasta que no queda en él sino el ser universal, una nueva solidificación y una nueva combinación al nivel del ser más puro o de Dios.

La alquimia, en su nivel espiritual, suprime las "separaciones", que son inherentes a un amor egoísta y a la dureza de corazón, empleando las mismas disciplinas que en el microcosmos: por el fuego lícuo y purifica, y los "elementos" pueden convertirse en oro porque el ser humano ha sido creado a imagen de Dios.

La operación alquímica marca un pasaje hacia la dimensión de orden universal: el muro que separa al hombre de la creación se hace fluido: no hay fronteras rígidas y sin embargo, tampoco hay confusión sino comunicación de sustancias.

12. *Ibid.*, p. 282.

13. M. M. Davy p. 242. C. G. Jung expresa que en la simbólica alquimista se da la problemática del proceso del devenir de la personalidad, que es el llamado "proceso de individuación", (nota C. G. Jung, Psic. y alquimia, p. 58).

Los diversos sistemas de operaciones, más o menos detallados, que se pueden resolver en la célebre fórmula alquímica *solve et coagula, purifica e integra* se aplican tanto a la evolución del mundo objetivo como del mundo subjetivo de la persona ¹⁴.

Esto, en otros términos, es lo que relata Gertrudis en el c. VII, pasando de la escoria a la imagen de Dios por el fuego, y por la licuefacción, (como dirá en el c. VIII).

Esa metáfora física de la licuefacción, tiene relación con la acción del calor, que Gertrudis atribuye a un Dios-Fuegó, que actúa licuando lo sólido, lo rígido.

A menudo Dios hace este proceso por medio de caricias, de abrazos, y el texto latino usa un vocablo muy apropiado para ello: *blandities*, son caricias que ablandan (L II, VI, 1-17; X, 2, 13; XVI, 2, 16).

Al descubrir estas imágenes en el vocabulario de Gertrudis cabe preguntarse si existen resonancias o influencias del vocabulario alquímico en ella.

El punto, no ha sido estudiado; sin embargo, algunas convergencias históricas permiten considerarlo, sobre todo por la influencia que tienen en Helfta, los dominicos, que en esa época recibieron la influencia en la formación doctrinal y teológica de Alberto Magno. Este nace en Suabia en 1193, es enviado a estudiar a París en 1245, vuelve a Alemania y justamente a Sajonia donde Gertrudis vivió toda su vida. Alberto Magno, el doctor universal (nombrado patrono de los científicos cristianos, por Pío XII en 1941), otorga gran importancia a la ciencia de los minerales, a las virtudes de las hierbas y las piedras. Tiene un tratado, que el Diccionario de Teología Católica sitúa como una obra de ética, titulado *Libellos ad alquimia*. Alberto Magno, que recibe la influencia de los árabes y de Aristóteles, es un entusiasta de la alquimia. Y es a su vez el maestro de Enrique de Halle, director espiritual de la beguina Mechthildis de Magdeburgo, quien a su pedido escribe *Das fliessende Licht der Gottheit* que luego él recoge en seis volúmenes. Mechthildis entra ya mayor a Helfta (entre 1270-1271), la influencia de trato personal entre ella y Gertrudis (cuya gracia de conversión se sitúa en 1281) tal vez no sea muy intensa, debido a la diferencia

14. Cita de Bachelard y Jung; tema que desarrolló también Evelyn Underhill en su clásico libro sobre el *Misticismo*.

de edades, etc.; sin embargo ciertamente, todo permite pensar que Gertrudis conoció y leyó la obra de Mechthildis, y el vocabulario de transformación (y su posible trasfondo alquímico), y justamente el uso de la imagen de los líquidos está muy presente tanto en la obra de Mechthildis de Magdeburgo, como en la obra de Gertrudis.

Es el vocabulario espontáneo de la acción del Espíritu que experimentan todos los místicos. El Espíritu Santo es unción de Amor que se derrama, penetra y vivifica (Rm 5). El vocabulario místico conoce este deshacerse de amor ante Dios, tenemos un ejemplo en Santa Teresa (*Libro de la Vida* c. 18). También las citas en San Juan de la Cruz son innúmeras. Y ¿qué decir del empleo del tema de la sangre en Catalina de Siena?, Isabel de la Trinidad pide que la gracia la penetre y la invada derramándose, y que la inunde.

Todo el misterio de la Pasión de Cristo y de la Eucaristía, está relacionado con este misterio de licuefacción. Así lo expresa von Balthasar en relación al cuerpo de Cristo en su Pasión que pasa por este misterio de fluidificación:

En su Pasión, toda su substancia humana se hace *fluida* para poder penetrar en los hombres. Es porque Él ha *fluidizado* los pecados de los hombres que, como rocas, se oponen a la fluidez divina... La fluidificación de la substancia terrestre de Jesús en la sustancia eucarística es irreversible... Es como el centro incandescente alrededor del cual cristaliza el cosmos (según la visión de Teilhard de Chardin en su juventud) o mejor dicho, a partir del cual se irradia hasta llegar a la incandescencia. Es el acto por medio del cual el Padre se da y por medio del cual entrega al Hijo a través de todos los espacios y de todo el tiempo de la creación. Es la apertura definitiva del mismo acto Trinitario, en el que las personas son relaciones, formas del don absoluto y de la *fluidificación* amante. En la Eucaristía, el Creador ha llegado a fluidificar la estructura definitiva creada, sin romperla y sin violentarla (*Nadie toma mi vida...* Jn 10, 18). El lenguaje de la existencia humana en su espontaneidad, como en su sumisión al poder dominante del sufrimiento y de la muerte, se ha vuelto íntegramente lenguaje y expresión personal de Dios. Estamos aquí ante el misterio más impenetrable.

Es a la luz de este vocabulario, expresivo de una vivencia tan profunda y totalizante, que situamos la experiencia de "licuefacción" de Gertrudis; ella vive constantemente ese misterio de perderse, derramarse, derretirse como cera, fundirse: casi como una transubstanciación de Eucaristía.

Hemos dicho anteriormente, que en la literatura mística, y en el caso preciso de Gertrudis, los líquidos han sido incluidos entre el objeto de los sentidos espirituales, sobre todo del sentido del gusto. El tema más conocido es el de la ebriedad, tema común a toda la literatura mística; es una imagen de la poética universal profana o sagrada al referirse a los efectos del amor. Los místicos cristianos lo toman, sobre todo, del *Cantar de los Cantares*, tan leído en los monasterios en la Edad Media.

Por razones metodológicas y de espacio, en el presente estudio vamos a circunscribirnos a seguir la imagen de los líquidos en el libro II del *Heraldo del Amor Divino*, que es el libro que escribió personalmente¹⁵. No nos detenemos en los líquidos, exclusivamente en cuanto a metáforas del sabor, sino en toda su extensión. Parecería que Gertrudis es sensible a todos los líquidos: al misterio del agua, del Espíritu que se hace miel, torrente, olas, lluvia, lágrimas, sangre, vino, perfume, en ella. Lo iremos viendo a continuación.

Seguimos la sugerencia de Dom Doyère aplicándola a todos los líquidos que serán considerados "*palabra clave*" o imagen clave y que parece tener "*el sentido profundo doctrinal*" del proceso en el cual es posible ver una evolución, una transmutación, transformación, transfiguración, deificación.

Con esas dos intuiciones preliminares, emprendemos una lectura del L II. Para esto seguiremos simplemente la secuencia de los capítulos, ya que es el orden en que Gertrudis misma hace la narración. En cuanto a la división del libro adoptamos la que hace el P. Doyère¹⁶.

1a. Parte: cc. I-V

Los efectos del líquido como ebriedad, están presentes desde el comienzo en la imagen central de la promesa de la visión inicial del Señor, como "joven amable y delicado" (L II, I, 2, 3-4). El proceso de la conversión consiste en pasar de un estar con los enemigos del Señor *lamiendo* la tierra y succionando espinas con

15. P. Doyère, *Gertrude d'Heilfta, Dictionnaire de spiritualité* Tomo VI, cc 331-339.

16. P. Doyère, *Id.*, nota 1

miel, a ser embriagado con el torrente de la voluptuosidad divina: el líquido es torrente. El Señor le dice a Gertrudis:

Has lamido la tierra y absorbido espinas con mis enemigos. Vuelve a Mí y te embriagaré con el torrente de mis delicias divinas (L II, I, 2, 15-17).

Y en el c. II, cuando Gertrudis agradece esa "gracia inusitada" (L II, II, 1, 3), expresa que tomará conciencia de lo que en su corazón pudiera ofender la extrema delicadeza de la pureza del Señor, poniendo obstáculos a su deseo de hacer morada en ella. Allí aparece la referencia al Evangelio de Juan 14, 23 con el tema de la inhabitación trinitaria que será la gran gracia de Gertrudis, según lo expresa la oración de la Fiesta: ser morada de la Trinidad. Y esta inhabitación llega a Gertrudis por la Eucaristía, el Cuerpo y la Sangre del Señor (L II, II, 1, 12).

En el c. III Gertrudis va a señalar un proceso por el cual su corazón de barro (L II, III, 5, 6) puede llegar a ser morada de Dios; tiene que ser purificada y para ello, recordando Jn 14, 23, y sintiéndose "cloaca de extrema bajeza", desea "desbordar", ser inundada por la sangre (L II, III, 2, 8) y purificada por el fuego (L II, III, 2, 12). Agua y fuego, elementos purificadores, transformarán la cloaca en un corazón habitable para el Señor. El líquido está relacionado con el espacio en que se derrama o en el que se contiene,... purificando ese espacio... La sangre del Señor limpiará y purificará el corazón de Gertrudis¹⁷.

En el c. IV Gertrudis pide y recibe la impresión de las llagas y con ellas se siente "curada" (*medicasti*) y abrevada en la copa *nectárea del amor* (L II, IV, 3, 8). La misma llaga del costado es como una fuente adorable dice ella... "de la que han fluido el agua y la sangre en que se lavará toda mancha..." (L II, IV, 4, 4-5).

En el c. V, cuando recibe la herida del corazón, Gertrudis recuerda que había oído decir que era necesario "lavar, ungir y vendar las heridas". Todo eso, simbólicamente, lo entiende como un meditar con constante piedad el amor del Corazón del Crucificado para recibir las ondas de la caridad. Todas las imágenes tienen que ver con líquidos: "las ondas de la caridad,... aguas de devoción

17. Parecería que hay una relación entre ese preparar la morada y la humildad, según aparece en L II, III, y en cap. XXIV y a lo largo de todo el *Heraldo*, señalando la humildad como la condición y el fundamento de la relación con el Señor.

en ablución..., el licor de la piedad"... (L II, V, 3, 9-11). Al final del c. V, Gertrudis siente su indignidad, agradece el don, la "gema" como ella dice, y prorrumpe en alabanza exaltando la misericordia de Dios con cantos del corazón y de los labios, canto que es una doxología trinitaria que Gertrudis compone con las antífonas que pertenecen al Oficio de la Trinidad.

2a. Parte: cc. VI - XIX

En el c. VI, luego de una exclamación de alabanza a la Trinidad, el vocabulario de los líquidos continúa. Se siente como inundada por "torrentes de dulzura en los que fluye la miel de la divinidad en la abundancia de sus olas" (L II, VI, 1, 4-5); cuando narra la gracia de Navidad, se refiere a la noche en que los cielos en el dulce rocío de la divinidad se derraman como miel sobre la tierra (L II, VI, 2, 2).

Siente la palabra del Señor, como una copa de miel que produce un efecto: la deificación del alma de Gertrudis, que será como la figura de la naturaleza humana del Hijo de Dios:

Así como Yo Soy figura de la substancia del Dios Padre, por naturaleza divina, así tú serás la figura de mi substancia por tu naturaleza humana recibiendo en tu alma deificada los rayos de mi divinidad, como el aire recibe los del sol; penetra como hasta la médula, (y) te harás capaz de una unión más íntima conmigo (L II, VI, 2, 20-25).

Hay aquí algo importante que aparece a lo largo de la metáfora de los líquidos; es el elemento móvil, que lo señala como metáfora de transformación: el estado definitivo, parecería que ya no tiene que ver con líquido sino con luz, energía, espacio-vacío.

C. VII. Un análisis detenido

Por las razones anteriormente mencionadas del proceso de transformación, interesa ver más detenidamente un texto. El c. VII se presta, a nuestro entender, privilegiadamente. Al texto hay que hacerle preguntas. Gertrudis tiene una experiencia de oración:

a) ¿Cuál es específicamente esa experiencia?

b) ¿Cuál es el "tiempo" de la experiencia? (¿En qué momento del ciclo litúrgico y de su vida se sitúa?)

c) Y ¿el "espacio"? (¿dónde está Gertrudis?).

d) ¿Quiénes son los mediadores de la experiencia?

e) ¿Cuál es la visión teológica de Gertrudis? ¿Qué nos dice esta experiencia sobre el Dios de Gertrudis?

f) ¿Cuál es la visión antropológica de Gertrudis? ¿Cuáles son los efectos de la relación con Dios en la creatura? ¿Cómo es y qué efectos tiene la relación Dios-Gertrudis?

Conviene comenzar por narrar la experiencia.

a) La experiencia propiamente dicha

Luego de una enfermedad, a la hora de la salida del sol, Gertrudis teme ser privada de su *divina visitatione* (que muy probablemente sea la comunión sacramental), y se queja al Señor. Entonces siente el "consuelo" de María, a quien llama, con admirable justeza teológica, "mediadora del Mediador entre Dios y los hombres" (precisamente en esta fiesta en que María es como el puente de "encuentro" entre las dos Alianzas...).

María le asegura que por ese deseo tan vivo, en esa enfermedad tan grave —*gravem infirmitatem*—, Gertrudis recibirá el don mas noble de parte de su Hijo... (c. VII). Y Gertrudis luego de recibir la Eucaristía (que llama "vivífico alimento") mientras medita sobre Dios y sí misma, toma conocimiento de su alma como de una cera derretida al fuego. La imagen de la cera es bíblica. Gertrudis es la monja contemplativa que siente resonar en su vida y su oración los ecos de lo que vive y canta en el Oficio; en la Alabanza. Gertrudis está en cama, enferma; se siente débil, —María acaba de hablar de una grave enfermedad—, y ella tiene una visión en la que se expresa con un eco del Salmo 21, 15: se siente como cera derretida. Expresa su proceso de individuación, diría Jung; expresa su solve, dirían los alquimistas con una imagen que es la de su vivencia cultural y espiritual; una imagen tomada de la Palabra de Dios¹⁸. Gertrudis pierde forma, se disuelve como

18. P. Béaucamp dice que esta descripción que nos da el salmo de una dislocación de los huesos y una disolución del corazón (Josué, 2,11; 5, 1 etc.) es como una especie de reducción al estado acuoso primitivo (Lm 2, 11-12);

cera... en el eco de la lamentación individual del *Sl* 21 y se disuelve como lo hacen las montañas ante la presencia del Señor (*Salmo* 96 (97), 5); pero se disuelve sobre el pecho del Señor donde está el relicario (*thesaurio*) en el que habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad (cf. *Col* 2, 9). Gertrudis se percibe a sí misma como cera (*L* II, VII, 1, 13) pero busca una imagen (*similitudo*) con la cual expresar el modo de operación; más adelante dirá... *in liquefactionem*... (*L* II, VIII, 5, 8). Ese proceso, que narra aún más detalladamente en el c. VIII, es extraordinario. Derramada sobre el pecho del Señor como una cera, es ablandada al contacto del fuego interior, escondido, del pecho del Señor: *ignem emollitae...caloris intus*. De allí emanan como gotitas de una abundante transpiración, que es como el signo del amor desbordante —*incontinentibilis amor*. Se produce como una interpenetración de fluido y calor entre su sustancia (cera derretida) y el Señor (fuego y calor). Su alma queda pronta para recibir el sello de la Trinidad, a la que llama radiante y siempre tranquila Trinidad —*fulgidae semperque tranquillae Trinitatis*—, Trinidad que está tan presente en la alabanza y en la doxología en el *Heraldo* (cf. *L* II, I, 1, 1-5; III, 4, 18-21; VI, 1, 1-5; IX, 15-19; XI, 1, 8-10; XVIII, 2, 4-11; XX, 14, 18-20; XXI, 4, 18).

Queda sellada, como la esposa del *Cantar*, por el Amor. Ya había sido marcada por el Amor con las llagas de la Pasión (*L* II, IV, 5, 7) y la herida del corazón (*L* II, V, 2, 11); ahora queda marcada con el sello del amor de la Trinidad impasible. Y allí, en medio de la fiesta de la Purificación, se hace mención explícita del "fuego", elemento fundamental de todo proceso de purificación (cf. *1Co* 3, 13-15).

En la segunda parte de este capítulo hay un texto de interés particular. Luego de expresar lo que ha vivido, Gertrudis da gracias y prorrumpe en alabanza de admiración a Dios al que llama "Oh brasa..." (*Sal* 119 (120) 4); "Oh! fuego devorador" (*Dt* 4, 24; *Hb* 12, 29); "Oh! poderoso horno" (*Dn* 3); todas imágenes que tienen que ver con el fuego. Es el fuego lo que derretió su alma como cera y ese

dice también que de una manera contradictoria se puede ver como una consecuencia de la sequedad o de la falta de agua, una vuelta al polvo aéreo. Y entonces reconoce aquí, en el *Sl* 21, el valor doblemente simbólico del agua que es a la vez principio de vida y de muerte (cf. *Sl* 45 (46), 2-5). Gertrudis siente esto: la disolución, y la expresa con su lenguaje que es un lenguaje bíblico-litúrgico.

fuego es Dios. La intención pedagógica de Gertrudis, se pormenoriza en un detalle sorprendente. Al final hablará de transformación o conversión con un término latino muy propio: *vertitur*. La escoria ha sido transformada —*vertitur*— en oro, probado y elegido. El término *vertitur* supone una transformación total.

Al principio de la segunda parte, en ese capítulo dice cómo actúa esta "brasa", este "fuego", este "horno": primero seca "la abundante humedad de las satisfacciones humanas, para luego fundir, ablandar, la dureza de la voluntad propia (L II, VII, 2, 3-5). El proceso conduce desde la humedad a la unción suave: un cambio en el estado físico, del líquido al vapor, debido a la acción del fuego.

La metáfora de transformación es *dessicans-emolliens*: de algo húmedo que se debe secar, se pasa por el ablandarse —*emolliens*—, y se completa luego con ese Dios vere *ignis*, "verdadero fuego" que se expresa en la unción suave: *unctionis suaviter exhibeas* (L II, 2, 8).

Es al final de esa "admiración en tres tiempos" que dice que la escoria ha sido *vertitur in aurum...* Había quedado transformada, transfigurada. Dios es en Ella (1Co 15, 28), habita en Ella (Jn 14, 23). Su substancia es el oro. En esa transmutación-deificación, es abolida la distinción egocéntrica y por lo tanto se manifiesta en transparencia,

Algo de esto expresa San Juan de la Cruz: *mío es el sol, mía la luna, mías las estrellas, mía la Madre de Dios...*

Guillermo de Saint-Thierry estudiando la trasmutación de la naturaleza observa que ella es posible en la medida en que las naturalezas son capaces de recibirse mutuamente. Hay cuerpos que no se pueden transformar en otros cuerpos por no tener materia común; por ejemplo el estaño no puede llegar a ser piedra o la piedra, hierba. Hay otros que tienen materia común, y entonces son capaces de actuar el uno sobre el otro o de "padecerse" a tal punto que sus cualidades llegan a mezclarse o a absorberse. Por ejemplo, dice Guillermo, si se pierde un vaso de vino en el mar, el vino no es mezclado en el mar sino diluido porque en razón de la inmensidad del mar, éste ha cambiado totalmente la calidad del vino. El mismo autor, aplica esta observación al pan y la Eucaristía.¹⁹

19. Sobre esta cuestión ver M. M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry* (t. I, *La connaissance de Dieu*, Paris, 1954, p. 130).

En su *Tratado sobre la necesidad del amor de Dios*, San Bernardo, en el cuarto grado, examina el modo por el cual el hombre se ama a sí mismo por Dios y se detiene en el ejemplo dado por Máximo el Confesor que habla de una gota de agua mezclada en el vino o el hierro incandescente que se vuelve fuego como el fuego. Toma también, la comparación del aire lleno de la luz del sol que se transforma en la claridad misma de esta luz, al punto que parece más esclarecer que ser esclarecido... Y todo esto para decir que, en la medida en que Dios sea todo en todos (ICo 15, 28), ciertamente la substancia humana persistirá, pero, con otra forma, con otra gloria, con otro poder (*De diligendo Deo*, X, 28).

Esto es lo que vive Gertrudis, como veremos sobre todo en el c. XXI. Ella, que comienza su legado de Amor Divino con esa visión cósmica y "totalitaria" del Dios TODO EN TODOS..., ahora experimenta que Dios es y habita en ella.

Cabe preguntarse: ¿en qué momento? ¿dónde? ¿cómo se produce este hecho?... Son los puntos siguientes en este breve comentario.

b) *El tiempo de la experiencia*

El tiempo litúrgico en el cual Gertrudis experimenta esta acción transformante de Dios en ella, es la fiesta de la Purificación, y ello constituye un elemento que coadyuva a redimensionar el significado de la experiencia.²⁰

En el L II existen al menos cuatro menciones de la fiesta de la Purificación que parecen fundamentales. La primera mención es la de la gracia inicial de Gertrudis, que se llamará más adelante la gracia de la "conversión", que ocurre, un veintisiete de enero, pero la referencia litúrgica que da Gertrudis es el lunes anterior a la fiesta de la Purificación, ella dice, de "Mariae Castissimae matris suae..."; la segunda mención es la que vemos ahora en detalle, en este c.VII, cuando recibe el sello de la habitación de la Trinidad; como "traspasado del Corazón de Jesús a su alma". Si

20. Dom Jean Leclercq hace notar que las fiestas de María son fundamentales para Gertrudis. Sus escritos están llenos de alusiones a la Anunciación, la Asunción, etc. La Purificación parece tener un lugar especial, y por otra parte era una ocasión en la cual —cosa no tan frecuente en esa época— se recibía la Comunión Eucarística, tal como lo expresa ella (cf. L IV, cc.VII y IX).

Gertrudis vive hechos tan relevantes en esa fiesta —tan central desde el punto de vista litúrgico-teológico y tan valorada en la tradición oriental y bizantina—, cabe la pregunta sobre el significado que ella misma le otorga. Parece que le da una interpretación teológica en el c. XVI —es la tercera mención— después de la gracia de Navidad. Ella habla del día de la Santísima Purificación, mientras se conmemora la procesión por la cual el Señor quiere ser conducido al Templo como una víctima (*Hostiis*) (L II, XVI, 3, 1-2). Ese es un significado fundamental para Gertrudis, la Purificación es la entrada del Señor al Templo como "víctima" en sacrificio, y allí se refiere a María, "*Mater Pietatis*", dada a los pecadores para su reconciliación, y a los desesperados, como su esperanza. Gertrudis experimenta a Jesús, fuente misma de la Misericordia, como dulzura y dice: el día en que Tú no puedes contener la sobreabundancia de tu dulzura... *superefluentiam dulcedinis tuae*. (L II, XVI, 4, 1)... Más adelante, en el mismo capítulo, se refiere a la fiesta de la Purificación del año siguiente, en la cual recibe otro don a pesar de que merecería más bien, dice, una pena por haber despilfarrado el del año anterior. Mientras escucha la lectura del Evangelio, ve a María, a quien llama Inmaculada, que le presenta a Jesús, a quien ella llama el Hijo de su Virginitad —*Virginalem Parvulum, Amabilem Infantulum*—; que busca el abrazo de Gertrudis. Ella lo recibe y siente los "bracitos" —*puerulum delicatis brachiis*——prendersele al cuello; la respiración suave de la boca bendita la vivifica y la fortifica. Y en el momento en que María va a envolver a su Hijo en pañales, Gertrudis le pide ser envuelta con Él para que ni el más tenue paño —*tenui panni*— vaya a ser un obstáculo a la unión o pueda privarle del abrazo o del beso infinitamente más dulce que la miel... Entiende que el modo de atarse a Jesús es la inocencia y el amor. Y para ello usa metáforas de colores: el blanco (inocencia), y el oro (amor). Expresa que así como el Creador había revestido de gloria a los astros y a las estrellas, la reviste a ella de Él antes de su presentación en el Templo: siente que la gracia es revestirse de esa inocencia, de las vestiduras blancas de los niños, que relaciona con la humildad del Señor. Es finísima la síntesis que hace Gertrudis de la vivencia íntima de Dios, un Dios que se le ofrece niño de brazos, junto a la adoración y alabanza de ese Dios Creador de estrellas y de astros del cielo. Para Gertrudis lo íntimo no reduce las dimensiones de lo real, no es "pequeño", al contrario lo íntimo lleva, conduce y abre a lo cósmico, a toda la creación.

Decíamos que este c. XVI nos da la clave de la comprensión teológica que Gertrudis tiene de la fiesta de la Purificación. Esa fiesta había marcado su "conversión", en ella recibe el sello de la inhabitación trinitaria y es también una fiesta adecuadísima para ofrecerse en el Templo envuelta en y con Jesús, en la inocencia y el amor —en la humildad del Señor— al Padre, por las manos de la Mater Pietatis. Parecería que esta significación marca un aspecto fundamental de su vocación.

La cuarta y última mención recapitulante de la fiesta de la Purificación, se da al final del L II, en el c. XXIII, cuando recuerda la "gracia inicial", y evoca la *delicia incommensurable* con la cual el Señor manifestaba su presencia... (L II, XXIII, 5, 19) (cf. L IX, 7).

Toda esta referencia al tiempo litúrgico, indica el marco teológico de la experiencia, pero Gertrudis; en su psicología fina y atenta, nos ubica hasta en el momento del día: es de mañana, a la salida del sol, ese Sol que desde el principio la fascina con su luz (L II, II...).

Pasemos ahora al aspecto del espacio.

c) El "espacio" de la experiencia. ¿Dónde está Gertrudis?

El espacio está señalado por una circunstancia. Gertrudis está en cama al final de una grave enfermedad. Su espacio está condicionado por su debilidad y denota un marco privilegiado de intimidad.

Todo hace pensar en el *Cantar de los Cantares* y los comentarios de San Bernardo, de Gilberto de Hoyland, y de la mística cisterciense en general.

Una vez situado, localizado el marco físico de esta experiencia, veamos cómo sucede, a través de qué o de quién.

d) Los "mediadores" de la experiencia

A Gertrudis como maestra de vida espiritual le interesa señalarnos el modo en que recibe esta gracia; y lo hace refiriéndose al modo en que la re-conoce y también a la mediación "objetiva" de la misma. En cuanto al modo de reconocerla se puede decir que es una gracia de contemplación, dice que tuvo conocimiento —*recognovi animam meam* (cf. L II, VII, 1, 12)—, pero un conocimiento profundo, que proviene del fondo íntimo de su corazón (L II, II, 1, 5) y que se da como una luz (L II, II, 1, 17). Nos indica las mediaciones

objetivas de la gracia, se puede decir que hay una mediación sacramental, de la Eucaristía, y que es como anticipada en el consuelo de las palabras y la presencia de María como consuelo...

Todo ello nos muestra, en Gertrudis, la dimensión contemplativa (conocimiento por luz y visión), eclesial y comunitaria (todo ocurre en relación al misterio de la Eucaristía) y escatológica, (dada por la presencia tan cercana e inmediata de María, que en realidad es una visita del cielo).

Parecería que la experiencia de Gertrudis se produce en la imposibilidad (en la *hesijia*, diría la espiritualidad oriental). Mucho se ha hablado de que gertrudis utiliza el vocabulario de los sentidos; aquí habla de *semperque tranquillae Trinitatis*, así como ya en el c. I había hablado de estar pacificada, *sérénata*.

e) La visión teológica de Gertrudis

Esta "experiencia", ¿qué nos dice del Dios de Gertrudis?

El Dios de Gertrudis es un Dios cercano, que la visita, es un Dios con humanidad (en la que *habita* corporalmente). Es el Dios Fuego que la transforma. Es el Dios Trino, comunión de amor que le imprime un sello de brillante serenidad. El Oficio del Breviario monástico tomaba la lectura del I Nocturno de Maitines del *Cantar de los Cantares*: Ponme como un sello sobre tu corazón (Ct 8, 6).

El Dios-Amor que entra en relación con ella, la transforma, la lícuo, la sella. Es un Dios loco de amor; en el c. VIII Gertrudis llegará a decir: *dulcísimo Dios mío, casi ebrio, si me atrevo a decirlo loco...* (L II, VIII, 3, 4-5).

Cuando un Dios entra así en relación de común-únión ¿qué sucede en la criatura? ¿Cómo es afectada? Dicho con un vocabulario más "científico": ¿cuál es la relación de la teología y la antropología en Gertrudis? ¿Qué sucede cuando entran en comunión lo Infinito y lo miserable? cf. c. VIII.

f) Visión antropológica de Gertrudis

En este texto del c. VII del Libro II hay una riquísima enseñanza de la antropología teológica de Gertrudis. Se ha hablado mucho, y con razón, de su antropología del corazón y se ha visto que ese corazón es para ella el centro de la persona. Parece evidente que considera el corazón como una *metáfora* de todo el

ser, metáfora de la interioridad, del centro de la vida, del pulso vital de donde fluye y surge la sangre que recorre todo el cuerpo. El corazón, tan frecuente en su vocabulario, no es mencionado en el c. VII; aparece aquí su alma —animam meam—, y el Corazón del Señor, al que lo llama *thesaurio*, y lo sitúa en el pecho —*Dominico pectori*.

Pero Gertrudis da al final del c. VII, el concepto antropológico más preciso y más fiel a la Escritura y la Tradición: el de la creación a "imagen y semejanza de Dios". Gertrudis, expresa los efectos del sello de la Trinidad en su alma, diciendo que la escoria ha ido cambiando en oro, y vuelve al riquísimo concepto bíblico conservado por la teología monástica. El tema de la imagen y semejanza, tan querido a los Cistercienses San Bernardo y Guillermo de Saint Thierry, nos trae los ecos de la espiritualidad de los Padres del desierto y de la vuelta a la inocencia del Paraíso —imagen del Paraíso que aplicará también en L II, VIII, 5, 2. En este sentido es posible ver a Gertrudis a la luz del humanismo Cisterciense, un humanismo de transfiguración.

Más adelante en el c. XXI con ocasión del segundo Domingo de Cuaresma en que se lee el Evangelio de Transfiguración (en esa época la fiesta de la Transfiguración no existía), Gertrudis volverá a la misma experiencia, siempre a la luz de la acción del Espíritu.

En el c. IX, la emisión de lo más íntimo del Corazón del Señor es como un río cristalino (cf. Ap 22, 1) que expresa el misterio de la naturaleza humano-divina del Señor: el oro de la divinidad acogido por la humanidad que es la rosa. Luego desea no salir de la ebriedad del vino del Amor, no mover un pie de la bodega de delicias... (L II c. IX. 3, 3-5).

En el c. X, en un momento en que siente la dificultad (*incongruum*) de seguir escribiendo, el Señor, que quiere hacer de sus escritos un testimonio de su divina ternura, para animarla envía a su alma como una lluvia abundante, a la cual luego se refiere como *inundatio*, de las ondas de su Corazón Divino (L II, X, 1, 14-15).

En el c. XI explícitamente habla de la imagen (*similitudine*) de la bebida y la sed en relación a la disposición para participar en la Comunión. Gertrudis está en Misá y dice que, en esa circunstancia, recibe una imagen del Señor sediento —*sitientes*—, que espera que Gertrudis lo sacie y sea su bebida; ella "gime" (de tristeza) porque siente una tal sequedad... de la que es

imposible extraer el mínimo llanto (L II, XI, 2, 5), entonces el Señor con sus mismas manos le entrega un cáliz de oro. Cuando ella lo recibe, su corazón se deshace, se "líqua", en ardientes lágrimas. Nuevamente: agua y fuego, las dos metáforas de la purificación: *liquefactione cordis ferventium lacrymarum...*

En los capítulos siguientes continúan las imágenes que tienen que ver con líquidos, pero con menos detalle.

En el c. XV otra metáfora llamativa: expresa la opresión que siente el alma en el cuerpo, y la compara al vapor de la olla que hierve —*olla conquens vaporem emittit...* Es la primera vez que se encuentra esta comparación; y parecería que, a partir de allí, el L II insiste —como en una progresión— en el aire, la luz, el sol más que en los líquidos que hasta ahora habían estado presentes de modo privilegiado. Dice que cuando el cuerpo sufre por cualquier pasión es como si el desgarramiento produjera una abertura por donde entra el aire y la luz del sol, y que estas aberturas las ocasionan muy especialmente en el del corazón las pruebas de la humildad, la paciencia y otras virtudes (nombrá específicamente la humildad y la paciencia).

En el c. XVI, Gertrudis al narrar la gracia de Navidad se expresa con el vocabulario de la Esposa del Cantar. Frente a lo que ella llama "las necesidades amargas del niño", siente el manojó de mirra entre sus senos y lo aprieta contra ella como unas uvas que deben saciar, se supone que de "vino", la sed más íntima del alma (L II, XVI, 1, 4-6).

En el c. XVII Gertrudis siente su corazón frío... a pesar de que el Señor es fuego —*frigido corde*— (L II, XVII, 5, 8) y en el c. XVIII, en un momento en que no puede participar de la comunión, tiene temor de que la vanagloria pueda secar la gracia divina (L II, XVIII, 5,6), y entonces el Señor le dice que en la medida en que ella se sienta la más imperfecta de todas, el torrente de miel de su Divinidad no dejará de derramarse sobre su alma (L II, XVIII, 1, 17-18). Y Gertrudis recurre a las lágrimas del Señor en la Pasión —*passionis Jesu Christi... lacrymas ejusdem*— (L II, XVIII, 5, 7-8) y las ofrece por las negligencias que en ella hayan podido apagar el Soplo de su Espíritu. Así como en el c. XI habíamos visto que Gertrudis daba sus lágrimas ardientes en bebida al Señor sediento, ahora ofrece a la Trinidad las mismas lágrimas del Señor.

En el c. XIX, que en el pensamiento de Dom Doyère marca el final de la 2a. parte, Gertrudis da gracias porque el Señor ha afirmado —*solidasti*— su alma. La expresión está en pasado y Gertrudis hace referencia a su deseo de morir, que ella había experimentado como deseo de una liberación de la miseria de la carne (cf. *Salmo* 35, 9).

Frente a ese deseo Gertrudis tiene una visión espiritual de presencia suavísima del Señor, derramándole sobre su alma un licor dulce; así ve a los santos, en el cielo, embriagados de los torrentes nectáreos del amor.

En medio de ello la palabra del Señor le revela —*revelationi*— (L II, XIX, 2, 4) el sentido de su "visión": el deseo de ella en la tierra provoca la alegría y la alabanza de los santos en el cielo y el mismo Señor, se "derrete íntimamente" en su Corazón amoroso —*liquefacta intima mei amorosi Cordis*.

3a. Parte: cc. XX-XXIII

A partir del c. XX se distingue otro modo de redacción, es como si Gertrudis comenzara a recapitular en la alabanza, todos los dones y gracias del Señor que ha recibido en su vida para ella y para los demás.

Dedica el c. XXI a la gracia especialísima de la contemplación del Rostro del Señor. Es prácticamente la última vez que Gertrudis narra con detalle una experiencia del Señor. El capítulo tiene características precisas; da la impresión de que Gertrudis tiene que vencer un deseo de no comunicar esta gracia, ya que comienza diciendo que sería injusto e ingrato omitirlo, y lo dice en respuesta al Amor, en alabanza y acción de gracias.

La gracia del Cara a cara

Lo narra en el c. XXI, donde el tema de la transformación y deificación es la cumbre de su experiencia mística. Aquí Gertrudis revela profundamente su espiritualidad monástica benedictina-cisterciense bajo la influencia de Casiano, San Gregorio Magno y San Bernardo.

Todo termina para Gertrudis en *lò supra sensible*, en la luz y en el silencio como se verá en el c. XXII. Casiano dice:

(Esta oración) trasciende todo sentimiento humano. Ni sonido de la voz, ni movimiento de la lengua, ni palabra articulada. El alma bañada en la luz de lo alto, no se sirve más del lenguaje humano, siempre inadecuado. Pero, es como una ola que sube con todos los afectos santos a la luz: fuente sobreabundante de la que la oración brota a borbotones y se extiende de manera inefable hasta Dios... (cf. Casiano IX Conf., XXV).

Gertrudis, transfigurada por la comunión con el Transfigurado, llega a la experiencia de la luz deífica, abre sus ojos y recibe los ojos de Dios, tema tan querido a San Benito y a San Gregorio.

San Benito dice:

Levantémonos, pues, de una vez a las excitaciones de la Escritura, que nos dice: Ya es hora de despertar. Y abiertos nuestros ojos a la luz deífica escuchemos atónitos lo que a diario nos amonesta la voz divina que clama: Si oyéreis hoy su voz, no endurezcáis vuestros corazones... RB Pról. 8-10.

Eso es lo que sucedió en ella, con su corazón totalmente maleable, derretido como cera (cf. c. VII), sus ojos se abren a la contemplación de la luz. Y desde allí, como Benito, verá el mundo entero ("...apareció ante sus ojos todo el mundo como recogido en un rayo de sol..." San Gregorio, *Dial.* II, XXXV). Ahora ya no habla ni de cera, ni de líquido, ni de sello, ni de fuego...; allí sólo existe la luz como energía pura y dulce, la luz y la mirada de Dios: ahora la miel no viene del torrente (c. I), ni de la copa (c. VI) sino directamente de los ojos del Señor. El ojo es el lugar del cuerpo provisto de un "cristalino", cuyo "líquido" hace posible la mirada (L II, XXI, 1, 13-15). Es órgano de la percepción sensible y símbolo de la percepción intelectual, sobre todo si se lo considera en su función primaria de recepción de la luz. Se le encuentra así prácticamente en todas las culturas. En la Sagrada Escritura se habla del ojo del corazón (Ef 1, 18).

En hebreo, la misma palabra *ayn* que significa ojo, puede también significar fuente, esencia.

El ojo es el lugar de las lágrimas; si los líquidos lavan y esto tiene que ver con la pureza y con la vida, las lágrimas tienen que ver con la pureza más exquisita, la del órgano de la mirada y la contemplación.

Para quienes "deben fijar los ojos en Jesús", las lágrimas, transparentes de luz como el cristal, son el más puro de los líquidos; y por eso la vida monástica es una vida que busca la pureza del corazón y la compunción de lágrimas (RB 20, 3; 52, 4).

Gertrudis está fascinada por los ojos y la mirada del Señor, y como en una respuesta total a Mc 10, 21, recibiendo la mirada, recibe la dulzura y el amor.

Gertrudis queda totalmente transformada; Dios es, a la vez, la trascendencia pura y la intimidad más exquisitamente profunda. Dios, Amor y Luz, la penetra totalmente sin tocarla, la hace suya en la participación de su sustancia pero como desde adentro. Ella ya lo había expresado al tener la inteligencia de ser sustancia de la humanidad del Hijo, así como el Hijo lo es de la Divinidad del Padre; ahora se cumple la promesa nupcial que le había hecho el Señor (L II, VI, 2, 20-25).

Allí se da la experiencia de lo *suprasensible*. Ella, que tanta y justa importancia había dado a los sentidos y a los procesos —móviles y dinámicos— del devenir, ahora llega a lo *suprasensible*, *supra omnem sensum*.

Recuerda, al final de su vida, todas las gracias recibidas del Señor pero ninguna como esta:

"Debo confesar que en ninguna de ellas he experimentado la misma fuerza que en esta mirada sublime de que hablo. Que por este favor y por tantos otros, conocidos plenamente sólo de ti, os sea ofrecido este rocío de dulzura de una suavidad que trasciende todo lo sensible, y que nace de Persona a Persona en la bodega suprema de la divinidad" (L II, XXI, 4, 26-32).

Gertrudis ha llegado al cuarto grado del amor (cf. L II, XXIV); allí hay un trascender los sentidos exteriores; ahora cuentan los sentidos interiores.

Cuando San Bernardo comenta el *noli me tangere* del Señor Resucitado a Santa María Magdalena (Jn 20, 17) dice que en ese momento, los sentidos exteriores son insuficientes y hasta podrían conducir al error. Y habla de los "sentidos del espíritu": las manos de la fe (*manu fidei*), los dedos del deseo (*desiderii digito*), y los ojos del espíritu (*oculo mentis*) (San Bernardo, *Cantar de los Cantares*, Sermón 28, 10). Los ojos del espíritu son comparados a los ojos de la paloma porque designan la mirada espiritual. Se trata de una

visión del espíritu. Gertrudis había deseado ser paloma (cf. *L II, III, 1, 18-20*), y ahora tiene los ojos de la paloma.

Encontramos el mismo lenguaje en Guillermo de Saint-Thierry. Él dice que la meditación sobre la humanidad de Cristo conviene a los principiantes; pero que es bueno pasar de la humanidad hacia la divinidad. (*Carta a los Hermanos de Mont-Dieu, I, XIV, 43*).

Así, el hombre, tiene que volver a sí mismo, entrar en sí, en la bodega o en la cámara nupcial y, según el lugar en que se encuentre, el Verbo va tomando como distintos rostros: el del peregrino, del padre de familia o del amigo. Cuando se sabe ardientemente amado, se presenta como "el Esposo". Lo sensible tiene su lugar; se pasa por allí y por la ciencia-razón para alcanzar la iluminación divina.

Son las tres etapas en el orden del conocimiento en la carta de Guillermo a los novicios cartujos. Se comienza por la carne, pero para acceder a lo espiritual. El Verbo, se hace carne, para llevar a los hombres a la vida del Espíritu (cf. *1Co 2, 12 ss.; 4, 6, 17*).

Los sentidos externos son pasajeros. Gertrudis, inundada por los torrentes del Espíritu expresa la misma enseñanza pero lo dice de una manera exquisita: con el lenguaje de la rosa. Había comenzado con la visión de un adolescente hermoso del cual se enamora en un arrobamiento que tal vez tenía todavía algo de sensorial o hasta sensual; ahora Gertrudis está transfigurada, todo en ella es luz y decir luz es decir lo más puro del fuego: energía y pureza. Gertrudis es la rosa... ella no lo dice, lo alude.

La imagen de la rosa ya había aparecido (*L II, IX, 1, 15-20*). Ahora aquí se presenta como al final de un proceso.

El capítulo comienza con una cita de San Bernardo en su *Comentario al Cantar* (31, 6). Hay un eco ineludible de la misma Gertrudis al *Cantar* "ya pasó el invierno (*Cf 2, 11*)..., ya pasó la lluvia, ya pasó lo húmedo, la rosa exhala su perfume...

Así como una rosa tiene infinitamente más encanto en los días de primavera, cuando en su frescura exhala el perfume, que en los días de invierno donde ya desecada solo evoca lo dulce de su fragancia pasada, y a pesar de ello, sin embargo, el recuerdo de las embriagueces despierta algo del gozo. Del mismo modo, deseo, como alabanza de Tu Amor, expresar con la mejor imagen que puedo lo que experimentaba mi ser ínfimo en esta visión que la colmaba de gozo (*L II, XXI, 2, 1-5*).

Y Gertrudis habla de la rosa. El simbolismo de la flor evoca la manifestación desde las aguas *primordiales* sobre las cuales la flor, surge y se desarrolla. Para Gertrudis esa flor es la rosa, la flor simbólica más empleada en Occidente y correspondiente al loto en Asia. La rosa y el loto, ambos se acercan al símbolo de la rueda, símbolo de la perfección sugerido por la forma circular.

Mientras que en la India el loto se considera como mandala, como un centro místico, en la iconografía cristiana la rosa es como la copa que recoge la sangre de Cristo o el símbolo de las llagas de Cristo.

La rosa era una de las flores preferidas de los alquimistas que gustaban nombrar sus tratados "Rosales de los filósofos". La rosa blanca, como el lirio, estaba relacionada con la piedra blanca que era la finalidad de lo que se llamaba la "pequeña obra", mientras que la rosa roja estaba asociada con la finalidad de "la gran obra". La mayoría de estas rosas tienen siete pétalos, evocando, cada uno un metal o una operación de "la obra". El Señor ha culminado su obra en Gertrudis, ella es la rosa.

Hasta el c. XXI Gertrudis nos comunica lo que recibe. Ahora la rosa entra en el silencio... solo hay perfume, fragancia. En el c. XXII hace mención de un don de excelencia suprema pero no lo describe: pertenece al secreto de Dios: "dono... superexcellentissimo tibi soli noto" (L II, XXII, 1, 2).

Finalmente Gertrudis recapitula su vida en la acción del Dios del Fuego en ella, estallando en bendición.

En el c. XXIII al hablar de ese magnífico don de la amistad íntima simbolizada por el intercambio entre el Corazón deificado del Señor y el suyo —*deificatum Cor tuum*... (L II, XXIII, 8, 3-6)— vuelve a su vocabulario tan propio, recordando cómo el Señor se había manifestado con caricias que la habían "licuado" —*manifestasti blanditatibus liquefacisti*... (L II, XXIII, 8, 8-9).

4a. Parte: Epílogo del L II

Al final del L II, en el c. XXIV que es como un epílogo a toda la obra, especifica los motivos que la llevaron a escribir: por amor del amor del Señor, *amore amaris tui*; y aparece el "líquido", el

"agua" más sutil: el *Legatus* termina con una mención del perfume.

El perfume aparece "transformado". Al comienzo del *Legado*, Gertrudis había dado gracias porque el Señor, había pacificado su alma con alegría espiritual, haciéndole comprender que su yugo era suave... y ella corre al olor de su perfume... (L II, I, 1, 34-37).

Ahora, al final, cuando ella ofrece precisamente, el fruto de la misericordia, el *Heraldo del Amor Divino* o *Legado de la Divina Piedad*... pide con humilde deseo, que los que lo reciban llenos de humildad, vean sus corazones convertidos en incensario de oro ardiente en el fuego del amor... de modo que de allí ascienda al Señor el perfume más suave.

Parece haber aquí una condensación de todos los temas de la transformación. El corazón no contiene ya aguas de sangre, lágrimas... Ahora es un incensario, *ardiente*, en oro; había pasado por la acción purificante del fuego (L II, VII, 1, 13; 2, 12); y el agua ahora es perfume, el líquido que se va en el aire más suave.

Nada podía ser más expresivo de una transformación de estados del alma y del corazón: ya no hay líquidos que se derraman, embriagan, purifican, inundan, ahora el corazón es el incensario de donde sube, *asciende*, el perfume: ese incensario es "recipiente" que contiene lo incontenible...